















الجزء الاول

من

## الكتاب المعتمد

في الحكمة

سيد الحكماء اوحيد الزمان ابي البركات هبة الله  
ابن علي بن ملكا البغدادي المتوفى سنة  
سبع واربعين وخمسمائة  
رحمه الله تعالى



## الطبعة الاولى

تحت ادارة جمعية دائرة المعارف الثمانية  
بميدان آباد الدكن حرسها الله عن طوارق  
الزمن وحفظها من الشرور  
والآفات والفتن  
في سنة ١٣٥٧ هـ



بسم الله الرحمن الرحيم

الله ولي التوفيق

## الجزء الاول من الكتاب المعتبر في الحكمة

ويشتمل على الجزء الاول من علم المنطق تصنيف (١) سيد الحكماء اوحده الزمان  
ابى البركات هبة الله بن على بن ملكا رضى الله عنه (٢) اما بعد حمد الله على نعمه  
اتى حمده من افضلها وشكره على آلائه التى شكره من اتمها واكملها .

فانى اقول مفتتحا لكتابتى هذا - ان عادة القدماء من العلماء الحكماء كانت جارية  
فى تعليم العلوم لمن يتعلمها منهم وينقلها عنهم بالمشافهة والرواية دون الكتابة  
والقراءة فكانوا يقولون ويذكرون من العلم ما يقولونه ويذكرونه لمن  
يصلح من المتعلمين والسائلين فى وقت صلاوحه كما يصلح وبالعبارة اللاتقة  
بفهمه وعلى قدر ما عنده (٣) من العلم والمعرفة المتقدمين فلا يصل علمهم الى غير اهله  
ولا الى اهله فى غير وقته ولا على غير الوجه الذى يليق بعلمهم ومعرفتهم وذكائهم  
وفطنتهم .

وكان العلماء والمتعلمون فى ذلك الوقت كثيرى العدد طويل الاعمار ينقلون  
العلوم من جيل الى جيل باسرها وعلى اتم تمامها فلا يضيع منها شيء ولا ينسى  
ولا يقع الى غير اهله .

---

(١) لا - لسيدنا سيد - (٢) لا - رحمه الله - (٣) لا - عندهم -



فلما قل عدد العلماء والمتعلمين وقصرت الاعمار وقصرت الهمم وانقرض كثير من العلوم لقلّة المتعلمين والناقلين اخذ العلماء في تدوين الكتب وتصنيفها لتتخفظ فيها العلوم وتنتقل من اهلها الى اهلها في الازمان المتباعدة والا ما كن المتباعدة واستعملوا في كثير منها الغامض من العبارات والخفى من الاشارات اللذين يفهمها ارباب الفطنة ويعرفها الاكياس من اهل العلم صيانة منهم للعلوم عن غير اهلها .

فلما استمر الامر في تناقص العلماء وقلتهم في جيل بعد جيل اخذ المتأخرون في شرح ذلك العويص وايضاح ذلك الخفى ببسط وتفصيل وتكرار وتطويل حتى كثرت الكتب والتصانيف وخالط اهلها فيها كثير من غير اهلها واختلط فيها كلام الفضلاء المجودين بكلام الجهال المقصرين .

فلما قدر لي الاشتغال بالعلوم الحكيمة بقراءة الكتب التي نقلت فيها عن المتقدمين والتفاسير والشروح والتصانيف التي شرحها وصنفها المتأخرون كنت (١) اقرأ كثيرا واكتب عليه اكبا بطويلا حتى احصل منه علما قليلا لان كلام القدماء كان يصعب فهم كثير منه لاختصاره وقلة تحصيله ومحصوله واختلال عبارته في نقله من لغة الى لغة وكلام المتأخرين لاجل طوله وبعد دليله عما يدل عليه وحجته عن محجته واعواز الشرح والبيان المحققين في كثير من المواضع اما للغموض واما للاعراض فيتعذر الفهم لاجل العبارة والشرح والعلم لاجل الدليل والبيئة . فكنت اجتهد بالفكر والنظر في تحصيل المعاني وفهمها والعلوم وتحقيقها فيوافق في شيء لبعض ويخالف في شيء آخر لبعض من القدماء في اقاويلهم وتحصل باشباع النظر في صحيفة الوجود من ذلك . لم يقل اولم ينقل وكان ذلك جميعه لا ينضبط بالحفظ بل يتعلق في اوراق استبقيتها للراجعة والتحصيل فاطلع على تلك الاوراق من (٢) رغب في تبيض مصنف منها فامتنعت عن ذلك لما قدر (٣) من وقوعه الى غير اهله عن يقبل او يرد ما فيه اوشيا منه بجهل وقلة تأمل .

(١) قط - وكنت (٢) بها مش قط - يعني - علاء الدولة (٣) لا - يقدر -



فلما كثرت تلك الاوراق وتحصل فيها من العلوم ما لا يسهل تضييعه مع تكرار الالتماس من تتعين اجاباتهم اجبتهم الى تصنيف هذا الكتاب في العلوم الحكيمية الوجودية الطبيعية والالهية .

وسميت بالكتاب المعتبر لاني ضمنته ما عرفته واعتبرته وحققت النظر فيه وتممته لا ما نقلته عن غير فهم او فهمته وقبلته من غير نظر واعتبار ولم اوافق على (١) ما اعتمدت عليه فيه من الاراء والمذاهب كبر الكبره ولا خالفت صغيرا لصغره بل كان الحق من ذلك هو الغرض والموافقة والمخالفة فيه بالعرض .

وكان اغلب اجابتي فيه لكبير تلامذتي وقديمهم الذي هو كاتبه ومستمليه والذي تصفح تعاليمه وراجع في علومه حتى كل وانتهى باستملائه مع تعليمه وتحقيقه وقد مت على ما ضمنته من العلوم الوجودية ذكر العلوم المنطقية التي قيل فيها انها (قوانين الانظار وعروض الافكار)

واحتذيت في ترتيب الاجزاء والمقالات والمسائل والمطلوبات حذو ارسطو طاليس في كتبه المنطقية والطبيعية والالهية وذكرت في كل مسألة آراء المعتبرين من الحكماء والحقت ما اعوز ذكره من اقسام الراي واوردت البيانات والحجج بمقتضى النظر ما ذكر منها وما لم يذكر ثم تعقبته بالاعتبار واعتمدت من حملتها على ما رجحت به في المعقول كفة الميزان وانتصر وثبت بالدليل والبرهان ورفضت ما عداه كائنا ما كان وعمن كان كما يظهر لمتأمله بالمطالعة والتصفح والمراجعة ويرى عذري في البيان وحجتي في الحجة وبرهاني في البرهان .

وقابلت جميع ذلك بالكتاب الاصل والصحيفة الاولى اللتين (٢) اذا نقل الكاتب منهما اصاب او قابل بهما صبح الكتاب وقسمت (٣) كتابي هذا الى ثلاثة اقسام القسم الاول يشتمل على العلوم المنطقية والقسم الثاني يشتمل على العلوم الطبيعية والقسم الثالث يشتمل على علم ما بعد الطبيعة والعلم الالهي وعلم المنطق يشتمل على ثمانية مقالات المقالة الاولى ستة عشر فصلا المقالة الثانية سبعة فصول المقالة الثالثة

(١) لا - فيما (٢) لا - اللذين - (٣) من هنا الى المقالة الاولى - من كو-



ثمانيه عشر فصلا المقالة الرابعة سبعة فصول المقالة الخامسة سبعة فصول المقالة السادسة فصل واحد المقالة السابعة فصلان المقالة الثامنة فصل واحد .

## المقالة الاولى

في المعارف وتصور المعاني بالحدود والرسوم

### الفصل الاول

منها في منفعة المنطق وغرضه وموضوعه ومطالبه

الحكماء من جملة العلماء هم الذين يطلبون العلم بالموجودات والحق منه لعينه وبينهم خلاف واختلاف في علومهم ومذاهبهم المنقولة عنهم يسوء لأجله ظن المبتدئ في طلب العلم حيث يرى الخلاف دليلا على عدم الاصابة في الكل اوفي البعض فيقول لو كان الانسان يصل بنظره الحكيم الى الحق المبين الذي يحصل له به ثقة اليقين لما اختلف النظار من العلماء ولا استمر الخلاف بين الحكماء الذين قيل فيهم ان مطلوبهم الحق لعينه في علم الموجودات لا لاغراض مختلفة تختلف بحسبها مذاهبهم في مطالبهم فدعا هذا الفكر وامثاله اهل النظر من العلماء والمتعلمين الى طلب ما لأجله يصل الى علم الحق ومعرفة من الطالبين من يصل ويضل عنه من يضل ويقصر من يقصر ويصيب فيه من يصيب ويخطئ فيه من يخطئ فقالوا في ذلك اقوالا متفرقة مبددة فيما بين اقوالهم في علومهم فهذبها الانظار واتمها الافكار حتى كتب ارسطو في ذلك الكتاب الذي سماه بعلم المنطق في عدة اجزاء ضمن كل جزء منها فنا من فنون الانحاء التعليمية الفكرية النظرية فيما يتصوره الانسان ويصدق به فكان هذا الكتاب في هذا المطلوب اكل ولاغراض المقصودة فيه احوى من جميع ما نقل اليها عن القدماء في فنه ودل كلامه فيه على ان غرضه المقصود منه ذكر الاسباب التي اوجبت لاهل النظر في نظرهم ما اوجبت من اختلافهم في مذاهبهم وعلومهم حتى وصل منهم من وصل الى الصواب ووقع من وقع الى الخطأ وبما ذا يوصل الى ذلك ويتجنب هذا وعلى ان موضوعه الذي



يتصرف فيه المنطقي هو ما به يتوصل الى معرفة المجهولات والعلم بها وهو المعاني السابقة الى اذهان الناس قبل نظرهم فيما يرومون تحصيله من المعارف والعلوم الاكتسابية فانه يستعملها في ذلك بتصرفه فيها تصرفا يكسبها صوراً تأليفية كما نذكرها .

ولذلك يقول ان كل تعليم وتعلم ذهني فبعلم سابق وعلى ان مطالبه هي انه كيف يتوصل الانسان بالمعرفة والعلم السابقين الى تحصيل المعرفة والعلم المكتسبين بالطلب وعلى اى وجه يكون ذلك وعلى ان غايته افادة ما يتوصل به الانسان الى اكتساب المعارف والعلوم المجهولة ومعرفة الحق فيها من الباطل والصدق مما يقال فيها من الكذب .

وقال قوم ان موضوع المنطق الالفاظ من حيث تدل على المعاني وما اصابوا فان ذلك هو علم اللغات - وغرض المنطق ومنفعته بحسب ما قيل يدلان على ان المنطقي لا مدخل للالفاظ في علمه الا بالعرض كدخولها في سائر العلوم والصنائع للفاوضة فيها وهو يتصرف بذهنه في تعرف المجهولات من المعارف والعلوم المطلوبة بالمعارف والعلوم التي سبقت الى ذهنه من غير حاجة الى الالفاظ وان دخلت الالفاظ في اجزاء من هذا العلم فدخولها في غرضه بالعرض لا بالذات كما ستعلمه من الجدل والخطابة والسفسطة والشعر التي ظن هؤلاء ان حكم الباقي مثل حكمها واذا كان كذلك فان (١) المقصود بالذات المعاني (٢) والالفاظ بالعرض ومن اجلها ودخول الالفاظ في خطاب الحاضرين من حيث تدل على المعاني كدخول الكتابة في خطاب الغائبين من حيث تدل على الالفاظ وكما انه لا يلزم ان تكون الكتابة موضوع علم المنطق لانه قد ضمن الكتب كذلك لا يلزم ان تكون الالفاظ موضوعاً له لانه ينطق به ويفاوض فيه بها وانما الذي غلط في هذا الموضع هو ما اتفق من الغناء عن الكتابة باللفظ ولم يتفق الغناء عن اللفظ بغيره .

(١) لا - فالمقصود (٢) زاد قط - (ايضا) -



فقد تحصل مما قيل ان منفعة هذا العلم هي هداية الالذهان الى حقائق المعارف والعلوم وردها عن الزيغ والزلل فيها .

وغرضه معرفة ما به تكون الهداية والرد وكيف يكونان به .

وموضوعه ما به يتوصل الى الهداية والرد المذكورين من المعارف والعلوم السابقة الى الالذهان من حيث يتوصل بها الى ذلك ومطلوباته هي القوانين التي تستفاد بها المعارف والعلوم المكتسبة من جهة المعارف والعلوم السابقة الى الالذهان فهو قانون الهداية النظرية التي تكون بسابق المعارف والعلوم الى ما يكتسب بها منها .

واقول ان النفوس الانسانية مختلفة في طباعها وغرائزها وان الهداية النظرية في العلوم منها اولية ومنها تعليمية والاولية هي الحكمة الغريزية التي هي موجودة بالفطرة لنفوس دون غيرها والتعليمية هي القوانين الصادرة عن تلك الفطرة المنسوخة منها يتعلمها فاقد الحكمة الغريزية من واجدها والواجدون لها على قسمين واجد على فطرته الاولى وغريزته الطاهرة مما يدنسها وواجد تدنس فطرته بما طرأ عليها من عادات وتعاليم أخرى. والاول هو القدوة لنفسه ولغيره والثاني يحتاج الى الاول حتى يقابل غريزته بغريزته مقابلة النسخة بالام فيصلحها بها. والفاقدون على قسمين قابل وغير قابل واقابل هو الذي تعدم في فطرته الحكمة الغريزية وضدها المانع عن تعلمها فيهدى بالتعلم ويستفيد منه بقدر ما يتعلم من القوانين المنسوخة من الغريزة الاولى اذ لا مانع لها .

وغير القابل هو الذي يوجد فيه مع عدم الحكمة الغريزية غريزة هي ضدها فتكون خارجة بالطبع عن الغريزة الاولى مبائة لها في احكامها ومذاهبها وهي التي لا تستفيد العلم ولا تقبل الهدى لمانع من طبيعها وغريزتها .

وعلم المنطق يستغنى عنه الأول ولا ينتفع به الآخر ومنفعة الثاني به اكثر من منفعة الثالث لكون هذا مطبوعا وهذا مكلفا ولكل تعليم وتعلم ضرورة الى الالفاظ من جهة مفاضة العلم للتعلم على طريق العموم وهي موجودة فيما تلقنه الناس



ونشأ على تعلمه من اللغات وعلى طريق الخصوص في علم علم من جهة الفاظ يختص وضعها وعرفها بذلك العلم فنذكر الآن من ذلك ما يختص بعلم المنطق وتقدمه على ما نبتدى به منه .

## الفصل الثاني

في نسبة الالفاظ الى معانيها ومفهوماتها واختلاف اوضاعها ودلالاتها كل لفظ يجري بين الناس في مفاوضاتهم ومجاوراتهم فله معنى في ذهن قائله هو الذي دل به عليه ومفهوم في ذهن سامعه هو الذي يستدل به عليه وقد يدل اللفظ عند السامع على معناه المقصود عند القائل كما يفهم الحيوان الناطق من لفظة الانسان ويسمى ذلك دلالة المطابقة وقد يدل على معنى هو في صمته ومن جملة كما تدل لفظة الانسان على الحيوان او على الناطق فان في دلالتها عليه دلالة على كل واحد منها وتسمى دلالة التضمن ويفهم منه ايضا معنى ليس هو المعنى المقصود ولا من جملة لكنه لا زم له ومقارن غير منفك عنه وتسمى دلالة التزام كما تدل لفظة المتحرك على معنى المحرك والسقف على الحائط فان المتحرك لا ينفك عن محرك وان لم يكن هو المحرك ولا مفهوم المحرك جزء من مفهومه والسقف لا ينفك عن الحائط وان لم يكن الحائط هو ولا جزؤه ولو جعلت دلتين مطابقة وهي الاولى والآخران مجتمعان في الالتزام والاول منها يخص اذا خص بالزام التضمن والثاني بالزام الاستتباع فان الجزء انما يفهم لزوما لفهم الكل لكان صوابا ايضا .

والاسماء قد تشترك المسميات بها في المسموع منها والمفهوم كاشتراك القرس والانسان في الحيوان وزيد وعمر وفي الانسان وتسمى متواطئة وقد تختلف فيها كاختلاف زيد وعمر وفي مسموعهما ومفهومهما بل كالانسان والحجر والحيوان والشجر وتسمى متباينة .

وقد تشترك في احدها اما في المسموع دون المفهوم كاشتراك هذا الشخص وهذا الشخص في اسم زيد والبصر وينبوع الماء في اسم العين وتسمى مشتركة



ومتفقة .

واما في المفهوم دون المسموع كاشتراك العقار والحجر والبشر والانسان وتسمى مترادفة .

وقد يدل باللفظ الواحد على موجود واحد بمفهومات كثيرة باوضاع مختلفة بمفهوم مفهوم كما يقال لحيوان ما انه متحرك تارة بمفهوم حركة النمو والذبول وهو زيادة كميته او نقصانها وتارة بمفهوم حركة الاستحالة وذلك باشتداد كميته كلونه او حرارته (١) وضعفها وتارة بمفهوم حركة النقلة في مكانه ويكون ذلك اللفظ في دلالة على ذلك الواحد من المسميات اسما مشتركا لاتحاده في المسموع وتكثره في المفهوم .

وقد يدل باللفظ الواحد على مفهومات كثيرة في الوجود الواحد بوضع واحد ع-لى سبيل التركيب كما يدل بالابيض على البياض وعلى حامله وبالممكن ع-لى المكان وساكنه وبالابيضاض على البياض وتجده في نفسه وبالبيض على البياض وتجده لحامله وبقولنا تحرك ويتحرك على الحركة وهو وصفها وزمانها المعين واللغات في هذا سبيل الى التوسع والزيادة وايضا اصطلاح ع-لى تسمية كل صنف منها باسم يعرف به كما اصطلاح ع-لى ان يقال لما جرى مجرى الابيض والمتحرك اسم مشتق وهو الدال على موصوف بصفته ولما جرى مجرى المكي والمدني والهاشمي والعاوي اسم منسوب ونسبي وهو الدال على منسوب الى شيء بذلك الشيء الذي هو منسوب اليه وعلى نسبته اليه ولما جرى مجرى تحرك ويتحرك فعل وكلمة وهو الدال على صفة الموصوف غير معين في زمن معين من ماض او مستقبل ولما خالف ذلك في ان لا يدل مع الدلالة على الموضوع على زمانه من سائر الالفاظ اسم كزيد وعمر والاسان والفرس ولما جرى مجرى الابيضاض اسم هو مصدر لان منه تبنى الافعال التي هي الكلم كقولنا ابيض ويبيض ابيضاضا وهو الدال على امر ما ووجود زماي هو فيه غير قار على حديقف الموجود منه عنده .



وكل ما يقال في المحاورات اللفظية من الالفاظ فاما ان يكون لفظا مفردا وهو الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء مدلوله كقولنا زيد او الانسان واما ان يكون مؤلفا وهو الذي يراد باجزائه دلالة على جزء ما يراد بكلمة كقولنا زيد كاتب او الانسان حيوان ومن اللفظ المفرد ما دلالة دلالة تامة وهو كل لفظ يكون السؤال عنه والجواب به (١) مستقلا بمفهومه في دلالة وتلك هي الاسماء والافعال اعني الكلم كقولنا زيد وعمر وفعل ويفعل فانه لو سأل سائل وقال من هذا كان الجواب بانه زيد او عمر وجوابا مستقلا بمفهومه في دلالة وكذلك لو قال ما الذي فعل فقال قام او مشى او ما الذي يفعل ففعل ففعل يقوم او يمشى لكان الجواب بكل واحد من هذه جوابا مستقلا بمفهومه في دلالة .

ومنه ما دلالة غير تامة وهو كل لفظ يكون السؤال عنه والجواب به غير مستقل بمفهومه في دلالة كقولنا في والى ومن وعلى فانه لا يقال لا ما في ولا ما على كما يقال ما هذا وما الانسان وما فعل ولا من في ولا من على كما يقال من زيد او من الانسان ولو سأل سائل فقال من هذا او ما الذي فعل او يفعل او ما الذي عرض له او كيف هو كان الجواب بانه من او الى او في او على جوابا مستقلا (٢) بمفهومه في دلالة وهذه وامثاله تسمى ادوات وحروفا لا يتلفظ بها في المحاوراة الامع غيرها .

والاسماء فمنها بسيطة وهي التي لا يكون في مسموعها تركيب يرجع الى تركيب المفهوم كزيد والانسان والحجر ومنها مركبة وهي التي يكون في مسموعها تركيب يرجع الى تركيب المفهوم كصاحب الدار ورئيس المدينة بل وكالابيض والاسود وسائر الاسماء المشتقة والمنسوبة والمصادر فان في سائرهما تركيبا بهذا المعنى على ما قيل ولا شك ان الفرق بين التركيب والتأليف في الالفاظ مفهوم مما قيل فليس صاحب الدار لفظا مؤلفا وان كان لمسموعه اجزاء يتلفظ بكل منها على انفراد فليست هي دالة على اجزاء من مفهومه المدلول به عليه فليس (٣) الدار احد جزئي مفهومه الذي هو صاحب الدار ولا هو دال عليها بقصد متوجه اليها وانما صاحب الدار

(١) منه - لا (٢) كذا - في قط ولا - وفي - كو - غير مستقل وهو الصواب - ح

(٣) لا - مفهوم الدار



انسان له صفة نسبة ( ١ ) الى شيء هو الدار يدل عليه بها وعليها بالدار وامثال هذه  
مفهومة عند من تأمل قليلا ويتثبت في تأمله لا كمن فهم التركيب تأليفا ورد على  
ارسطوطاليس في قوله بان عبدالله وعبد شمس من المركبات بان بينهما ليسا من  
المؤلفات واتعب نفسه في ما لا اختلاف فيه وهو انها ليسا من المؤلفات وذلك لم يقل  
وانما قيل انه مركب وذلك غير مردود وايضا فان ارسطوطاليس قال ذلك في  
الاسماء دون غيرها لان هذا التركيب انما يكون في الاسماء ولا يكون في الكلم  
ولا في الحروف فان الاسم يركب من اسمين كعبدالله و(عبد شمس - ٢) ومن اسم وكلمة  
مثل تأبط شرا ولا تتركب الكلمة من كلمتين ولا من اسم وكلمة وكذلك الحرف  
ولا في لغة من اللغات واما التأليف فانه يكون في جميعها بل بين جميعها ومن قال ان  
عبدالله لفظ مؤلف فقد جعله الفاظا لا لفظا فان التأليف انما يكون بين اشياء ولا يلزم  
منه الاتحاد واما التركيب فانه يكون للتحديد من اشياء ولا يليق ان يقال لفظ  
مؤلف بل مركبة وانما يقال الفاظ مؤلفة ولفظ مؤلف لان اللفظ اسم الجنس لا يمنع  
قوله على واحد ولا على كثير فاللفظ المؤلف ويعرف بالقول فانه ما تأليفه تأليف  
يشتمل عليه في المفهوم وحده يصح ان يدل عليها بلفظة واحدة في المسموع  
كقولنا الحيوان الناطق المائت فان هذا يشتمل عليه في المفهوم وحده هي  
الانسانية ويدل عليها بلفظة واحدة وهي قولنا انسان ومنه ما ليس كذلك كقولنا  
الانسان حيوان فانه لا اتحاد له في مفهومه ولا في مسموعه .

وقيل ان كل محاورة لفظية نهى لغرض هو اما طلب من القائل او اعطاء والطلب  
على ما صنف اما طلب قول واما طلب فعل غير القول وطلب القول يسمى مسألة  
واستعلاما وطلب الفعل فهو كالامر والالتماس والتضرع والاعطاء باللفظ هو  
الاعلام والاخبار كقولنا ان زيدا حيوان والانسان ناطق ويلزمه ان يكون  
صادقا او كاذبا وذلك مما لا يلزم اللفظ المفرد ولما في قوته من المؤلف فان القائل  
انسان او حيوان ناطق ما ثبت ما لم يضاف اليه غيره اضمارا او تصريحاً لم يصدق  
ولم يكذب وكل لفظ يلزمه الصدق والكذب فهو مؤلف ويسمى خبرا وتولا



جاز ما فهذه اصناف ما يدخل في المحاورات من الالفاظ المؤلفة وهي المسماة اقوالا وما لم تتضمنه هذه القسمة من اللفظ المؤلف كالا لفاظ المقولة للتمنى كقول قائل باليتنى عالم وللتعجب كقوله ما احسن هذا فليس يدخل منها في المحاورات والمفاهيم والامام كان المقصود به عند القائل الاخبار وان لم يكن في صيغته الظاهرية ودلالته الاولى كذلك ففي هذا القدر كفاية بحسب ما يقتضيه هذا الموضع من الكلام في الالفاظ .

## الفصل الثالث

في المناسبة بين موجودات الالفاظ ومتصورات الالفاظ

ولان الانسان في مبدأ نظره قد لا يشعر بفرق فيما يدركه بين متصورات ذهنه وبين موجودات الالفاظ فلذلك تكون الالفاظ لها عنده مشتركة ودلالته عليها بالالفاظ دلالة واحدة حتى يسمى خيال زيد زيدا او صورة الانسان انسانا والالفاظ بالحقيقة عند كل مسم انما هي لمتصورات ذهنه وبوساطتها هي عند موجودات حتى انه لو رأى فرسا من بعيد فلم يتحققه ولم يتمثل في ذهنه منه حقيقة صورته بل غلط فيه فظنه حمارا لقد كان يسميه بحسب ما تصور في ذهنه لا بالاسم الموضوع لحقيقته وكذلك اذا تمثل في ذهنه من الكثيرين صورة واحدة سماهم باسم واحد كما يسمى كل واحد من زيد وعمر ووخالد انسانا وكل واحد من الفرس والانسان حيوانا .

فاذا قيل ان كذا هو كذا مثل ان زيدا هو انسان فقد قيل ان الشيء المسمى بزيد هو الشيء المسمى بانسان بل الشيء الذي معناه في الذهن هو المعنى المسمى بزيد معناه في الذهن المعنى المسمى بانسان والمقول كعنى الانسان يسمى محمولا والمقول عليه كزيد يسمى موضوعا والمقول الذي بمعنى المصدر لا الذي هو لفظ مؤلف يسمى حملا والمعنى المحمول فقد يحمل باسمه ويقال بنفسه حتى يقال ان الموضوع هو المحمول كما يقال ان زيدا هو انسان ويسمى حمل مواطاة لان المحمول هو صورة الموضوع ومعناه وقد يحمل بلفظ مؤلف من اسمه ومن لفظ نسبة

يقال



يقال بها لأنها صورة حالة منسوبة إلى الشيء بأنها له وفيه لا صورة ذاته كما يحمل  
البياض على زيد فيقال زيد ابيض او ذوبياض وناطق او ذونطقي والحمل بالحقيقة  
هو اضافة المعنى المحمول إلى موضوعه واعتباره بقياسه عندا لذهن وذلك ممكن  
لكل شيء بقياس كل شيء اعني ان كل معنى ذهني قد يمكن الذهن اعتباره بقياس  
كلما يقدر موضوعا (فيكون - ١) في اعتباره ممكنا ان يحمل عليه وان لا يحمل من  
حيث هذا متصور ذهني وهذا موضوع اعني مقدر الموضوعية وقد تسمى هذه  
الاضافة والاعتبار التقديري حملا وان كان بالحقيقة جواز الحمل وامكانه عند  
الذهن .

ثم ان التأمل والحكم العقلي ان اخرج هذا الجواز إلى الوجوب اعني ان اوجب  
فيما قد رحمه الحمل بالحقيقة سمي ذلك حملا بالاجاب وذلك هو الحكم بوجود شيء  
لشيء كالكتاب لزيد في قولنا زيد كاتب وان اخرج ذلك الجواز إلى المنع  
اعني ان منع من حمل ما قدر حملة سمي ذلك حملا بالسلب وذلك هو الحكم بالوجود  
شيء شيء كالكتاب لعمر وفي قولنا عمر وليس بكاتب والحمل الحقيقي هو الذي  
بالاجاب واما الذي بالسلب فليس بحمل بل هو بالحقيقة رفع الحمل ومنعه وانما سمي  
حملا بالمجاز من جهة الاضافة المقدرة على ما قيل ومن اجل الجواز الذهني الاول  
فالحمل مقول عليهما باشتراك الاسم لا قولاً بمعنى واحد وكذلك الحمل الايجابي  
اذا قيل على ما يحمل بذاته ولفظه بانه هو كالا نسان على زيد وعلى ما يحمل بنسبة  
واشتقاق لفظ مؤلف من لفظه ولفظ النسبة كالا بيض والا سود على زيد انما  
تقال باشتراك الاسم ايضا لا قولاً بمعنى واحد - فالحمل انما هو قول لفظ بمعناه على  
على الموضوع الواحد وعلى الموضوعات الكثيرة .

وكل لفظ يصح فيه ان يحمل بمعناه الواحد على كثير بن كالا نسان المقول بمفهوه  
على زيد وعمر ويسمى كلياً وكل لفظ لا يصح فيه ان يقال بمفهوه على اكثر  
من واحد كزيد او عمر ويسمى جزئياً فان الدال باللفظة زيد في مفاوضته انما يدل  
بها على ذات زيد الذي هو شخص واحد معين لا على كل مسمى بزيد وذات زيد .



وهويته لا يجوز ان تتصور له ولا نحر غيره والكلية بالحقيقة واولا للمعنى واللفظ من اجاء وكذلك الجزئية .

والكلى فاما ان يقال على ما هو كلى له . معنى مقوم له حتى يكون هو حقيقة كالانسان لزيد او داخل في حقيقته دخول الجزء كالحيوان للانسان ويسمى ذاتيا واما ان لا يكبرن قوله عليه كذلك بل انما يقال بمعنى زائد على هويته عارض لها كالابيض والاسود للفرس والانسان ويسمى عرضيا والذاتى فمنه ما يصلح لان يقال في جواب ما هو كالحيوان لصالح لذلك في جواب السائل عن الانسان والفرس بما هو وانما صلوحه لذلك لان المجيب به يكون قد وفى السائل كمال المعنى الذاتى المشترك لهويتها لا كالحساس الذى لو اجاب به لقد كان انما يدل على بعض الهوية الذاتية المشتركة لهما فانها يشتركان في سائر ما به الحيوان حيوان وذلك هو بالجسم وذى النفس والحساس والمتحرك بالارادة والمغتذى والمجيب بواحد منهما لا يكون قد وفى جواب سائله وكالانسان لزيد وعمر ولا كالمناطق لمثل ذلك ايضا ومنه ما لا يصلح لذلك كما قيل في الحساس والناطق -

والكليات المقولة في جواب ما هو قد يقال اكثر من واحد منها على اشياء واحدة باعيانها وتختلف تلك المقولات بالعموم والخصوص كالجسم والحيوان والانسان المقولة على زيد وعمر ووخالد فان الانسان يقال عليها في جواب ما هو والحيوان ايضا يقال عليها كذلك لكن قولنا اعم فانه يقال عليها مع الفرس والحمار وغيرها والجسم يقال عليها كذلك واعم من قول الحيوان فانه انما يقال عليها مع اصناف النبات والجمادات والاعم منها يقال على الاخص كذلك كالجسم على الحيوان والحيوان على الانسان .

فالكلى الاعم من الكلين المقولين في جواب ما هو يسمى جنسا لذلك الاخص والاختصاص يسمى نوعا له واول كلى يقال على الاشخاص في جواب ما هو يسمى نوعا ايضا لا باعتبار ( ١ ) انه اخص من كلى آخر مقول عليه في جواب ما هو لكن باعتبار قوله كذلك على الاشخاص اولا وبغير واسطة والمقول على انواع



كثيرة في جواب ما هو يسمى جنسا وكان النوع الذي بهذا المعنى اول نوع مقول على الاشخاص هو نوع الانواع كما ان اعم الاجناس اعنى آخر جنس مقول عليها يسمى جنس الاجناس لان هذا النوع اجناسه انواع وهـ هذا الجنس انواعه اجناس ولان ذلك آخر تلك ونوعها وهذا اول هذه وجنسها .

واما الكلى الذي لا يقال في جواب ما هو من الذاتيات فانما لا يقال . لانه لا يوفى حقيقة الهوية المطلوبة في سؤال ما هو لكنه لذاتية لاحالة من متميات الحقيقة وما يدخل في كمال الماهية فهو وان لم يقل في جواب ما هو حتى لا يصلح ان يكون بنفسه الجواب فانه داخل في الجواب فان الناطق وان لم يصلح ان يقال على زيد وعمر ووخالد في جواب ما هو حتى اذا سئل عن احدهم بما هو قيل ناطق فانه يدخل في الجواب حتى يقال حيوان ناطق الا ان الانواع تفضل بخصوصها على عموم اجناسها باختصاص كل منها دون جنسه بواحد منها كاختصاص الانسان دون الحيوان بالناطق والفرس بالصاهل وهى تميز الانواع المشتركة في طبيعة الجنس بعضها عن بعض فيقال لذلك في جواب اى شىء هو اعنى اى شىء هو النوع من جنسه كقولنا في الانسان اى حيوان هو فيقال ناطق والفرس فيقال صاهل فكل ذاتى (١) لا يقال في جواب ما هو فانه يقال في جواب اى شىء هو وذلك ان الذاتى اما ان يكون هو النوع واما ان يكون ما يشتمل عليه يتضمنه النوع لانه يشتمل كما علمت على كل ذاتى وما يشتمل عليه النوع فهو الجنس الذى به شارك غيره من الانواع والفصل الذى به يتميز عن غيره مما يشتركه في الجنس من الانواع والنوع والجنس مقولان كما علمت في جواب ما هو والفصل هو المقول في جواب اى شىء هو فكل ذاتى اما مقول في جواب ما هو واما مقول في جواب اى شىء هو فكل ذاتى هو اما نوع لما هو ذاتى له واما جنس واما فصل . والعرضى ايضا ينقسم الى ما يختص عروضا بنوع دون غيره كاضاحك للانسان دون غيره من الحيوان ويسمى خاصة او عرضا خاصا والى ما يشترك النوع فيه غيره ويسمى عرضا وعرضيا عاما .



وقد تحصل من ذلك ان كل كلي فاما ان يكون ذاتيا لما هو كلي له واما عرضيا وكل ذاتي فاما مقول في جواب ما هو لا هو ذاتي له واما غير مقول والمقول في جواب ما هو اما الاعم وهو الجنس لما هو اخص منه مما هو مقول عليه كذلك واما الاخص وهو النوع لجنسه اعني لما هو مقول عليه كذلك واما ما لا يقال وهو الفصل الذي يتميز به الاخص مما يقال في جواب ما هو ويتخصص عن عموم الاعم والعرضي فاما الاعم من الكلي الذي هو عرضي له ويسمى عرضيا عاما واما الذي يختص به ولا يكون لغيره وهو الخاصة فكل كلي لما هو كلي له هو اما نوع واما جنس واما فصل واما خاصة واما عرض عام وليس وصف كلي سوى هذه الخمس .

وقد يقسم العرضي بحسب عرض متعلمه الى ما يعرض للشيء من ذاته وهو له بذاته كالنور للشمس والثقل للارض والخفة للنار وتسمى اعراضا ذاتية (١) لانها عرضت للشيء بذاته ومن ذاته فيكون هذا مفهوما ثانيا للذاتي وزيادة قريبة في الاصطلاح وهي قواني عرض ذاتي لا ذاتيا مطلقا ولا وصفا ذاتيا والى ما يعرض له من غيره وهو له بغيره لابذاته ولامن ذاته كالنور للقمر والحرارة للاء الحار فان النور للقمر لامن ذاته لكن من الشمس والحرارة للاء الحار لامن ذاته بل من النار او الشمس ويسمى امثالها لواحق خارجية (٢) وعوارض غريبة .

## الفصل الرابع

في تعريف هذه الكليات الخمس بالاقاويل المعرفة

(وهي الحدود والرسوم - ٣) واشباع الكلام فيها

اما الجنس فيعرف بانه المحمول الاعم من محولين مقولين في جواب ما هو او بانه المقول في جواب ما هو على كليات تختلف باوصاف ذاتية واما النوع فبانه المحمول

(١) في هاش قط - الذاتي اما الماخوذ في حد الشيء وهو ما قيل اولا او ما يؤخذ

الشيء في حده وهو هذا الاخير كالقطعة يؤخذ الانف في حدها فيقال تقدير الانف

(٢) كو - خارجة (٣) ليس في كولا -



الاخص من محولين مقولين في جواب ما هو او بانه واحد من كليات يعمها جنس واحد ثم لفظة النوع تقال على معنى آخر وهو كل معقول لا تماز أحاده بأوصاف ذاتية ويعرف بانه المقول على كثيرين لا تختلف أوصافهم الذاتية في جواب ما هو فيكون المقول في جواب ما هو اما الاعم وهو الجنس واما الاخص وهو النوع وايضا اما المقول على مختلفين بالأوصاف الذاتية وهو الجنس واما على ما لا يختلف أوصافهم الذاتية وهو النوع فيكون للنوع مفهومان أحدهما بالاضافة الى ما فوقه وهو الجنس والآخر لا تعتبر فيه اضافته الى ما فوقه بل الى ماتحته وهي اشخاصه التي لا تختلف بالأوصاف الذاتية والاول قديعود باعتبار ما تحته جنسا اذ تكون تحته انواع تختلف أوصافها الذاتية فيكون نوعا وجنسا اما نوعيته بقياسه الى ما فوقه وهو الجنس واما جنسيته بقياسه الى ماتحته وهي الانواع فهو نوع بالجنس وجنس لأنواع والآخر لا يكون الأنواع فقط اذ نوعيته كانت بقياس ما تحته وقد يتفق المعنيان في طبيعة واحدة كالفرس مثلا الذي هو نوع بالاضافة الى جنسه وهو الحيوان ونوع ايضا باضافته الى اشخاصه اذ لا يختلف بأوصاف ذاتية وقد لا يتفقان في طبيعة اخرى كالحيوان الذي هو نوع بقياسه الى ما فوقه وهو ذو النفس ولا يكون نوعا بقياسه الى ماتحته اذ هي انواع وتختلف بأوصاف ذاتية وكذلك قد يجوز ان يكون نوعا بهذا المعنى الثاني ولا يكون نوعا مضافا وان كان على الاكثر لا يكون نوعا بالمعنى الثاني الا وهو نوع بالمعنى المضاف الا ان ذلك باعتبار الموجودات والنظر ههنا باعتبار التصور والعقل سواء اتفق في الموجودات (١) ولم يتفق واذا اتفق لهذا النوع الثاني ان يكون له نوعية بالمعنى المضاف سمي نوع الأنواع ونوعا اخيرا وذلك ان الجنس قد يكون فوقه جنس كما قيل واذا انتهى الارتقاء في مرتبة العموم الى الجنس الذي لا يكون معموما من غيره سمي جنس الاجناس وكذلك النوع اذا كان نوعا بالجنس يعمه وغيره فقد يكون ايضا جنسا بقياس ما تحته كما قيل واذا انتهى الى النوع الذي لا انواع اخرى تحته سمي نوع الأنواع وليس يلزم في هذا النوع



الاخير ان تكون تحته اشخاص لاحالة متكررة في الوجود فانه قد قيل ان لا نعبر فيما (نقده - ١) الآن الوجود وان الكلى بحسب هذا الوضع يكون كليا وان لم يكن منه في الوجود واحد ولا كثير وذلك انه وضع في تعريفه انه اللفظ الذي يصح فيه ان يحمل بمعناه الواحد - على كثيرين مكان شرطه الصحة والحوال الوجود والحصول واما في الوجود فقد يكون منه واحد لا غير كالمشمس ويكون معنى الشمس ولفظها معنى ولفظا كليا لانه يصح قولها على كثيرين ولا يمتنع اذ لو وجد شموس كثيرة لسمى كل واحد منها بذلك الاسم معينا (٢) به ذلك المعنى فالمانع انه لم يوجد لا ان القول لم يصح كزيد الذي لم يصح قوله بمعناه على كثرة كما قيل وقد لا يكون منه في الوجود ولا واحد ايضا ككثير من الصور الذهنية التي لم يوجد منها في الوجود واحد ولا كثير ولا يوجد كجبل من ذهب وانسان طيار فان الانسان الطيار كلى ايضا لانه لو وجد منه كثرة لقيل لفظه بمعناه على كل واحد منها ولم يكن في الذهن ممتنعا كاللفظ الجزئي ومعناه وقد لا يكون واحد ولا كثير ولكن يجوز ان يوجد كائط من ذهب وبيت من نحاس وكثير من تراكيب الاشكال والالوان في المواد الممكنة وقد يكون في الوجود منه كثير كاشخاص الناس فعلى هذا يجب ان يعلم معنى الكلى في جميع اصنافه ويعلم ايضا ان اعتبارات الكليات اعتبارات اضافية بقياس ما هي كليات له فالجنس جنس لما هو له جنس وليس جنسا لكل شئ بل قد يكون لغير ذلك نوعا كما علمت ويكون لاشياء عرضا كاللون فانه جنس للبياض والسواد وعرض للحيوان وخاصة للجسم وكذلك في غيره على هذا النحو .

واما الفصل فانه يعرف بانه الكلى الذاتي المقول في جواب ايما هو او اي شئ هو او بانه الذاتي الذي به يختلف الانواع التي جنسها واحد واذ الفصل فصل للنوع والنوع فقد يكون جنسا وقد لا يكون فكذلك الفصل يكون للاجناس التي لها اجناس لكنه انما هو لها من حيث هي انواع لا من حيث هي اجناس فهو لا

(١) كقولنا - نقده (٢) كذا في لا وكو - وفي قط . همل ولعله معنيا - ح .



محالة للنوع المضاف وذاتي له من حيث هو نوع سواء كان جنسا او لم يكن -  
واما النوع الذي بالمعنى الآخر فليس الفصل بذاتي له ولا هو له لاحالة في الاعتبار  
العقلي سواء اتفق كذلك في الوجود او لم يتفق فان معقوليته تتم بان ما هو كلي  
له لا يختلف باوصاف ذاتية سواء كان له جنس او لم يكن واذا لم يلزم ان يكون  
له جنس فلا يلزم ان يكون له فصل فان العقل لا يلزم ان يكون فوق كل عام  
آخرا عم منه ولا يمنع ان يكون عام هو اول لا عام فوقة وليس تحته في مرتبة  
الخصوص سوى الاشخاص فقط ولا يغلط في ذلك اعتبار الوجود وايضا فان الفصل  
انما هو فصل للشيء الذي هو له بالقياس الى ما ليس هو له اذ يقع به التمييز والخلاف  
بين ما هو له وبين ما ليس هو له سواء كان ذلك الشيء الذي ليس هو له كل شيء حتى  
يكون تميزه عن جميع الاشياء كالضاحك للانسان او كالحراق للنار او كان ذلك الذي  
ليس هو له انما هو له لبعض الاشياء كالبياض للفقنس (١) دون الغراب وسواء كان  
ذاتيا لما هو له او عرضيا ولكن المقصود فيما وضع ههنا هو الذاتي دون العرضي ولكن  
ليس من شرطه ان يكون فصلا بالقياس الى كل شيء وعلى الاطلاق بحسب ما وضع  
ههنا بل المعنى النوعي يتميز عن كل شيء ولا يمتنع ان يكون تميزه عن بعض الاشياء  
بجنسه وعن بعضها بفصله ويتم تميزه الذي على الاطلاق بجنسه وفصله جميعا اذ ليس  
ما قيل من ان الجنس لا يميز ولا يدخل في جواب الالى على وجهه فانه لو فرض فرضا  
الى ما يتحقق الحال فيه في الوجود الذي لا يعتبره ههنا ان الانسان ناطق وهو مع  
ذلك حيوان اى معتد نام حساس والملك ناطق لكن ليس بحيوان لانه ليس بمعتد  
ولانام ثم الانسان حيوان ناطق والفرس حيوان ليس بناطق والحيوان جنس  
لها اعنى الفرس والانسان والناطق فصلهما يميز احدهما عن الآخر بانه لاحدهما وليس  
لآخر حتى كان الانسان يشارك الفرس بجنسه الذي هو الحيوان ويتميز عنه بفصله  
الذي هو الناطق ويشارك الملك بفصله الذي هو الناطق وينفصل عنه بجنسه الذي

(١) كذا في جميع الاصول هنا وفيما يأتي وصوابه الفقنس كعملس وهو طائر

عظيم لتقاده اربعون ثقباه حياة الحيوان وتاج ح .



هو الحيوان لقد كان مما لا وجه لرد مثله الا ان يسمى الذائق المشترك فيه من حيث هو مشترك فيه جنسا والذائق المميز من حيث يميز فصلا حتى يكون الناطق جنسا للانسان والمملك يقال عليهما في جواب ما هو لانه ذاتي مشترك لهما والحيوان فصلا يميز احدهما عن الآخر فلا يتناقض القول فيه ويستمر ان يقال الجنس في جواب ما هو والفصل في جواب اى شئ هو واياها هو ولا يكون الفصل من حيث هو فصل جنسا ولا الجنس من حيث هو جنس فصلا لانه حيث يقال في جواب اى شئ ويميز احد شيئين عن آخر لا يكون جنسا لهما وحيث يكون ذاتيا مشتركا لشيئين لا يكون فصلا ذاتيا يميزا لاحدهما عن الآخر وذلك جائز لمن عناه وقد قال ذلك قوم .

وطول بعض اهل النظر في مناقضاتهم ولو واطاهم على وضعهم وفهم قصدهم لاستراح من اشكال عرض له في غيره لما اراد ان يميز القول في جواب ما هو عن القول في جواب اى شئ هو ولم يتأت له ذلك ولم يستمر اذ كان انما يستمر بحسب الاضافة وعلى هذا الوضع ولا يستمر مع رده ثم انه ضمن تبين ان الفصل الذائق لا يكون الا لنوع واحد ولا يشترك فيه نوعان ولم يفعل ذلك ولا يفعله واوبين لكان بيانه بحسب ما في الوجود وههنا لا يعتبر الوجود وانما يعتبر التصور وذلك بحسب ما وضع غير ممتنع في التصور لان كل واحد من الجنس والفصل وصف ذاتي لما هو له وكما لم يمتنع بل صح اقتران طبيعة الجنس بطبيعة فصل آخر ليحدث منهما نوع كذلك لا يمتنع بل يصح ان تقترن طبيعة هذا الفصل بطبيعة جنس آخر ليحدث منهما نوع آخر وسيأتى بعد هذا كلام مستوفى في الفصول يعلم منه الحقيقة في ذلك وغيره ويعلم ما في اغفاله .

وقوم يسمون الفصل خاصة ولكن لا باعتبار فصله وتميزه ويسمون الخاصة فصلا باعتبار تميزها لكن يجعلون ذلك خاصة ذاتية وهذه فصلا عرضيا والحق ان كلامهما فصل وخاصة لكن فصل ذاتي وخاصة ذاتية وفصل عرضي وخاصة عرضية فان هذا يخص ويفصل وهذه تخص وتفصل ولا فرق بينهما الا بالذاتية والعرضية



والعرضية .

واما الخاصة فانها تعرف بانها الكلى العرضى المقول على كلى واحد وقد وضعت ههنا كذلك والافهى خاصة باعتبار كونها لواحد سواء كانت ذاتية او عرضية سواء كانت لواحد شخصى كالكون لامن اب وام لآدم او لواحد كلى كالضحك للانسان والتنفس للحيوان سواء كان ذلك الكلى نوعا خيرا او جنسا عاليا او متوسطا سواء خصه على الاطلاق كالضحك (١) للانسان او بالقياس الى بعض الاشياء مما ليست له كذى الرجلين للانسان بالقياس الى كل حيوان ماش لا بالقياس الى الطائر وفى هذا الموضع ايضا لا يعتبر فيها كونها فى كل وقت لما هى خاصة له كباذى البشرية للانسان او كونها له وتصادون غيره كالشيب والشباب والمرد والحية ولا كونها لجميع جزئيات ذلك الكلى كالضحك للانسان او لبعضها دون بعض كالنبوة (١) لبعض اشخاص الناس .

واما العرض العام فانه يعرف بانه الكلى العرضى المقول على اكثر من نوع واحد وقد يمثل على الجنس بالحيوان للانسان والفرس وعلى النوع المضاف الى الجنس به كذى النفس وبالنسبة للحيوان وعلى النوع الاخير بالانسان لاشخاصه اذ كان اشخاص الناس لا يختلفون عندهم باوصاف ذاتية وعلى الفصل بالناطق والنطق للانسان وعلى الخاصة بالضحك والضحك للانسان وعلى العرض العام بالابيض والبياض للانسان .

وانكر بعض اهل النظر على من تمثل على ذلك بالبياض وقال ذلك عرض وهذا وصف عرضى وذلك لا يحمل على الاشياء بانها هو فانه لا يقال الانسان بياض ويقال ابيض وهذا يحمل فانه يقال الانسان ابيض واسود واكبر ذلك كل الاكبار وقال البياض عرض والابيض عرضى والعرضى قد يكون جوهر ا كالابيض فانه يقال على الجوهر الذى هو الانسان بانه هو والعرض لا يكون جوهر ا واعتبار ذلك من لطائف الانظار وذلك ان القائل الانسان ابيض فوق قوله موقع قول من قال ان الانسان ذو بياض او الانسان له بياض وليس نظيره فى الحمل الانسان

جسم فان الجسم يحمل على الانسان بذاته والبياض يضاف اليه بنسبته واذا قيل ابيض فمعناه ذو بياض والبياض بالحقيقة هو المحمول ولفظة ذو ومعناها النسبة التي بها الحمل وجعل بدل اللفظتين لفظة واحدة تدل عليهما بطريق التركيب كما قيل اولا من احوال الاسماء المشتقة فالمحمول بالحقيقة هو البياض والابيض فهو افظ يدل على المحمول والنسبة التي بها الحمل فلفظة ابيض لا تدل على معنى واحد يحمل بل تدل على المحمول وما به الحمل وهو حرف النسبة لا غير ذلك فمن تمثل على هذا المحمول بالبياض للانسان لم يخطيء ولا فرق بين الابيض وذى البياض الا في اللفظ المسموع لا في المعنى المفهوم والمحمول فيهما هو البياض لا غير والابيض ليس مفهومه شيئا هو جوهر بل مفهومه عرض ونسبة له لكنها الى جوهر وليس كل منسوب الى جوهر جوهر فلتفهم هذه الدقيقة .

واما ان العرضي لا يلزم ان يكون ابدا عرضيا فهو حق لان الجوهر للعرض عرضي كما ان العرض للجوهر عرضي والمال عرضي لذى المال وهو جوهر ايضا لكن ليس كل عرضي وصفا لما هو عرضي له فان العرض لا يوصف بالجوهر فلا يقال بياض ذو جسم وان كان الجوهر يوصف بالجوهر ويشترك له منه الاسم فيقال رجل ذو مال ومتمول وذو اولاد (١) .

## الفصل الخامس

في تتبع ما قيل في الاوصاف الذاتية

والعرضية وتحقيق الفصول المقومة للانواع

قد وضع بعض المتميزين من اهل النظر في كتبه في المنطق مفهوم لفظ الذاتي والعرضي المقابل له وقال الذاتي هو الوصف الذي اذا فهمته واطرته ببالك ثم فهمت الموصوف به واطرته ببالك مع لم يمكنك ان ترفع الوصف عن الموصوف به حتى تستثبت في ذهنك الموصوف مجردا عن ذلك الوصف لا ولا تجدا مكان تصور الموصوف الا بعد تقدك بتصور الوصف له بل تجد رفع الوصف يقتضي رفع الموصوف كالحيوان للانسان والشكل للثلاث وكل ما لم تكن هذه حاله فهو (١) لا - والدا .

عرضي



عرضي سواء كان ملازماً للشيء، حتى لا يرتفع عنه تصوراً ولا وجوداً كسواء الزوايا لثمتين في المثلث أو لازماً في الوجود دون التصور كالسواد لشخص خلق لو ناله بعد أن لا يكون تصوره واجب التقدم على التصور الموصوف ورفعه واجب التقدم على رفعه فإنه لو كان وصف لا يرتفع حتى يرتفع الموصوف وليس تقديم رفعه يستتبع رفع الموصوف لقد كان يكون عرضياً كالزوج للثنين .

ثم قال في موضع آخر أن الذاتي هو الذي تقوم ذات الموصوف به كالشكل للثلث بل وكالحيوان والناطق كل منهما للإنسان ثم صنف الكليات الذاتية إلى الأجناس والأنواع والفصول ثم اعترض على نفسه فيما ذهب إليه من هذا الوضع فقال ما هذا معناه إذا كانت الألفاظ الذاتية هي الأجناس والأنواع والفصول وفهوم الذات إنما هو معنى نسبي والمنسوب إنما ينتسب إلى غيره لا إلى ذاته وذاتية كل واحد من الجنس والفصل إذا فهمت بالقياس إلى النوع حتى يكون كل واحد منهما ذاتياً للنوع فذاتية النوع تفهم بالقياس إلى ما إذا كان النوع ليس ذاتياً لهما ولا أحدهما أعني لا للجنس ولا للفصل فإن فهمت ذاتيته بالقياس إلى الأشخاص حتى يفهم الإنسان ذاتياً لزيد فلا يخلوا ما إن يكون الإنسان ذاتياً لزيد من حيث هو إنسان فالإنسان ذاتي لنفسه أو ذاتياً له من حيث هو زيد المتشخص بأعراضه وخواصه التي لا يكون ذلك الشخص إلا بها فتكون ( أيضاً - ١ ) تلك الخواص والأعراض ذاتية كالإنسانية له في أنه لا يكون ذلك الشخص إلا بها ولا يكون كمال أهيته المسؤول عنها من حيث هو ذلك الشخص لما هو بإنسانيته فلا يكون قوله عليه في جواب ما هو موافياً من حيث هو ذلك الشخص وإن كان من حيث الإنسانية موافياً فتجربى له حيث أن الإنسانية مجرى الجنس وتجربى الأعراض والخواص له مجرى الفصول فحينئذ لا يوجد النوع الذي به يوفى جواب السؤال الخاص عن الماهية حتى يكون ذاتياً فهذا محصول الشك على تمامه .

ثم عاد بعد ذلك بحل اعتراضه فقال إن لفظ الذاتي وإن كان بحسب الاصطلاح اللغوي يفهم على ما قلنا من المفهوم النسبي فلسنا نذهب فيه بحسب هذا الاصطلاح

الى ذلك وانما نريد به ما كانت حاله عند الموصوفات به الحال التي قدمنا ذكرها يريد بذلك انه الذي متى اخطر بالبال مع ما يوصف به تقدمه تصورا وواجب رفعه رفعه .

وهذا كلام مدخول من وجهين اما احدهما فلانه انكر ما انكره لاجل النسبة ثم عاد الآن لا يريد به منها وانما قال انه الذي حاله عند الموصوف به مع اخطارهما بالبال حال كذا فلم يفهمه الا منسوبا ولم ينسبه الا الى الموصوف به الذي هو الشخص فلم يكن ذاتيا الا للشخص ويلزم هذه النسبة التي انتقل اليها ما لزم الاولى بعينه فانه يسأل عن الموصوف به كما يسأل عن المنسوب اليه ويقال الموصوف بالانسان ( ما هو - ا ) مما هو يستثبت في الذهن ويخطر بالبال معه الا الاشخاص والشخص الموصوف به وصفا يوجب الذاتية ا هو زيد من حيث هو انسان فالانسان ذاتي للانسان او من حيث هو زيد المتشخص بخواصه واعراضه فهي ايضا كما قيل ذاتية له يوجب رفعها رفعه من حيث هو زيد كما اوجب ذلك رفع الانسان ويتقدم تصورها تصوره وذلك عين ما هرب عنه .  
واما الثاني فلانه كيف يؤمل انه يرى الذاتي الكلي من النسبة لو تبرأ على زعمه ومعقول جنسه وهو الكلي لا يفهم الا منسوبا فان الكلي لا يعقل الا لما هو مقول عليه من الكثرة الوجودية اوجاز القول عليه من الكثرة الوهمية .

ثم قال في موضع آخر ان الفصل ليس ذاتيا لطبيعة الجنس المطلقة فان الحيوان قد ينخلو عن النطق ولا ذاتيته باعتبار كونه ذاتيا للركب منه ومن الجنس فان كل عرضي هذا شأنه لانه ذاتي للؤاف منه مع اى شيء اتفق فكانت تكون اذا الخواص العرضية فصولا فان الضاحك ذاتي للحيوان الضاحك من جهة ما هو ضاحك والبياض ذاتي للجسم الابيض من جهة ما هو ابيض بل الفصل ذاتي لطبيعة الجنس المحصورة بهذا النوع وتلك الطبيعة انما تصير هي ما هي بالفعل لوجود الفصل فان الحيوان المطلق لا ذات له ثابتة بل انما يصير له ثبات ذات وقوام بالفصول واللون الموجود في السواد انما يكون هو ما هو بفصل السواد



فهكذا ينبغي ان تفهم ذاتية الفصل هذا نص كلامه .

وفيه عجب اكثر من الاول فقوله طبيعة الجنس المطلقة وطبيعة الجنس المخصوصة حتى يمنع ذاتية الفصل المطلقة ويوجبها للمخصوصة كيف يتصور او كيف يقوله وهو القائل ان اعتبار طبيعة الشيء من حيث هي تلك الطبيعة غير اعتبار خصوصياتها وعمومها وطبيعة الجنس كالحيوان مثلا انما يصير مخصوصة بذلك الفصل المنسوب بالذاتية اليها فليس الحيوان من حيث هو حيوان عاما ولا خاصا وانما هو خاص لانه حيوان ناطق مثلا لا حيوان مجرد فيعود الناطق ذاتيا للحيوان الناطق كما كان البياض ذاتيا للجسم الابيض وفيه ما هرب منه او يكون ذاتيا للحيوان من حيث هو حيوان وتلك طبيعة الجنس المطلقة وفيه ما هرب منه ايضا واما قوله ان الحيوان المطلق لا ذات له ثابتة بل انما يصير له ثبات ذات وقوام بالفصول وكذلك ما قاله في اللون والسواد ايضا فلا يفهم منه ان الناطق ذاتي للحيوان ولا السواد للون على ما ذهب اليه وقرره من مفهوم الذاتى فليس الحيوان لا يتصور حيوانا حتى يتصور ناطقا بل الحيوان الناطق كذلك ولا رفع الناطق يوجب رفع الحيوان ولا مغالطة بالحيوان المخصوص فانه انما يصير مخصوصا بالفصل كالناطق مثلا .

وان عني بذلك انه ذاتي للحيوان الموجود فليس بسديد ايضا فان حيوانا موجودا قد لا يكون ناطقا وانما الحيوان الناطق لا يكون موجودا الا ناطقا فيعود الناطق ذاتيا للحيوان الناطق الموجود وهذا على ما يسمع .

واما قوله ان الحيوان المطلق لا ذات له ثابتة بل ثبات ذاته وقوامه بالفصول فهو ولو كان صحيحا مما لا ينتفع به فانه لم يعن بالذاتى ما لا بد منه في وجود الشيء اوفى ثبات ذاته وقوام وجوده وانما عني به ما لا بد منه في تصور الشيء وقوام ماهيته في الذهن وذلك هو قوله انه متى رفع في الذهن يرتفع الموصوف به ولم يمكنك ان تتصوره مسلويا عنه وهذا مستحيل في الناطق للحيوان الا ان يعنى بالذاتى هاهنا ما اشار اليه من تقرير الوجود وتثبيت الذات فيكون معناه غير ما قررا ولا يصير

الذاتي اسما مشتركا وهو فلم يقل هذا ولوترك الذاتي بلا تقرير لصح ان يفهم منه هذا المعنى وذلك الاول كل في موضعه .

والذي ينبغي ان يعرف ههنا من مفهوم اللفظ الذاتي انه بحسب المفهوم اللغوي لفظ نسبي لا محالة تنسب الصفات المسميات به الى الذات الموصوفة بها فلذلك لا يتخصص بصنف معين منها بل يحتمل التوسع والعموم اذ يصح قوله على كل صفة لها الى ذات الموصوف نسبة ما قريبة او بعيدة لكنه يكون بالذات نسبة اليها اقرب واحق واولى وبالذات نسبة اليها ابعد اقل استحقاقا فلذلك يصح قوله على معقول ذات الشيء حتى يكون صفة الشيء العقلية الذهنية ذاتية له كحقيقة الانسان الانسان الذي هو زيد الموجود بل كالمعقول من الشمس للشمس الموجودة الا ترى انا نقول ان معقول الشمس كلى لصحة قوله على شمس كثيرة لو كانت ولا نقول ان عين الشمس الموجودة يصح قولها على شمس كثيرة لو كانت اذ لا تكون هي بعينها تلك الشمس ويصح قوله على الداخل في حقيقة الشيء دخول الجزء كالحيوان او الناطق للانسان ويصح ايضا قوله على الاعراض الموجودة في ذات الشيء عن ذاته لاعتناء شيء خارج عن ذاته فيقال لها اعراض ذاتية كالثقل في الارض والخفة في النار ويصح ايضا قوله على الصفات التي توجد للشيء من حيث هو ذلك الشيء لاما هو اعم منه من حيث هو اعم ولا لما هو اخص منه من حيث هو اخص كساواة الزوايا من المثلث لثلاثين فانه له بما هو مثلث لا للشكل من حيث هو شكل ولا لمتساوي الساقين من المثلثات من حيث هو متساوي الساقين فاذا اضيف لفظ الذاتي الى صفة ليميزها عن صفة اخرى فانما يميزها بقرب نسبتها الى ذات الشيء دون الاخرى وليس ذلك من حيث مفهوم اللفظ مما يتخصص ببعض هذه الاوصاف دون بعض وان كان ببعضها اخرى كما هو بمعقول ذات الشيء احق منه بجزء معقول ذاته وكذلك العرضي يقال بمفهومات عدة تقابل مفهومات الذاتي فيقال لكل ما ليس بذاتي بوجه ما من حيث هو غير ذاتي بذلك الوجه انه عرضي فلذلك تكون صفة ما شيء ذاتية



بوجه ما وبحسب مفهوم وعرضية بوجه آخر وعلى ذلك يقال في الصفة المقررة لانية ذاتية لأنها اقرب نسبة الى الذات من الاعراض اللاحقة في الوجود وتلك لعلمها التي عنيت بذاتية الفصل لما اتصف به من طبيعة الجنس كالناطق للحيوان الذي اتصف به لا لطبيعة الحيوان المطلق كما قيل وهذا المفهوم ابعد في لفظ الذات من غيره وكأنه بلفظ المقوم اولى وكذلك وجد بل اكثر ما يوجد في مفاوضات المتقدمين وان لم يكونوا انتهوا في تعليم ذلك الى هذا التفصيل .

ومعنى هذا التقرير والتقويم هو ان معقول الجنس لا يتحقق موجودا لخالص طبيعته المعقولة كالجسم مثلا الذي لا يصح وجوده بمجرد جسميته وانما يصح وجوده بقدر محدود وبشكل محدود وبحيز محدود لا يجب له احدها بجسمية وما لم يجب له لا يصح وجوده وانما توجهها له صفة زائدة على الجسمية فتلك الصفة هي التي صححت للجسمية وجودا وقررت لها انية فتلك من حيث ميزت جسمها اتصف بها عن غيره فصل وان شاركها في ذلك غيرها مما يلحقها ويتبعها كالشكل المخصوص والحيز المخصوص ويتميز عنها بانها اول مخصص عن العموم ومقرر للوجود فهي اصل في ذلك وما عداها تابع وهي التي نسميها في العلوم صورة للهيولى فهي فصل مقوم وغيرها من ذلك خواص فان معنى الخاصية ما عرض للنوع دون غيره اى بعد تنوعه بما ينوع به وكذلك الناطق للحيوان ونظيره للفرس كالأصاغل مثلا ان كان فهذه الأوصاف هي الفصول المنوعة للأجناس وبها تتم حقائق الأنواع ونسبتها الى الأنواع في المعقول نسبة جزء كل معنى الى تمام ماهيته فلا يخالف في ذلك نسبة البياض الى الأبيض بل هما جميعا ذاتيان بمعنى ان كل واحد منهما جزء حقيقة الشيء من حيث هو ذلك الشيء واما نسبتها الى الأجناس فمخالفة لنسبة تلك الى الموضوعات في الوجود فان البياض لا يقوم بموضوعه اى لا يقرر لموضوعه انية كما قررت هذه ولذلك قيل في الفصول المقومة انها لا تقبل الاشد والاضعف لان طبيعة الجنس اذا تقوم وحووها بفصل فوجدتها ووجدت به الاعلى حد من طبيعته فما زاد عليه باشتداده ان كان

نغير داخل في تقرير الوجود فانه بعد الوجود وما نقص عنه فليس هو الذي وجدت به الطبيعة .

فان كان النقصان بعد الوجود فاما ان يبقى الوجود مع النقصان على ما كان فهو بذلك الحد من النقصان كاف في توام الوجود وما نقص منه زائد على الكفاية وان لم يبق معه الوجود فليس بفصل وانما يقبل الاشتداد والضعف ما كان من الاحوال اللاحقة للشيء في وجوده ولا مدخل لها في تقرير وجوده فيشتد ويضعف وموضوعها متقرر الوجود محفوظ بما يحفظه فان علة الوجود حافظة للوجود لا محالة .

مثال ذلك ان الحيوان وجد انسانا بنفسه الناطقة التي في الطفل الصغير وهي على ذلك الحد فان كانت ذاتها تقبل زيادة من بعد كئنا تشتد فلا مدخل لتلك الزيادة في تقرير الأنية اذا تقررت الأنية قبلها وكذلك في جانب النقصان ان كانت تنقص والأنية متقررة فلم يكن لما نقص مدخل في تقريرها والابطالت بزواله وسيزداد هذا بمانا ويزداد له تحقيقا عند الكلام عليه في موجودات الاشياء وفي كل شيء بحسبه فهذه هي الفصول المقومة للانواع على ما ذهبوا اليه ان كان لما اشترطوه فيها من الفرق فائدة في العلوم وحقيقة في الوجود وليس ذاتيتها للاجناس بحسب المفهوم الذي قرره هذا الفاضل في فواتح كتبه وان كان اليه يذهب في نظاره في الفصول المقومة وبحسبه يصح حل شكه الثاني على ما حله .

واما الشك الاول فقد عرفت فساد ما قاله في حله وانه يعود به الى عين الشك واما على ما قيل فان الانسان ذاتي لما هو له كلي وهو كلي لزيد وعمر وفهو ذاتي لزيد وعمر ولا يفسده ما اعترض به من انه ان كان ذاتيا لزيد من حيث هو انسان فهو ذاتي لنفسه فان زيد الو لم يكن له صفة تزيد على الانسانية لم يلزم بذلك ان يكون الانسان ذاتيا لنفسه لان الانسان المحمول ليس هو الانسان الموضوع لان احدهما ذهني والآخر وجودي وقد يكونان ذهنيين كما سنحققه وليس المحمول هو نفس الموضوع هذا ان قيل انه ذاتي له من حيث هو انسان فان



معقول الشمس ومحصولها الذهني ذاتي لعيهنا الوجودية كما قيل ولا تكون هذه الذاتية هي ذاتية الحيوان للإنسان أي من حيث هو جزء حقيقة واما ان كان ذاتيا لزيد من حيث هو انسان موجود فذلك ايضا حق فان الانسان ذاتي للإنسان الموجود وجزء معقوله وان كان ذاتيا لزيد من حيث هو زيد المسمى المعروف فذلك حق ايضا فان الذي يعرف زيدا انما يعرف انسانا بهيئة كذا وصفة كذا .  
فان قيل في هذين القسمين ان الصفات العرضية ايضا تكون ذاتية اما في الاول فيكون الوجود ذاتيا لزيد كما كان الانسان ذاتيا له .

قلنا ان ذلك حق مقبول لا شك منقض فان الوجود للإنسان الموجود من حيث هو وجود ذاتي وجزء المعقول واما في الثاني فتكون الهيئات العرضية التي بها عرف زيد وسمى زيدا ذاتية له .

قلنا ان ذلك ايضا حق فانها اجزاء الحقيقة المعروفة المسماة من حيث هي معروفة ومسماة فان من عرف انسانا طويلا كما تبا فقد جعل كل واحد من الانسان والطويل والكاتب ذاتيا له من حيث عرفه وسماه فبتفسير الذاتي على وجوهه ومفهوماته انحلت الشكوك وصححت الوجوه على اختلافها .

## الفصل السادس

في تحقيق ما به الشيء هو ما هو وفي العلم

والوجود وما يصلح ان يقال في جواب ما هو

( فنقول - ١ ) اذا اعتبرنا بتنا ملنا اشخاص الموجودات كشخص انسان مثلا وجدناه من حيث هو ذلك الشخص الواحد على ما هو عليه مجموع اشياء كثيرة كالجسمية وما فيها من شكل ولون وحرارة وبرودة وما لها من اجزاء كعضو وروح وخلط الى غير ذلك مما لعلمنا لا ندركه ادراكا اوليا كما يقال من قوى فعالة طبيعية وحيوانية ونفسانية محركة ومدركة ولهذا بأسرها اشتراك جامع وجمع موحد ونقول لذلك الشخص انه هو وتقصده بالاشارة ونستثبته مع تنقله في اشياء اخرى وتنقلها عليه كانتقاله من مكان الى مكان ومن زمان الى

ز مان فنحن اذا حققنا بحثنا تحققنا انا نعلم من هذا الشخص انه هو زيد مثلا  
وانه ذلك الموجود وان ذلك الجسم اوانه ذلك الشكل (المشكل) - ١ - اوانه ذلك  
الكاتب وان الذي به يكون ذلك الموجود قد تكفى فيه جسميته لانها الاصل  
والموضوع الاول كما يتبين في العلوم بل وكما هو السابق الى الازهان ما لم يصرف  
عنه بصارف طار والذي به يكون ذلك الشكل انما يكفى فيه الجسمية مع ما فيها من  
شكل بل انما يكون الشيء هو ما هو اعنى ذلك المسمى والموصوف باشياء معينة  
وما زاد عليها فغير داخل في كونه ذلك الشيء .

مثاله ان الكرة المجسمة انما هي اعنى مجسما كرياً بجسميتها وكريتها فقط  
وما زاد على ذلك من لون وقوام وغيرهما فهو عرضي لمفهوم الجسم الكرى  
وغير داخل فيما به هو ما هو بل لعل ما نقول به لشخص ما انه هو على اختلاف  
الاحوال غير ما به يقول هو لنفسه وعن نفسه انا فانه قد يشير بقصده الى النفس التي  
سيتضح انها غير جسميته وغير المحسوس من سائر احواله ونقول نحن انه هو بجسمه  
او بحالة من احواله التي هو غير نفسه وسائر احواله كما نقول في الجثة الميتة ان  
هذا فلان اى هذا ذلك الشخص المعروف بكذا وكذا من احواله الجسمانية  
المحسوسة ونفسه التي اياها يقصد على الحقيقة بقوله انا قد فارقت ذلك الشخص  
اعنى الجثة .

وذلك لانا نقول فيه هو من حيث عرفناه ويقول عن نفسه انا من حيث عرف  
وما عرفناه به غير ما به عرف نفسه فلذلك يبقى ما به عرفناه فنقول بحسبه انه هو  
ولا يكون الذي عرف نفسه به باقيا بل نحن نتحقق انا نقول هو هو لو احد بعينه  
بحسب ادراكين كدينار عرض علينا فتحفظنا صورته بعد استقصاء تأملها وتام  
المعرفة بها ثم اعيد اليها بعينه مرة اخرى فنقول ان هذا هو ذاك ونقول ذلك ايضا  
في شئين متماثلين لا اختلاف بينهما في حالة نعرفهما بها كدينار آخر نقش على  
سكة هذا كانتقاشه وكان على قدر سعته وبقدر وزنه وبكل صفة وحالة تأملناها  
( وعرفناها - ٢ ) له فقلنا حينئذ ان هذا هو ذاك وان كان بالحقيقة ليس هو هو .



ونقول ايضا ان هذا ليس هو هذا الواحد بعينه بحسب ادراكين ايضا كهذا  
الدينار بعينه لو عرض علينا ثانيا وقد ابيض عن صفوته او امتحت صورته فقد  
كنار بما قلنا حينئذ ان هذا ليس هو ذلك وهو بالحقيقة هو اى الاصل والجوهر  
الاول .

واما من يقول لنفسه انا فلا يعرض له ذلك اى لا يقول فى غيره انا ولو ماثله  
فى كل حال ولا يقول فى نفسه انتى لست انا وان تبدلت عليه الاحوال اللهم  
الاجازا .

واما ما نقوله فى الغير وان كنا قد لانتهى فيه الى كنه الحقيقة فلكل ما نعينه  
بقوانا هو اوصاف هو بها عمدنا ما هو كالكاتب فان للكاتب اوصافا هو بها ما هو من  
القوى الخيالية الفكرية المتصورة للكتابة المريدة لها والاعضاء الادائية الفاعلة  
لها حتى اذا عدم من تلك الاوصاف واحد لم يبق هو ما هو من حيث ما كان  
هو كالنطق من الانسان وتصور الكتابة من الكاتب وقد تكون لتلك الاوصاف  
التي بها يكون الشيء هو ما هو اسباب موجبة لها هى موجودة بوجودها كالخفة  
فى الجسم بالحرارة واللطافة والثقيل بالبرودة والكثافة فالخفيف هو ما هو اعنى  
خفيفا بالجسمية والخفة واعنى بالخفة طلب الحيز الاعلى حركة اليه وسكونا فيه  
وبالثقل كذلك فى الحيز الاسفل والشرط فى كونه هو ما هو ليس بالانخفة والجسمية  
لكن عدم الحرارة وان لم يكن هو بعينه زواله عن كونه هو ما هو اعنى خفيفا  
هو سبب لعدم ما به هو ما هو اعنى لعدم خفته فكل واحد من الاوصاف التي  
بها الشيء هو ما هو يسمى ذاتيا لمفهوم الذاتى الذى كان داخلا فى حقيقة الشيء  
دخول الجزء اى فى معناه المقصود به الذى هو به ما هو وجملتها تسمى ذاتية للشيء  
بمفهوم الذاتى الذى كان معقول ذات الشيء ومحصوله الذهنى كحقيقة الانسان  
للانسان والشمس لعين الشمس .

والتي قد ترافق هذه الاوصاف وتكون معها من اوصاف اخرى فى ذلك  
الشيء تسمى عرضية كل ذلك من حيث هو ما هو كالكاتب فى الانسان هى من

حيث هو انسان وبحسب ذلك قيل ان الذاتى من اوصاف الشئ كل داخل فى ماهيته والعرضى مالا مدخل له فيها واذا عنى بالذاتى كلما رفعه عن الشئ رفع كونه ما هو رفع السبب دخل فى ذلك مع الاوصاف الداخلة فى الماهية ما عساه يرافقه (١) من اسبابها كالحرارة واللطفة اللتين رفعهما يرفع (٢) خفة الخفيف برفع السبب فان عنى بالرفع ما رفعه يوجب ذلك ايجابا اوليا وبالذات لا بواسطة لم يتعد الاوصاف الداخلة فى الماهية ايضا فان الموجب لان لا يكون الخفيف خفيفا ايجابا اوليا وبغير واسطة هو رفع خفته لا (رفع ٣ -) حرارته الذى (٤) يوجب ذلك برفع الخفة فليستقص مثل هذا فى التحقيق فكل غلط ظاهر انما يكون باهمال شرط خفى الا ان الشئ من حيث هو ما هو فى التصور والفهم لا يفتقر فى الرفع والوضع الى غير الاوصاف الذاتية بمعنى الداخلة فى ماهيته كالثالث الذى لا يحتاج فى الذهن الى ان يكون هو ما هو الى اكثر من انه شكل تحيط به ثلاثة خطوط مستقيمة والخفيف فى ان يكون خفيفا الى اكثر من ان يكون جسما بل شيئا يطلب الخيز الاعلى بحركته اليه وسكونه فيه ولا يرتفع كونه هو ما هو الا برفعها او رفع شئ منها .

واما فى الوجود فقد يرفع غير الداخلات فى ماهية من الاشياء التى هى اسبابها كما قيل فى الحرارة واللطفة فيكون الانسان بهذا الاعتبار ذاتيا للكاتب فى وجوده اعنى اذا فهم من الذاتى انه الذى رفعه برفع كون الشئ هو ما هو رفع السبب للسبب وان لم يكن ذاتيا له فى مفهومه .

واما المقول فى جواب ما هو فهو مختلف بحسب سؤال السائل وقصده فى طلبه فانه قد يستل عن المسمى من حيث هو مسمى فيكون جوابه بجميع ما عنى وقصد بحسب ذلك الاسم كما يقال فى جواب السائل عما هو الانسان بانه حيوان ناطق وعما هو الكاتب بانه ذوق يصدر عنها فعل الكتابة وقد يستل عن المسمى لا من حيث هو مسمى لكن من حيث هو واحد الاشياء الموجودة فيكون جوابه بالاصل والجوهر

(١) لا - يرافقه (٢) قط - رفع (٣) من قط - (٤) لا - التى .



من ذلك المسمى الذي هو وجود دون مافيه من احوال ولو احق كالموسأل ما هو عن الكاتب الذي انما هو شئ موجود بانه انسان من حيث هو شئ موجود لا من حيث هو كاتب فقيل في جوابه انسان وربما كان السؤال باشارة من غير تسمية كما يسئل عن انسان ما يقال ما هو هذا قصدا باشارة كما يشار اليه باصبع فيكون الجواب اذا كان باتم معقولاته التي يصح ان تعقل له من حيث هو هو كما يجاب عن ذلك بانسان او حيوان ناطق ايضا وان لم يكن تمام هوية ذلك الشخص بالانسانية اذ لو كان كذلك لكان هو بعينه زيدا وعمرا وذلك يستحيل لكن هو تمام الحقيقة المعقولة من هويته وما بعدها مما ينفصل به شخص عن شخص في هويته وحقيقته فاما غير معلوم ولا مستثبت او غير منطوق به بعبارة ولا مدلول عليه باشارة .

وربما كان السؤال عنه بحسب علاقة وازافة كما يسئل عن محرك هذا البدن بما هو فيكون الجواب بالهوية والحقيقة موفيا كما ربما قيل انه جوهر غير جسامي فالقول في جواب ما هو يعتبر بحسب السائل وبحسب المجيب اما السائل فيحسب ما قصد استعلامه واما المجيب فيحسب ما فهمه من موقع سؤال السائل وبحسب ما عرفه مما به يجيبه .

وبالجملة فكل سائل عن شئ فهو يعرفه من جهة بها اهتدى الى طلبه والسؤال عنه ويجهله من جهات لاجلها افتقر الى الطلب والسؤال فكل سائل انما يوفي جوابه من المجيب اذا اجابه عما جهل لاعماله وترتيب في ذلك المعارف في تمامها ونقصانها وعمومها وخصوصها كما سيأتي ذكره فيكون الجواب بحسبها صوابا وخطأ تاما وناقصا كما ربما سأل عن انسان بما هو فقيل حيوان وكان صوابا وان لم يوف الحقيقة في ملتصق الطالب بل ربما وفي ما عند المجيب اذ يكون عدم معرفته واذا كان عنده معرفة ما فليس الصحيح ان يقول لا اعرف بل يقول من ذلك عدم معرفته وعلمه فيكون صوابا وان لم يكن موفيا وكما ربما سأل عنه ايضا بما هو فقيل انه حادث او متوالد او متمدد او صانع الصنائع فلم يكن صوابا ولا موفيا اذ ليس هو الحقيقة المسؤول عنها ولا شئ منها من حيث انه غير الهوية المطلوبة

ولاشيء منها لكن ان اجيب عن ذلك بانه حيوان ناطق كان صوابا موفيا وفي ذلك ما قيل من ان الاجناس واجناس الاجناس مقولة في جواب ما هو ولا شيء من الفصول يصلح لان يكون جوابا عما هو لان الاجناس واجناسها وان لم تكن موفية لمطابوب السائل فقد تكون موفية لمعرفة القائل من جملة الحقيقة واما الفصول فانها لا توفى احدهما اما قصد السائل فلانها بعض الحقيقة المسؤول عنها واما معرفة المجيب فلان الفصل لا يكون معروفا ولا دون الجنس كما يكون الجنس معروفا دونه فان المعرفة الاسبق هي الاكثر اشتراكا وهي التي يسمى محصولها جنسا وما به يتم ويتخصص يكون فصلا ولا يتخصص الشيء الا بعد عموم سابق على ما سيأتى فعلى هذا ينبغي ان يفهم اختلاف الحدود والاقول في جواب ما هو على الطوية الواحدة .

## الفصل السابع

في التصور والفهم والمعرفة والعلم  
والحق والباطل والصدق والكذب

قد يتقرر الاشياء الموجودة في الاعميان صور في الالذهان كأنها مثل واشباح يلحظها الانسان بذهنه واعيانها الموجودة غير ملحوظة وعليها يدل بالالفاظ اولا وبتوسطها تدل الالفاظ على موجودات الاعميان ثانيا كعنى الفرس ومعنى الانسان بل كعنى زيد وعمر والذي اذا ذكر لفظه تمثل له في الذهن معنى كالمشاهد وان لم تكن عينه الموجودة حاضرة ملاحظة حتى اذا حضرت العين اتى كان ذلك المتقرر مثالا وصورة لها قيل ان هذا ذاك ولولا ذلك لم يكن لمن رأى شخصا دفعة ثم غاب عنه سبيل الى ان يعلم اذا شاهد دفعة اخرى انه ذلك الاول ولم يكن فرق بين المشاهدة الاولى والثانية بل لم يكن سبيل لمن رأى شخصا واشخاصا من اشخاص الناس ان يرى شخصا آخر فيعرفه بانه انسان وانما معرفته لذلك هي بان يجد المعرفة والصورة الاولى المقررة في الذهن من الاول صورته وموافقة له ومعرفة الشخص المشاهد ثانيا انه ذلك الاول هي ايضا بان توافق صورته التي كانت



كانت تمثلت له في الذهن أولا لما ادرك منه ثانيا وتمثل هذه الصورة في الازهان من مشاهدات الاعيان يسمى تصورا ومن مدلولات الالفاظ يسمى فهما وموافقتهما بعد التمثل لمدرجاتها يسمى معرفة والتصور لاحالة متقدم على المعرفة والفهم فان المخاطب بلفظ لا يكون قد سبق الى ذهنه تصور معناه لا يفهم ما يخاطب به ولا يدله عليه . وسموع لفظه وانما اذا كان قد تقدم فتصور ذلك المعنى ثم صالح في الدلالة اللغوية على لفظه صح ان يفهم من ذلك ما يخاطب به كمن رأى شخص زيد ثم قيل له هذا اسمه زيد فانه حينئذ اذا قيل له في مخاطبة زيد فهم ما يخاطب به وكذلك من شاهد شيئا لا يكون قد سبق له تصور معناه لا يقال انه عرفه وانما اذا كان قد سبق له تصور معناه ثم ادركه ثانيا فوافق مدركه ما كان تصوره منه اولاقيل انه قد عرفه كمن رأى زيد افتحصل له صورة في ذهنه ثم عادشاهده ثانيا فوافقت مشاهدته الثانية صورة مشاهدته الاولى قيل حينئذ انه قد عرفه .

وقد يقال المعرفة بمفهوم التصور والتصور بمفهوم المعرفة من غير تميز والتميز اولى وكل ذلك فاما يكون لما يدل عليه بمفردات الالفاظ وهي آحاد المعاني ومفرداتها من حيث هي مفردات وآحاد كزيد وعمر ووخالد والانسان والحيوان وان كان ما للفرد قد يكون ايضا للؤلؤف لكن من جهة مفرداته التي هو مؤلف منها اعني ان التصور والمعرفة والفهم قد تكون مؤلفات المعاني المدلول عليها بمؤلفات الالفاظ كقولنا الانسان حيوان وزيد انسان لكن من جهة الانسان والحيوان وزيد والانسان التي هي مفردات التأليف لا من جهة التأليف وقد يفعل الذهن في مفردات التصورات جمعا وتأليفا بين مفرداتها هو الذي يدل عليه بمؤلفات الالفاظ كالفهوم من قولنا الانسان حيوان وهو بايقاع نسبة بين المفردات هي كالواصلة (١) والرابطة بينها وهذا الفعل من الذهن يسمى حكما وبحرما وهذا التأليف بين المعاني فقد تتوحد به محاذاة تأليف بين وجوداتها وموافقته وموافقة ذلك لما عليه الوجود والامور في انفسها هو الحق والصدق كوافقة قولنا الانسان حيوان ومخالفته هو الباطل والكذب كخالفه قولنا الانسان حجارا وفس .

ولا تكون هذه الموافقة والمخالفة لتصورات الافراد ولا يعتبر فيها ذلك فلا يكون في شيء منها (١) صدق ولا كذب كما لا يكذب ولا يصدق من قال انسان او قال حيوان كلا على انفراده وتقرر محصول التأليف مع ما فيه من صدق في الاذهان يسمى علما ولان المعرفة بالمفردات والعلم بالمؤلفات وكل مؤلف ففيه افراد هو مؤلف منها ففي كل علم معرفة هي تصور مفرداته ولانه ليس في كل مفردات تأليف بل قد تلحظ المفردات من غير تأليف فلذلك لا ينعكس الامر ولا يكون مع كل معرفة علم فالمعرفة قبل العلم واعم منه وقوعا اذ تكون مع كل علم معرفة وليس مع كل معرفة علم والحكم على المؤلف من ذلك بموافقته للوجود ولما عليه الامر في نفسه هو التصديق وبما ينتهى لذلك هو التكذيب وقد سمي معنى الصدق تصديقا بل معنى الحكم الذي يلزمه الصدق والكذب الذي له يكون التصديق والتكذيب وذلك تسمع وهذا هو التحقيق المستقصى .

وكيف يكون كذلك والسامع اذا سمع قائلا يقول ان الانسان حيوان او ليس بحيوان وفهم ما يقوله يتمثل في ذهنه مفهوم لفظة الانسان ومفهوم لفظة الحيوان على نسبتها (٢) الرابطة لها في الالهام ولا يكون حينئذ مصدقا ولا مكذبا ولا يكون ما تقرر في ذهنه من ذلك تصديقا ولا تكذيبا بل قد يدخل عليه التصديق والتكذيب وتتمام البحث في ذلك غير لائق بهذا الموضع .

وقد يقال معرفة لمحصل الامور الجزئية ومعاينها كعنى زيد وعمر ووخالد وهذا الكوكب وهذا الفرس ويقال علم لمحصل المعاني الكلية كعنى الانسان والحيوان وما شاكلها فلنستعمل ذلك ونفهمه بحسب ما قررناه وان كان لغيرنا ان نستعمله ويفهمه على ما يريد فليس في الاصطلاح اللغوي نزاع بين العلماء وقد تختلف المعارف والعلوم بان يكون فيها نقص وتتمام وضعف واحكام وتفاوت في ذلك بمحدود زيادة ونقصان .

فلنذكر ما هو من ذلك في التصورات والمعارف ونؤخر ما يختص منه بالعلوم لتقدم المعرفة على العلم ووجوب استيفاء الكلام في اصناف المعارف والا نتقال



منه الى استيفاء الكلام في اصناف العلوم .

## الفصل الثامن

في المعرفة الناقصة والتامة والخاصة والعامة

قد يكون معرفة الانسان لما يعرفه من الموجودات ناقصة وتامة وخاصة وعامة  
اما المعرفة الناقصة فهي معرفة الشيء ببعض اوصافه ومعانيه الذاتية كمعرفة الانسان  
بانه جسم او حيوان والتامة فهي معرفته بسائر اوصافه ومعانيه الذاتية كمعرفة الانسان  
بانه جسم ذو نفس غاذية نامية ومولدة حساسة متحركة بارادة ناطقة واما العامة  
فهي المعرفة الناقصة ايضا من جهة ان المعروف بها يعرف بما لا يتميز به عن غيره  
عما ليس هو هو في اوصافه الذاتية بل تكون معرفته بما هو مشترك له ولغيره كمن  
يرى انسانا من بعيد فلا يعرفه معرفة تامة بل لا يعرف منه اكثر من انه جسم  
او حيوان فيكون لم يعرفه الا بمعنى مشترك لكثير من الموجودات كالقرس  
والحمار والبحر والنبات فهي معرفة مشتركة لا يتميز فيها الانسان عن غيره من  
الاجسام او عن غيره من الحيوانات .

واما المعرفة الخاصة فهي المعرفة التامة من جهة ان المعروف بها يعرف بما  
يتميز به عن غيره من كل شيء ليس هو هو في اوصافه الذاتية ويكون معرفة بما  
هو مشترك له ولغيره وبما هو خاص به دون غيره وجملتها خاص به دون غيره  
كمن يرى انسانا وتيا ماله ويعرفه معرفة تامة فيدرك منه انه جسم ذو نفس غاذية  
نامية مولدة حساسة متحركة بارادة ناطقة واتقص المعارف هي المعرفة باعم  
المعاني كمعرفة شيء ما بانه جسم مثلا وان كانت المعرفة العامة قد تنسب الى التمام  
لاشتغالها على كثير مما تشتمل عليه الخاصة وتنسب الخاصة الى النقص من اجل  
ذلك لكن ذلك التمام من اجل العروقات وهذه من اجل المعارف وفيها كلامنا  
والاخذ في المعرفة من النقص الى التمام هو الاخذ فيها من العموم الى الخصوص  
فكلما ازدادت المعرفة تخصص العموم ومابه التمام هو الذي به الخصوص مثل ان  
يعن العارف في تأمل ذلك الجسم فيجده ذاتا نفس فيخصص عمومه ويتميز عما

ليس بذى نفس بالمعنى الذى به تمت معرفته حيث انضاف الى الجسم اعنى ذا النفس ثم يعنى فى التأمل فيجده حساسا فيكون الحكم فيه كذلك فى التمام والخصوص اذ يختص المعنى به دون غيره مما ليس بذى نفس ودون ذى نفس غير حساس وكذلك يعنى فى التأمل فيعرف منه انه ناطق فيكون الحكم فيه كذلك فى الخصوص والتمام اذ يختص به المعنى دون ما هو من ذلك غير ناطق فتبلغ المعرفة حدودها فى التمام ويبلغ المعنى حده فى الخصوص والمعنى العام كالجسم مثلا اذا تقرر فى الذهن من ادراك شئ من الموجودات كشخص انسان ثم ادرك من بعده موجودا آخر مما يدخل فى عمومه ويتصف به كشخص شجرة مثلا كان ذلك المعنى العام المتقرر من الاول هو بعينه المتقرر من الثانى بل الثانى لا يقرر شيئا آخر لا الاول لانه يقرر غيره ولا آخر غيره لانه ليس كذلك وانما الذهن عند ادراك الثانى كأنه يعود ملاحظا لمحصل ادراكه من الاول لاعلى انه استفاده من الثانى فان معنى الجسمية المتصور من الشجرة هو معنى الجسمية المتصور من الحجر والانسان وكل معنى حاله عند الكثيرين هذه الحال فذلك هو المعنى الذى يسمى كليا فانه الذى يقال لفظه بمفهومه على كثيرين فان اللفظ الدال ع-لى معنى الجسم فى كل لغة يقال على الجماد والنبات والحيوان .

واما (١) الجزئى فهو الذى ليس كذلك كمعنى زيد الذى هو صورة هذا الشخص فانه اذا تقرر عند الذهن من احد الموجودات الذى هو شخص زيد لا يكون هو بعينه المتقرر من موجود آخر فلذلك لا يقال اللفظ الدال عليه بمفهومه على غيره من الموجودات وذلك هو شخصيته وجزئيته المطلقة وكل ما نعرفه ونتصور له معنى ما فاما ان نعرفه بذاته وتتصور ذلك المعنى عن ذاته كما نتصور من الانسان معنى انسانيته او معنى حيوانيته ونعرفه بها ويكون ذلك المعنى المتصور هو الذى يسمى ذاتيا لذلك المعروف به والمتصور عنه وتلك المعرفة له معرفة ذاتية .

واما ان نعرفه بعرض من اعراضه ولا حق من لواحق ذاته ومقارناتها فى الوجود كما نتصور من الانسان انتصاب قامته وان لون بشرته بادية (٢) وما شاكل



ذلك ونعرفه بها وذلك المعنى هو الذى يسمى عرضيا لذلك المعروف به والمتصور عنه وتلك المعرفة به له تسمى معرفة عرضية والمعنى الذاتى الذى هو محصول معرفة ما عامة او خاصة تامة او ناقصة هو الذى يصلح ان يقال فى جواب ما هو اذ يكون محصول معرفة المستؤل عنه كمن سئل عن شخص رآه من بعيد مثلا فلم يعرف منه اكثر من انه جسم او اكثر من انه حيوان فقل ما هو فقال جسم او حيوان فقد وفاء من ذلك محصول معرفته وان كان ناقصا بقياس الامر فى نفسه .

واما انه ناطق او ابيض فلا يكون محصول معرفة تامة ولا ناقصة عامة ولا خاصة وانما يكون به خصوص العامة وتام الناقصة فانه لا يعرفه ناطقا ولا يدرك منه انه ناطق الا وقد عرفه وادرك منه انه جسم او حيوان وكذلك لا يعرفه ولا يدرك منه انه ابيض الا وقد عرفه وادرك منه انه جسم او حيوان وقد عرف ان الذى يسمى جنسا هو الاعم من كليين مقولين فى جواب ما هو والنوع اخصهما وذلك ان المعرفة الذاتية تبتدى فى نقصها عامة وجنسية ثم تتدرج فى تمامها الى الخصوص والنوعية وما به يكون الترقى والتدرج الى التمام هو الفصول الذاتية كما تبتدى من الجسم مثلا حتى تنتهى الى الانسان ، ترقية فى تمامه بذى النفس والحساس والناطق ولوعلا فى عمومها ، ليس بذاتى لم يسم جنسا اذ لا يكون محصول معرفة ذات الشئ وحقيقته على حال نقص ولا تمام كالوجود والواحد اللذين لا يعتد احدهما جنسا لما هو مقول عليه من الموجودات وكذلك الخاص لو امكن فى خصوصه لا يسمى نوعا كالتركى والبدوى وما اشبه ذلك اذ لا يتدرج الى الخصوص الذى هو التمام بفصل ذاتى فلا تكون زيادته فى المعرفة الذاتية وانقص المعارف الذاتية واعمها هى بجنس الاجناس الذى لا جنس فوقه واتمها واخصها هى بنوع الانواع الذى لا نوع تحته وقد يكون فى المعارف وجه من النقص والتمام هو غير الوجه الموافق للعموم والخصوص ليس هـذا موضع ذكره وتعليمه بل قد يذكر فى العلوم الالهية وفى علم النفس .

## الفصل التاسع

في وجوه الاستفادة والكسب للمعارف والعلوم

كل ما يستفيدة الانسان من المعارف والعلوم فاما ان يكون اصابة من غير طلب واتفاقا بغير قصد كن يقع بصره على مرأى لم يقصد ابصاره ويطرق سمعه قول لم يسئل عنه ويسنح لذهنه معنى لم يرو في ادراكه واما ان يكون اصابة عن قصد ونيل بعد طلب كن يتوجه بحركته وقصده الى مبصر فيشاهده ويسئل عن مقال فيسمعه ويتفكر في مطلوب فيستنبطه ويدركه وكل مجهول يروم الانسان معرفته ويطلب العلم به فلا بد ان يكون طلبه له بعد معرفة تقدمت الطالب والا فلا امر الذي يجمله الانسان من كل وجه حتى لا يعرفه بوجه كيف يطلبه وكيف يهتدى الى طلبه ولا بد ان يكون طلبه له ايضا عن جهل وعدم علم او معرفة والا فلا امر الذي يعرفه الانسان ويعلمه من كل وجه كيف يطلبه وانما يطلبه لان تحصل له المعرفة والعلم به واما اذا عرفه وعلمه فلم يطلبه وكيف يطلب ما هو حاصل قبل الطلب فكل ما يطلبه الانسان فهو يعرفه من جهة بها يهتدى الى طلبه ويجمله من جهة لاجلها يحتاج الى طلبه والمعارف والعلوم التي هي اول (١) اسباب الطلب لكل مطلوب فلا بد ان تكون من قبيل سوانح غير مطلوبة يهتدى بها الى طلب المطلوب -

وقد كان من القدماء من يسمى الاستفادة من المعارف والعلوم بروية وطلب تعليمها وتعلمها ذهنيا اي اراديا قصديا فيقول ان كل تعليم وتعلم ذهني فبمعلوم سابق فكأنه كان يسمى ما فصلناه في التسمية الى المعرفة والعلم كله علمها ولكل من السانح والمطلوب اسباب موجبة للسئوح والاصابة تحصل بحصولها وتتعدى بفقدائها واسباب معوقة لها وموانع عنها بفقدائها يكون النيل والاصابة وبوجودها يكون التعذر والفقد لكن ليس الاسباب كلها علوما ومعارف والذي نذكره الآن من جملة هذه الاسباب الطلبي منها دون الحاصل بغير طلب .



فتقول ان الاستفادة من المعارف والعلوم بقصد وطلب يكون طلبه من جملة (١) اسباب حصوله واستفادته لاحالة لانه يحصل وبستفاد اذا طلب فالمعارف والعلوم السابقة للجهولات اسباب لطلبها والطلب من اسباب اصابتها فاما كيف يكون المجهول المطلوب معروفا او معلوما فهو لان المعرفة كما تقدم القول بها على وجوه كلية وجزئية ذاتية وعرضية عامة ناقصة وتامة خاصة جنسية ونوعية والمطلوب يعرف من جهة منها ويجهل من جهة اخرى فيعرف معرفة كلية ويجهل معرفته الجزئية ويعرف معرفة عرضية ويجهل معرفته الذاتية وبالعكس ويعرف معرفة جنسية ويجهل معرفته النوعية وذلك للجهل بالمعنى الخاص الفصلى الذى به تكمل المعرفة الناقصة الجنسية وتصير تامة نوعية كما نعرف من شخص ما انه جسم ونجهل كونه ذاتى نفس او غير ذاتى نفس وحساسا او غير حساس وناطقا او غير ناطق وكما نعرف منه انه حيوان ونجهل كونه ابيض او اسود او ذكر او اناثى وكما نعرف منه انه ابيض ونجهل كونه مربعا او مدورا ونعرفه من حيث هو فى جملة ونجهله فى خاصته وشخصه وبازاء كل معرفة وجهل سبيل يأخذ الذهن فيها من الجهة التى عرفت وينتهى الى الجهة التى جهلت فيعرفها وعلى مثل هذا تتكرر الجهات فى العلم ويكون فيها العلم والجهل فيكون العلم والمعرفة السابقان سببين لالتعلم والمعرفة المستفادين وتم سببيتها بالطلب ومعرفة السبيل المسلوكة بالطلب فيجب عن ذلك حصول المطلوب واستفادته لاحالة .

وقد كان من القدماء من جعل هذا شكا فقال كيف يطلب المجهول وهو لا يعرف وما لا يعرف لا يهتمدى الى طلبه وان عرف فلا حاجة الى طلبه .  
وقيل فى ذلك اجوبة فمنها ان التعلم تذكر والمطلوب (٢) كعبد آبق يعرفه صاحبه وقد ذهب عنه حتى اذا انتهى الى موضعه بالطلب عرفه بالمعرفة الاولى ولولاها لم يعرفه اذا انتهى اليه فان من يطلب ما لا يعرفه لا يعرفه اذا انتهى اليه ولا يفرق بينه وبين غيره فالجهل لذلك نسيان والعلم (٣) تذكر وجاء بعده من استنقض هذا

(١) ن - جهة (٢) كذا - فى قط - وفى - لا - تذكر والمعلوم - ولعل الصواب  
تذكر المطلوب - او المعلوم - ح - (٢) لا - والتعلم

و تقضه بما لا نطول بذكره الآن وهو غير موضعه وقال لا بل يعرف من جهة التصور ويجهل من قبيل التصديق أي من قبيل العلم وقيل أيضا انه لو اخذ أخذ (١) في يده اثنين وقال لمسؤول اتعلم ان كل اثنين زوج فقال اعلم قال فهذا الذي في يدي زوج او فرد فقال لا اعلم فقال له هو ذا هو اثنين وما علمت انه زوج وكنت تعلم ان كل اثنين زوج فاجيب عن ذلك وقيل علمته كلياً وجهلت معرفته الجزئية ولم يزد على ذلك ولم يذكر حال الجهل والمعرفة بالمطلوب الواحد من قبيل المعرفة والتصور فقط بجهة وجهة ولا الجهل والعلم بجهة وجهة من قبيل العلم وقد عرفت هذا التفصيل من قبيل المعرفة وتعرفه في موضعه من قبيل العلم فلنذكر الآن الطرق والقوانين التي بها تستفاد المجهولات بالطلب .

فنقول ان طالب الوقوف على مجهول يروم استفادته بالطلب فمطلوبه منه معرفته او علمه والسبيل المؤدى الى اعلام المجهول قد سمى قياساً والحقيقي التام صنف منه قد سمى برهانا وسيأتى الكلام عليهما .

واما السبيل المؤدية الى المعرفة المطلوبة فكثيرة بحسب تكثر جهات المطلوب في المعرفة والجهل فمنها ما يكون باحضاره عند الحس كمن يسئل عن لون زيد فيقرب الى بصره فيعرف انه ابيض وهو مطلوبه او عن كفياته الملموسة (فيقرب ٢) الى حس لسه فيدرك منه مطلوبه او يسئل عن لفظ ما او صوت فيؤدى بالقول الى سماعه او عن رائحة فتقرب الى شمه او عن طعم فيوصل الى مذاقه وذلك كله بعد طلب ومنها ما يكون بالتمثيل كمن يسئل عن لون فيقال هو مثل هذا وكذلك عن طعم وملبس وصوت ورائحة فيكون وان لم يحضر الشيء المطلوب عند الحس فقد احضر نظيره وحصل منه عند الذهن ما كان يحصل من ذلك لو حضر ومنها ما يكون بتنبيه النفس والاذكار كمن يسئل عن الغضب فيقال له هو ما شعرت به من حالك وقت كذا ومثل ما تشعر به في وقت كذا وكذلك عن الفرح والعلم والمعرفة والهم والغم وانية النفس ووحدها واشباه ذلك ومنها ما تعرفه بطرق استدلالية وتصرفات فكرية كما تعرف بانى هذا البيت وانه انسان ومنها ما تعرفه

(١) لا - احد - (٢) ليس في لا -



من مخبر يخبرنا ومعلم يعلمنا بالدلالة اللفظية كما نعرف سقراط وارسطوطاليس وفلاطون وأوقليدس والذي نعرفه بطريق الاستدلال أو من اعلام المخبر فأنما نعرفه اذا كنا عرفنا مماثله بالجنس ونعرفه بذلك عند الاستدلال والاخبار معرفة جنسية أو بالنوع ونعرفه بذلك معرفة نوعية أو بالصنف ونعرفه بذلك معرفة صنفية ولا نعرف جنس ما لا نعرف له مماثل بالجنس ولا نوع ما لا نعرف له مماثل بالنوع ولا صنف ما لا نعرف شبيهه أو مماثله بالعرض ولا نفهمه من قول مخبر ولا نقف على حقيقته بساذج الاستدلال فان الالفاظ المقولة لا يستفاد منها بالذات معرفة مجهول اللهم الا بالعرض لانها انما تنبه وتذكر بمعلومات وتخطر بها ببال السامع العارف لها فيتعرف بتلك المعاني معاني اخرى فتكون المعاني هي التي افادت معرفة بالمجهول والالفاظ بالعرض من حيث دلت على المعاني ومنها ما نعرفه بمعرفة اشياء هي اجراء حقيقية وهي مؤلفة منها ومعرفة صورة تأليفه منها حتى اذا التأم محصول المعرفة بواحد واحد منها مع هيئة التأليف الذي فيها كان ذلك بعينه هو محصول المعرفة بتلك الحقيقة المؤلفة منها وهذا الصنف يخص مركبات الحقائق دون بسائطها ومفرداتها ومن التعرف الطلبي ما يكون بتصفية الذهن واخلاقه (١) وصرفه عن جميع ما ذكر من وجوه المعرفة وتوجيهه الى المطلوب بكنهه والفاظه عن كل شيء غيره حتى ينتج الى عين عقله فتدركه ذاته بذاته من غير دليل ولا واسطة ولا آلة ونسبته الى ذات النفس المدركة كنسبة الاصغاء الى الاذن التي هي آلتها في السمع والتحديد الى العين التي هي آلتها في الابصار كما ستعلمه في علم النفس .

## الفصل العاشر

في الاكتساب والاولى من المعارف والعلوم

ولان الاستفادة المقصودة للعارف بالطلب انما تكون بمعرفة سابقة كما قيل لا محالة فهذه المعرفة قد تكون سببا موجبا للطلب ومنهبا عليه ولا تكون سببا موجبا

للاصابة وقد تكون سببا موجبا للنيل والاصابة والمعرفة التي هي سبب الطلب دون الاصابة فهي عامة لسائر المعارف المطلوبة كما قيل وانما التي هي سبب موجب للاصابة فهي صنف خاص يتعرف مركبات (١) الحقائق فان معرفة المركبات لا تتم دون معرفة بسائط التركيب مع صورة التركيب كما ان المركبات لا توجد دون وجود بسائط التركيب مع صورة التركيب كذلك لا تعرف دون معرفتها بل معرفة البسائط وصورة تركيبها اذا حصلت مجتمعة كانت بعينها معرفة الشيء المركب وليس كذلك معرفة الشيء بجهة منبهة على الطلب وهذا الصنف من المعارف هو المخصوص بالتعرف الاكتسابي لانه كسب معرفة بمعارف وما سواه ليس كذلك بل اذا كان فهو سبب بعيد للاستفادة ولا تتم الاستفادة بالمعرفة المنبهة على الطلب فقط لكن وبالطلب من الطريق المؤدية الى نيل المطلوبات وبهذه المعرفة المذكورة على هذا الشرط تتم المعرفة بالشيء المطلوب وتحصل بتامها. والحقيقي منها هو ما يكون على ما قيل ببسائط المركب وصورة تركيبه وهو المسمى حدا وهو الذي يعرف المطلوب باوصافه الذاتية وقد يشتبه بما يسمى رسما وهو تعريف الشيء بصفات عارضة لازمة او لاحقة ليست هي اجزاء لحقيقته والاول يفيد معرفة حقيقية ذاتية والثاني يفيد معرفة عرضية ومحصول هذين هو الذي يسمى بالمعرفة الاكتسابية وما عداهما من المعارف كمحصول المشاهدات الحسية والادراكات الذهنية والاطلاعات العقلية تسمى اولية لان السبب القريب الموجب للمعرفة فيه ليس معرفة اخرى لكن وجه آخر مما ذكر وان كان للمعرفة في محصوله على ما بالعرض وليس تبلغ الى ان تكون موجبة له ايجابا ذاتيا مثل هذا وقد يضاف اليها التعريف التمثيلي لانه تعريف معنى بمعنى غيره وبينهما فرق فالمعارف كلها اما اولية لم تفدها معرفة قبلها واما اكتسابية افادها غيره من المعارف وكذلك العلوم منها اولية لم تستفد بعلوم قبلها وانما الحكم العلمي يبدو في متصوراتها من الذهن ابتداء اوليا ومنها اكتسابية يوجب الحكم العلمي عند الذهن في متصوراتها غيرها من العلوم فكل معرفة وعلم اما اولي واما



اكتسابي .

وقد رد قوم على قسمة المعارف والعلوم ( الى - ١ ) الاوليات والاكتسابيات وقالوا انه لا اوليات في العلوم والا فمن الذي يذكر اننا في اول وجودنا في الدنيا كنا نعرف شيئا من الاشياء او نعلم عنها من العلوم كما أنهم فهموا من الاوليات انها غير مستفادة وانما هي موجودة في الغريزة وانت قد عرفت ان الاوليات قد تستفاد والفرق بين المستفاد والمكتسب في هذا الموضع هو انه ليس كل مستفاد يكتسب وكل مكتسب مستفاد قالوا ولما لم تكن اوليات لم تكن اكتسابيات وقالوا ايضا ولو كانت اوليات واكتسابيات لقد كان لا يكون كل علم ومعرفة اما اوليا واما اكتسابيا بل قد يكون منها ما ليس باولي ولا اكتسابي .

وكما أنهم في هذا القول لم يفهموا من الاولى ما قررناه من انه غير اكتسابي من المعارف والعلوم بل فهموا من الاولى ما به يكون اكتساب المكتسب وهو اول في ترتيب الكاسب والمكتسب وليس قبله ما يكتسب به فكان الاولى في مفهوم هذا اوليا للاكتسابي والاكتسابي اكتسابيا بالاولى وقد يكون لعمري من المعارف والعلوم ما لا يكتسب ولا يكتسب به غيره كعرفة البسائط التي هي مفردات الحقائق في وجودها ولا هي مركبة ولا موجودة في التركيب فانها لا تكتسب ولا يكتسب بها وانما تكتسب معرفة المركب ببسائطه وهذه غير مركبة الحقائق فلا تكتسب المعرفة بها ولا هي بسائط تركيب هي اجزاء حقائق الاشياء فلا تكتسب بها معرفة على هذا الوجه وكذلك قد يجوز ان يكون في العلوم ما تحكم به البداهة العقلية حكما صادقا متيقنا بغير حجة فلا يكون اكتسابيا ولا يحتاج به على شيء فلا يكون اوليا على ما عتوا وهذا ليس بغلط في العلوم ولا في المعارف بل لعله مغالطة لفظية من قائله او اختلاف في وضع التسمية والقسمة بحسبها فان هؤلاء عتوا بالاولى شيئا وهو انه الذي يكتسب به غيره ولا يكتسب بغيره ونحن عتينا شيئا آخر وهو انه الذي لا يكتسب بغيره سواء اكتسب به غيره او لم يكتسب وعلى معناهم فقد يكون من المعارف والعلوم ما ليس بكاسب

ولامكتسب- ولعمري ان المعارف والعلوم كلها تستفاد وتستحصل بعد ما لم تكن وليس ذلك هو اكتسابها وانما الاكتساب هو استفادة علم بعلم ومعرفة بمعرفة متقدمة عليها تقدم السبب على المسبب ولا بد في ذلك من علم اولى لا يستفاد بعلم ومعرفة اولى لا تستفاد بمعرفة اولى وتكون تلك اوليات لاحالة وهذه اكتسابيات ولان التعريف بالالفاظ مما لا تكاد تتبرأ منه في شيء من المعارف الاستدلالية الكائنة بمحاورة الانسان ذهنه وتصرفه بفكره اذ تكون لازمة لها في كل خطوات منها بالبال فكيف التي تكون بالاستعلام والاعلام من مخاطب ومعلم يستدل على مطالبته ويدلنا على ما في ضميره من الاجوبة لها بالفاظ مسموعة او بشارات محسوسة وكنيات تدل على الالفاظ فلذلك نحتاج الى ان نعلم مع ما نرويه من معرفة وجوه اكتساب المعارف دلالات الالفاظ ومواقعها ايضا .

## الفصل الحادى عشر

في الاقاويل المعرفة من الحدود والرسوم والتمثيلات

فلنأخذ الآن في ذكر وجوه استفادة الاكتسابيات من المعارف دون الاوليات من حيث تجرى على الالفاظ وتمتد اول في المفاوضات والمحاورات في التعليم والتعلم . فنقول ان من الالفاظ الفاظ تقال لتعرف بها المعاني التي هي اسماء موضوعات لها على سبيل التنبيه والتذكير بما هو معروف منها اذ اللفظ لا يفيد بنفسه معرفة بمجهول على ما قيل ومنها ما يقال لتعرف بها الفاظ اخرى موضوعات للمعاني التي هي ايضا اسماء موضوعات لها ومنها ما يقال لتعرف بالمعاني التي هي اسماء موضوعات لها بمعاني اخرى غير التي هي موضوعات لها والتعريف الاول فهو التعريف العام لسائر الالفاظ من حيث هي الفاظ فان اللفظ انما هو لفظ لانه يدل بمسموعه على معنى ومفهوم هو اسم موضوعه كتعريفنا زيدا والانسان بلفظة زيد او الانسان .

واما التعريف الثانى فانه تعريف يعرض للالفاظ في بعض احوالها وذلك في تعليم الاصطلاحات اللغوية وتفسير بعضها ببعض ونقل بعضها الى بعض كتعريف العقار



العقار بالجر والبشر بالإنسان بل والالفاظ الفارسية بالعربية والعربية بالفارسية او غيرها من اللغات .

واما التعريف الثالث فانه مما لا يعرض للالفاظ عروضاً اولياً وانما هو اول المعاني التي هي موضوعاتها والالفاظ ثانياً ومن اجل المعاني حتى انه لو توهم خلو المعاني عن الالفاظ وتبرئها عنها لما كان ذلك قادحاً في هذا الصنف من التعريف ولا مفسداً له ولو اخلت الالفاظ عن المعاني لما صح وجودها فيها بوجه من الوجوه وهذا هو التعريف الاكتسابي المخصوص تعليمه بهذا العلم كتعريف الانسان بالحيوان الناطق المائت والحيوان بالجسم المعتدى الحساس المتحرك بالارادة فمنه التعريف بالحد ومنه التعريف بالرسم ومنه ما يكون بالتمثيل فلنشبع الآن القول في كل واحد من هذه ونشتغل به دون غيره مما لا مدخل له في هذه الصناعة .

## في الحد

اما الحد فانه قول معروف بجملة شيء واحد هو المحدود لدلالته بمفردات الفاظه على آحاد معانيه الذاتية التي هي اجزاء مقومة لحقيقته والمعاني الذاتية للشيء هي جنسه وفصله او فصوله على ما قرر كالحيوان والناطق للانسان فالاشياء المحدودة هي الاشياء التي لها اجناس حقيقية وفصول ذاتية مقومات لهوياتها ولا جنس لما لا فصل له فان الجنس هو المعنى الذاتي المشترك لمختلفين بمعاني ذاتية او الذي به المعرفة الذاتية العامة الناقصة التي خصوصها وتامها بالفصل او الفصول الذاتية ولا فصل لما لا جنس له فان الفصل هو المعنى الذاتي الذي به تختلف الاشياء المتفقة في معنى الجنس او هو الذي به تتم المعرفة الناقصة الذاتية وهي المعرفة الجنسية واما البسيط الحقيقة الذي لا جنس ولا فصل له فانه لا يعرف منه الحقيقة واحدة يدل عليها اللفظ بمفهوم واحد غير متكرر ومثل هذا فلا حد له اذ كان الحد قولاً يدل بمفردات الالفاظ على آحاد معاني ذاتية هي اجزاء مقومة لحقيقة المحدود وهذا فلا اجزاء مقومة لحقيقته فيكون الحد قولاً واحداً مؤلفاً من الفاظ يدل بجملته على حقيقة واحدة مؤلفة من حقائق ويدل على كل واحدة من بسائط

حقائقه بلفظة من تلك الالفاظ والتتام الحد في مسموعه من مفردات الفاظه محاذ  
لالتتام تلك الحقيقة في المفهوم من مفردات حقائقها وتلك الحقائق المفردة التي  
التتم منها حقيقته هي جنسه وفضله او فصوله وتلك الالفاظ المفردة هي الدالة على  
واحد واحد منها -

## في الرسم

واما الرسم فانه قول معرف بجملة لشيء واحد هو المرسوم لدلالته بمفردات  
الفاظه على اوصاف له يتميز بها عن جميع ما عداه تميزا عرضيا والاشياء المرسومة  
هي التي لها اوصاف مشتركة مع غيرها اما ذاتية واما عرضية واوصاف عرضية  
يختص ويتميز بها عن جميع ما سواه فلو كان من الاشياء ما ليس له اوصاف  
مشتركة لاذاتية ولا عرضية لم يكن له رسم سواء كان له اوصاف خاصة  
اولم تكن او كان منها ما ليس له اوصاف عرضية يتميز بها عن جميع ما سواه  
ان كان يوجد شيء بهذا الصفة فلا رسم له ايضا سواء كان له اوصاف مشتركة  
اولم تكن -

## في التمثيل

واما التمثيل فانه تعريف الشيء بنظائره واشباهه والكلّي المعقول بجزئياته  
واشخاصه ومحسوساته اما التعريف بالنظائر فهو تعريف الشيء بمشابهته لشيء  
واحد في كل حال وذلك هو نظيره وان خالفه في اوصافه باقلية او اكثرية وشدة  
اوضف كتعريف العقل بالنور والتعريف بالاشباه هو انتظام التعريف من  
مشابهات عدة ومخالفات لاشياء كما تعرف الارادة الملكية بانها كرادتنا في معرفة  
الفاعل بالفعل الصادر عنه والرضاه ويخالفها فيما به يشبه طبيعتها وهو صدور الفعل  
من القاعل على نهج واحد لا اختلاف فيه فيلتئم التعريف من مشابهة طبيعتنا  
وارادتنا ومخالفتهما .

واما تعريف الكلّي بجزئياته واشخاصه والمعقول بمحسوساته فكما يعرف الجنس  
بانه كالحوان والنوع بانه كالانسان والشخص بانه كزيد والمثلث بانه كهذا



المخطوط وفائدته الكبيرة هو ان يورد تبع الاقاويل المعرفة وهي الحدود والرسوم فيكون مفهوما لضمونها لا متمما لفهوها بايناسه (١) الذهن بما عذب من الفاظها وتقريبه عليه بعيد مدلولاتها وجمعه له متفرق معانيها وهو كثير النفع في التعاليم لتقريبه على المتعلمين وتخفيفه عن المعلمين ومع ذلك فقلما تحتاج اليه الاذهان القوية او تلتفت عليه الغرائر الذكية خصوصا اذا ارتاضت في العلوم وتمرن في الفهم والتفهيم والعلم والتعليم ويعدونه (٢) كلفة وهذرا في الاقاويل المعرفة .

وانما يلاحظون المعاني على كليتها ويجردونها في معقوليتها كما نراه من حال الفضلاء من المهندسين يتفاوضون في مسائلهم احسن مفاوضة وهم يلحظون ما فيه مفاوضتهم باذهانهم ولا يتعرضون لتمثيل بتخطيط وتشكيل اللهم الا فيما امكن في الدقة والاشكال وكان غريبا من اذهانهم مستعصيا على انباههم وانما يعتصم به في اكثر معارفهم الضعيفوا الاذهان القليلوا الرياضة والتمرن في العلوم فلذلك يكثر استعماله في الخطب والاشعار التي يخاطب بها جمهور الناس ومن لا انس له بالاقاويل الحكيمة فانه لا يناسه اياهم بمفهومات الاقاويل وتقريبها من اذهانهم يروج عليهم ما لا يتحققونه من صدقها وكذبها على ما نذكره في العلوم فيكون افضل الاقاويل المعرفة هي الحدود لانها تفيد المعرفة الذاتية التامة وانقص منها الرسوم لانها اتم تفيد معرفة عرضية او مشوبة بالعرضية لانها تتم الذاتية الناقصة بالعرضية المأخوذة من الاعراض واللواحق وانقص منها كثيرا التمثيلات لانها لا تعرف بنفسها ولا تفيد معرفة ذاتية ولا عرضية وانما تورد في لواحق الاقاويل المعرفة ومعها لتسهيل سبيل الافادة والمعونة عاينها ولكل منها منفعة بحسبه وموضع لا تستغنى عنه فيه ومن كل واحد منها ما هو افضل منه ومنه ما هو انتقص ولها قوائين وشروط وخواص تتم بوجودها فضيلة الافضل وبعدها نقيصة الانتقص .

(١) ن قط - بايناسه (٢) لا - يعتدونه -

## الفصل الثاني عشر

في الصحيح - ح والتام والفاقد

والناقص من اصناف الاقويل المعرفة

اما الصحيح الفاصل من الحدود والرسوم والتمثيلات فهو ما كان مع ما ذكر من شروطه ما يشتمل عليه من المعاني اعرف من الشيء الذي يعرف بها اما في نفسه واما عند المعرف واما من الوجهين جميعا حتى تكون المعرفة بها على ترتيبها التاليفي موجبة لمعرفة الشيء الذي يعرف بها وحتى لو كانت المعاني الذاتية للشيء كجنسه وفصله ليست اعرف منه لكان تعريفه بها تعريفا خطأ لانه لا يبلغ الغرض المقصود في التعريف وما ترتبت فيه مفردات الالفاظ الموافقة ترتيبا يتقدم فيه الاعرف فالاعرف ان كان لها تقدم وتأخر في المعرفة حتى يكون تصورهما عند الذهن مقررًا للترتيب الانتقالي في المعرفة عند السامع على ما هو عليه عند القائل ومن هذا يعلم وجوب تقديم الاعم فيها على الاخص كالحيوان على الانسان لأن الاعم اصرف من الاخص واسبق الى الذهن فان المعرفة العامة جزء المعرفة الخاصة وكما ان اجزاء الوجود اقدم حصولا منه في الإعيان كذلك المعنى الناقص الجنسي والمعنى المتمم الفصلي اسبق حصولا للذهن من المعنى التام النوعي كن اراد معرفة حقيقة الانسان الذي هو حيوان ناطق فانه لا بد له ان يتقدم اولا فيعرف ما الحيوان وما الناطق وليس يفتقر في معرفة الحيوان او الناطق الى معرفة حقيقة الانسان ويعلم منه ايضا وجوب تقديم الجزء على الكل في المعرفة لان الجزء اعرف من الكل فان من اراد معرفة الانسان الذي هو مثلا من نفس وبدن فلا بد له ان يتقدم اولا ويعرف كل واحد من النفس والبدن ومن اراد معرفة البدن الانساني الذي اجزأه الاول من الاسطقات الاربع فلا بد له ان يتقدم اولا فيعرف كل واحد من الاسطقات الاربع وما كان تألفه من الفاظ مشهورة صريحة الدلالة عند المعرف حتى لا يتأخر تصور مفهومها عن تخيل مسموعها ويحسن تبديل الفاظها ايضا الى الاعرف عند المخاطب من الاعرف عند غيره .

واما



واما الفاسد الناقص من ساثرها فما كان بخلاف ذلك مثل ان يعرف فيها الشيء  
بمساويه في المعرفة او بما هو اعرف منه ومتأخر عنه في المعرفة او لا يعرف الا به  
او يقدم الاخص فيها على الاعم او غير الاعرف على الاعرف او بان يذكر فيها  
الالفاظ المجازية والاستعارية والمشاركة كما لو قيل في تعريف السواد انه اللون  
المضاد للبياض فعرف السواد بالبياض وليس فيها ما يستحق ان يعرف بصاحبه  
لتساويهما في المعرفة او كما لو عرفت النار بانها الجسم الشبيه بجوهر النفس والنار  
اعرف من جوهر النفس وكما لو عرفت الشمس بانها كوكب يطلع نهارا والنهار  
لا يعرف الا بالشمس اذ هو زمان طلوع الشمس وكما لو عرف العشق بانه افراط  
المحبة وجنسه المحبة وفصله الافراط فهو المحبة المفرطة وكما لو قيل في تعريف  
الشمس انها عين النهار او في تعريف الارض انها ام الكوان وتلك الفاظ (١)  
مجازية استعارية وافضل الحدود من جعلها ما كان مع استيفائه لساثر الاوصاف  
الذاتية من غير اخلال ولا تكرار اذ اعلى آحاد معانيه من الاجناس والقصول باسماء  
تدل على حقائقها في وضعها الاول ان كانت جلية الحقائق كما تدل على المثلث بانه  
شكل يحيط به ثلاثة خطوط (٢) وان لم تكن جلية عند المعرف فبالفاظ تدل عليها  
بلوازمها الا لزم لها وخواصها الاخص والالحق بها اذ كانت معروفة واعرف منها  
كما تدل على نفس الانسان بالنطق الذي هو اخص افعالها والزمها لها وعلى خاصية  
مغناطيس يجذب الحديد فان ذلك لتعذر الاسماء الدالة على حقيقة النفس وحقيقة  
تلك الخاصة بوضع خاص وتعذر الاسماء لها في خاصيتها لتعذر معرفتها بذاتها  
وحصول معرفتها بلازمها وخاصيتها والحدود الحقيقية انما هي ما كانت على الوجه  
الاول واما هذه رسوم واشبه بالرسوم .

والناقص منها فما اخل بوصف او اوصاف ذاتية اقتصارا على تمييز المحدود عن  
غيره دون تمييز حقيقته بمقوماتها كما لو حدد الانسان بانه جسم ناطق وحذف منه  
ذو نفس حساس متحرك بالارادة اعتمادا على انه لاشيء غير جسم ناطق .

واعلم ان الحدود لا يتوجه فيها بقصد اول الى التمييز بالافصاف المشهورة وانما يتوجه فيها الى تقرير الافصاف الذاتية التي مجموعها حقيقة المحدود في النفس فان تلك هي المعرفة وانما التميز لاحق بها ضرورة فان بمعرفة حقيقة الشيء يعرف ان كل ما ليس تلك حقيقته وتلك اوصافه ليس هو ولو قصد للتمييز بنفسه لقد كان فيه الخطأ من وجهين .

احدهما ان ذلك المقصود لا يتم في شيء من الاشياء الا بمعرفة سائر الاشياء حتى لا يبقى منها شيء واحد لا يعرف ويعتبر سائرهما فلا يوجد فيها ما يشاركه في تلك الافصاف المميزة فيتحقق حينئذ تميزه بتلك الافصاف واما في التعريف التام فلا يحتاج في معرفة المقصود الى معرفة شيء غيره وغير اوصافه ويعلم مع ذلك انه قد يميزها عن كل شيء غيره من جهة العلم بان كل ما يشاركه فيها ولا يتميز عنه بشيء منها فهو هو والاخر ان قصد المعرفة التامة يلزمه التمييز وقصد التمييز لا تلزمه (١) المعرفة التامة والناقص موجود في التام والتام غير موجود في الناقص او ما جعل فيه عوض الجنس عرض عام كما لو قيل في حد الانسان انه المشاء الناطق او المتمكن الحساس الناطق او بان يذكر فيه فصل الجنس عوض الجنس لانها كثيرا ما يشتبهان وهو من قبيل حذف شيء من الذاتيات ايضا كما لو قيل في حد الانسان انه الحساس الناطق او قدمت الفصول فيها على الاجناس كما لو حد المثلث بانه ثلاثة خطوط محيطة بشكل وهو شكل يحيط به ثلاثة خطوط .

وافضل الرسوم من جعلها ما كان فيه اوصاف ذاتية وافضلها ما كان الذي فيه منها اكثر كما يرسم الانسان بانه جسم ذو نفس حساسة محرك بالارادة منتصب القائمة وافضلها ايضا ما كان الذي فيه من الافصاف الذاتية اجناسا لا فصولا كترتيب الجنس فيه في موضعه في الحد والوصف العرضي موضع الفصل كالحيوان المنتصب القائمة لا كالحساس وما قدم فيه الذاتي من الافصاف على العرضي كالحيوان المنتصب القائمة ايضا في رسم الانسان والطائر الابيض اللون الواحد الشخص في رسم القنص (٢) وان كان كل واحد من الابيض اللون



والواحد الشخص اعم وقوعا من الطائر والجسم النباتي الاحمر اللون العدم الورق في رسم المرجان وان كان عدم الورق وجمرة اللون فيه اعرف من انه جسم نباتي وما كانت فصوله خواص لا اعراضا وكانت الزم لذات الرسوم والحق به .

واما ما ليس فيه اوصاف ذاتية فافضله ما كان فيه عرضي عام نظير عموم الجنس وخاص كالفضل كالشاء المنتصب القائمة او الضاحك للانسان والانتقص منها ما كان بخلاف ذلك اعني ما ليس فيه وصف ذاتي كما لو رسم الانسان بانه المشاء ذو الرجلين وما فيه من الذاتيةات اقل ايضا فانه انتقص مما فيه منها اكثر كرسم الانسان بانه الجسم المشاء ذو الرجلين فانه انتقص من رسمه بالجسم الحساس المنتصب القائمة وما يقدم فيه العرضي على الذاتي في الترتيب كما لو قيل في رسم الانسان انه المشاء الحساس المنتصب القائمة .

اللهم الا ان يكون العرضي اعم من الذاتي فانه يقدم لعمومه حينئذ فان التقديم بمقتضى العموم في الرسوم اولى منه بمقتضى الذاتية وان كان يكون رسما ناقصا لجعله العرضي اصلا وكالاصل والذاتي لاحقا وفرعا والذي فيه من الذاتيةات فصل او فصول انتقص من الذي فيه منها جنس كذى النفس المحركة بالارادة المنتصب القائمة فانه انتقص من الجسم الحساس المنتصب القائمة وما كانت فصوله اعراضا عامة متداخلة يميز باجتماعها انتقص مما فصوله او فصله الا خبر خواص او خاصية تامة التمييز كالجسم المشاء ذي الرجلين فانه انتقص من الجسم الضحاك وما كانت فصوله ابعد لزوما لذات الرسوم فانه انتقص من الذي فصوله الزم له والحق به كالحيوان المنتصب القائمة فانه انتقص من الحيوان الضحاك او القابل للعلم وافضل التمثيلات من جملتها اما فيما كان من النظائر فبنظير اعرف واقرب كالنور للعقل ومن الاشياء التي هي اوصاف مماثلة لا ووصاف الممثل عليه لا يخالفها بشدة ولا ضعف ولا كثرة ولا قلة وانما يخالف الممثل عليه كل واحد بما يمثل عليه باوصافه بمجموع الصفات لا بما يشاركه (١) فيه من الصفات وان كان خالفه في ذلك

(١) هامش - لا - الصفات فيه من احادها

بأقرب المخالفات واشبهها كما يمثل به من الإرادة الملكية والانسانية فان الشعور المشترك وان لم يكن واحدا تماثلا في الارادتين فهو الاقرب حدا والاشبه واما فيما كان من تعريف الكلّي بجزئيه والمعقول بمحسوسه فبان يكون ذلك الجزئي المحسوس اعرف جزئيات ذلك الكلّي المعقول واتمها في معقوليته. مثل ان يتمثل على الحيوان بالإنسان وفرس لا بعنقاء مغرب ولا بالقنص وعلى المربع بما ظهر للحس تساوي اضلاعه وشدة تقاربها لا بما ظهر فيه اختلافها وتفاوتها . وانقصها ما كان بخلاف ذلك اما فيما كان من النظائر فما كان بنظير بعد من المعرفة كالتمثيل على النفوس الفارقة بالجن ومن الاشباه فما كان باوصاف بعيدة المشابهة لاوصاف التمثيل عليه كالتمثيل على النفس في البدن بالربان في السفينة وبالملك في المدينة .

ومن تعريف الكلّي بجزئيه والمعقول بمحسوسه فما كان بجزئي هو بعد الجزئيات من المعرفة وانقصها في معنى معقولية الكلّي كالتمثيل على الحيوان بالقنص وعلى المربع بما ظهر للحس اختلاف اضلاعه وشدة تفاوتها .

وبالجملة فان المعرفة تكون ذاتية او عرضية واكتساب الذاتية يكون بالاقاويل المؤلفة من اسماء المعاني الذاتية اعني الحدود واكتساب العرضية يكون بالاقاويل المؤلفة من اسماء المعاني العرضية اعني الرسوم والتمثيلات ومحصول التمثيلات يرجع الى محصول الرسوم لان المماثلة والمشابهة والمخالفة والمباينة اوصاف عرضية ومنها تلتزم الاقاويل التمثيلية فافضل الحدود ما اشتمل على سائر الاوصاف الذاتية بترتيب يتقدم فيه عامها على خاصها واعرفها على ما ليس باعرف ودل بالفاظ معروفة مأوفة عند المعرف واختصر الالفاظ مع استيفاء المعاني ليكون اسهل حفظا وفهما باستعماله الفاظا تدل على كثير من الاوصاف بالتضمن والاشتمال كالحيوان اذا استعمل في حد الانسان عوضا من الجسم ذي النفس الحساسة وما عداه فهو ناقص فاسد ونقصه وفساده انما هو بقدر اخلاله بما ينحل به من ذلك وافضل الرسوم ما كان اشتماله على ذاتيلته اكثر واعم وعرضياته الزم وعرفه وما



وما خالفه فهو ناقص وفاسد ونقصه فساد به قدر خلافه ومبا ثنته .

## الفصل الثالث عشر

في القسمة والتحليل والجمع والتركيب

المعينة على اكتساب الاقوال المعرفة

قد ينتفع في تحصيل الاقوال المعرفة بتصرفات عقلية في قوانين تعليمية هي جمع وتفريق وجودي ذهني لما يتصرف العقل فيه ويتوصل اليه به (١) اما الجمع فهو اكتساب المفردات المتكثرة الذوات وحدة عرضية وهو على وجهين تأليفي وتركيبى والتأليف هو الذى آحاده متميزة في اجتماعها كل عن صاحبه عقلا وحسا كالعسكر من آحاد الرحال والقول من آحاد الالفاظ والتركيبى هو الذى تختلط آحاده وتتحد اجزائه ولا يدرك كل منها على حياه كتركيب بدن الانسان من اخلاطه والاخلاط من اسطقساتها والتأليف ضربان ذهني ووجودي والذهني كتأليف عموم المعنى الكلى من جزئياته كالجنس من انواعه والنوع من اشخاصه واما الوجودي فهو كتأليف الشئ من اجزائه المتشابهة وغير المتشابهة كالبدن من العظم واللحم واليد والرأس والرجل والتركيب ايضا ضربان ذهني ووجودي اما الذهني فكتركيب الانواع والحدود من الاجناس والفصول والاصناف والرسوم من الاجناس او من اصناف اعم مع الاعراض والخواص والوجودي ضربان طبيعى كتركيب بدن الحيوان من اخلاطه واهلاطه من اصولها واسطقساتها وصناعى كتركيب السكنجيين من الخل والعسل فليس في هذه ما يظهر آحادها متميزة في الاعيان في تركيبها كما تظهر مفردات التأليف في تأليفها والتفريق فهو تكثير الوحدات العرضية وتمييز الآحاد الاحتمالية الاختلاطية التركيبية والتأليفية فان وحدة الواحد قد تكون ذاتية كالواحد بذاته وهويته ولا تقبل تكثيرا (٢) بوجه وقد تكون عرضية كالوحدة الجنسية المشتملة على كثرة صنفية ونوعية وشخصية والوحدة النوعية المشتملة على كثرة صنفية وشخصية والوحدة الاتصالية المشتملة على كثرة انفصالية .

وهو ايضا على ضربين تفريق آحاد التأليف ويسمى قسمة وتفريقا وتميز آحاد التركيب ويسمى تحليلا والقسمة على ضربين قسمة كلية الى جزئياته وقسمة كل الى اجزائه .

وقسمة الكلية الى جزئياته على ثمانية اضرب قسمة جنس الى انواعه كقسمة الحيوان الى الانسان وغيره وقسمة نوع الى اشخاصه كقسمة الانسان الى زيد وعمر وغيرهما وقسمة جنس الى اصناف كقسمة الحيوان الى الطائر والسباح والماشى وقسمة صنف الى اجناس تحت عموميه كقسمة الكائن الفاسد الى الجمد والنبات والحيوان وقسمة نوع الى اصناف تحت عموميه كقسمة الانسان الى التركي والبدوي وغيرهما وقسمة صنف الى اصناف تحت عموميه كقسمة الطائر الى آكل اللحم ولاقط الحب وراعى العشب وقسمة صنف الى انواع تحته كقسمة الطائر الى العقاب والغراب وغيرهما وقسمة صنف الى ما تحته من الاشخاص كقسمة البدوي الى زيد وعمر وغيرهما .

واما قسمة الكل الى اجزاء متشابهة كقسمة قطعة من ذهب الى احزاء كثيرة وقسمته الى اجزاء مختلفة كقسمة بدن الحيوان الى اعضائه الالية كاليد والرجل والرأس وغير ذلك فتكون كل قسمة لمقسوم ع-لى احد هذه الوجوه العشرة لاغير .

واما التحليل فهو مقابل التركيب وبعبارة مبثوثا مما انتهى اليه ومنتهيا الى ما ابتداء به وما ضيا على سننه من غير تقديم ولانا خيرا ما في مقابلة التركيب الذي يكون في المعاني الكلية ويسمى تحليل الحد والرسم وان كان بالحقيقة متقدما على معرفة الحد والرسم حيث يكون تحليل المحدود لتحصيل مفردات الحد وذلك هو الذي يكون باعتبار المشاركات والمبائنات بين الاشياء حتى يتميز بذلك ما يعم من معانيها وما يخص كتحليل معنى الانسان الى الحيوان والناطق والحيوان الى الجسم المغتذى والحساس والمتحرك بالارادة وكذلك تحليل الجسم والمغتذى حتى ينتهي الى الاوائل التي لا تركيب فيها ولا مشاركة ولا مبائنة واما في مقابلة التركيب



الوجودى ويسمى التحليل بالعكس اما الطبيعى كتحليل بدن الانسان الى الاخلاط والاخلاط الى الاسطقسات واما الصناعى فكتحليل السكنجبين الى الخل والعسل ومن كل واحد من هذه الانحاء ماهو الانفع الافضل والانفع اما مطلقا واما بحسب غرض دون غرض وقد يكون منها ما هو اقل نفعاً وفضيلة مطلقاً ومخصوصاً ومعرفة ذلك فقد تتم بالوقوف على مواقع الانتفاع بكل واحد منها خصوصاً فى الغرض الذى قصد بذكرها فى هذا الموضع وهو تحصيل ما يرام تحصيله من الاقاول المعرفة واكتسابها .

## الفصل الرابع عشر

فى وجوه التوصل الى استفادة الحدود والرسوم

ولان الحدود معقولات مؤلفة من معان فتحصيلها انما يتم بتحصيل المعانى المفردة التى تؤلف منها ومفردات الحقائق اما ان تكون بسائط مفردة فى وجودها وادراكها واما ان يكون وجودها وادراكها مع غيرها فى التركيب والبسائط المفردة فى وجودها وادراكها فلا حدود لها ولا تألف الحدود منها وانما تعرف بذواتها ويستوفى ذكر وجوه التوصل الى معرفتها فى غير هذا العلم .

وقد تعرف برسوم وصفات عرضية ونذكر وجوه التوصل الى كسبها وتحصيلها هاهنا واما البسائط الموجودة فى التركيب فهى وان كانت ايضا لاجود لها فان الحدود تؤلف منها وقد تدرك بذواتها برسوم واوصاف عرضية ولان الحدود تفيد المعرفة الذاتية للاشياء التى هى مؤلفة منها لا العرضية فاكسبائها يتم بالمعرفة الذاتية للاشياء التى هى مؤلفة منها لا العرضية والا فالاصول والمفردات اذا لم تعرف الا معرفة عرضية فما يعرف بالاصول لا يعرف ايضا الا معرفة عرضية لاذاتية .

مثال ذلك ان المعرفة الذاتية بالانسان انما تتم بان تعرف المفردات التى حقيقته مؤلفة منها كالحيوان والناطق معرفة ذاتية فكما انه من لم يعرف الحيوان والناطق لا يعرف الانسان كذلك من لم يعرفهما بذاتيهما لا يعرف الانسان بذاته وقصارى

المعرفة بالمحدود ان تكون كالمعرفة باجزاء حده التي عرف بها فاذا كانت المعرفة (١) عرضية معرفة المحدود بها لا تكون العرضية مثلها او انقص منها لانها بها فاذا كانت المعرفة بالحيوان والناسط وان كانا ذاتيين للالسان عرضية فمعرفة الانسان بهما لا تكون الا مثلها عرضية فكتساب الحدود انما يتم بحصول المعرفة الذاتية بالبساط التي الحدود وحقيقة (المحدود ٢) مؤلفة منها والمعرفة الذاتية للحقائق البسيطة سواء كانت مفردة في وجودها او موجودة في التركيب انما تحصل باطلاع النفس على كنهه حقا ثقتها اما بواسطة الحواس والآلات كما يدرك النور بالبصر وغيره بالحواس الاخرى واما بغير وساطتها كادراك المدرك لادراكه والمشتاق لشوكة والمحبة لمحبة والعالم لعلمه وامثال ذلك الا ان المدركات بذواتها قد تكون مختلطة مجتمعة في المؤلف والمركب منها ولا يتميز للمدرك آحادها كما يدرك خلطا من سحيق جسمين احدهما اسود كالأثمد مثلا والآخر ابيض كالاسفيداج فان البصر يدرك منهما لونا واحدا هو الغبرة وان كان المدرك في الحقيقة انما هو مجموع لونين لونا واحدا وانما يحجز المدرك عن التمييز فاذا احتيل بتدبير عقلي صناعي في تفريق اجزائهما وتمييز كل منهما عن الآخر رأى اللونين كالأعلى انفراده فصيح ان المرئى انما كان مجموع لونهما ولم يكن لونا واحدا بسيطا ولان كل محدود مؤلف الماهية او مركبها من حقائق وبساط وتلك البساط اما ان تكون ظاهرة متميزة كل على حiale فالذهن لا يحتاج الى تكلف تدبير صناعي في تمييزها بل هو يدرك حقا ثقتها ويستثبتها (٣) ويؤلف حد المحدود منها واما ان تكون خفية مختلطة متمزجة امتزاج الخل والعسل في السكجنين فالذهن يحتاج الى حيل وتدابير ذهنية ووجودية في تحليلها وتفصيلها توها او وجودا وتمييز آحادها البسيطة للادراك والاستثبات حتى اذا استثبت حقا ثقتها الف منها في ذهنه حدا وحقيقة واحدة هي حقيقة المحدود فمن ذلك التحليل الذهني العقلي للحقائق الذهنية ويتم بالنظر الى الوجود الواحد وتحصيل حقيقته الواحدة ثم اعتبارها بقياس حقيقة اخرى مستحصلة من موجودات اخرى مشابهة له فيجد الحقيقتين



تشتري كان في حقيقة وتختلفان بانحري فيتميز له اشتراكهما فيما اشتركا فيه واختلافهما  
بما اختلافهما ويستثبت كلا من الحقيقة المشتركة والميزة على انفرادها فتكثر بذلك  
حقيقة الوجود الواحد ويتميز ما فيها من ذلك التركيب ثم كذلك في كل واحدة  
من الحقيقتين اذا اعتبرت بقياس حقيقة اخرى مشابهة لها فانها قد تتكرر ايضا الى  
مشتركة وميزة حتى يقع الانتهاء الى المشترك الذي لامباينة في ضمنه ولا اشتراك  
بعده والمشاركات هي التي كانت سميت اجناسا اذا كانت الحقائق ذاتية واصنافا  
اذا كانت عرضية والمميزات هي التي كانت الفصول الذاتية والعرضية فيتميز بذلك  
التحليل ما في ضمن الحقيقة من تركيب كما يتميز بالتفريق ما في ذيك الجسمين  
من مزج وتركيب ثم يؤلف حقيقة واحدة كتأليف الهوية الوجودية واحدة  
بالتركيب فيكون الذاهر قد وقف على حقيقة الوجود وعرفها معرفة تامة اذ عرف  
بساطتها التي هي مركبة منها ثم عرفها بها فالحدود تكتسب بالتحليل العقلي  
المذكور على هذا الوجه ثم بهذا التأليف اذ يتبدى الذهن في تأليفها بانحرافها انتهى  
اليه تحليله وينتهي عندما ابتداء منه اعني انه يتبدى في تأليفها باول مشترك وآخر  
ميز وقد يحتاج الذهن في الحدود الى التحليل الوجودي التفريقي حتى يتحصل  
مميزات مفردات حقيقة المحدود كما يحتاج في تحديد بدن الانسان الى معرفة  
اصول تركيبه المحتاج في تميز آحادها الى التحليل والتفريق كقسمته الى اعضائه  
الآلية وعضائه الآلية الى اعضائه المتشابهة الاجزاء ثم لا تنأى له معرفة ما في هذه  
من التركيب على الحقيقة الا بالتحليل الصناعي لها او بمقايستها بما حلل من مماثلات لها  
واستعمال طريق صناعي استدلالي يميزها عقلا كما يستدل بحجج على انها من  
الاسطوانات الاربع وعلى ان اكثرها الارضي برسوبها في الماء والهوائى بطفوها  
عليه او النارى بحر دلمسها او المائى برده ان تساوى خفتها وثقلها وكما يستدل على  
ذلك بصلابتها ولينها وكثافتها ولطافتها ثم يؤلف الحد من اصول التحليل على الوجه  
العقلي لاعلى الوجودى فيقال انه جسم مؤلف من الاسطوانات تأليفا غلب فيه كثيفها  
مثلا على لطيفها وباردها على حارها اذ يميز في تفصيلها اعم اجزاء ماهيتها عن اخصها

ويرتب على النحو الذي يرتب فيه الاعم ثم ما يليه حتى الاخص .  
وبالجملة فبينى ان تعلم ان من المعارف ما يستحصل بالطلب العقلى والقصد  
الارادى كما قيل ومنها ما يقال (١) من غير قصد ولا طلب ولم يسم بالاكْتِسَابِ من  
المعارف كل مطلوب بقصد ارادى وطلب عقلى وانما سمينا من ذلك بالاكْتِسَابِ  
ما كان محصول معرفته هو معرفة اشياء هي اجزاء حقيقية وهو مؤلف منها  
ومعرفة صورة تأليفه حتى يكون لمجموع ذلك فى الذهن وحدة ما كما لمجموع  
تلك الحقائق فى الوجود وذلك المجموع الذهنى هو المسمى حد ذلك الوجودى  
المحدود فالمعرفة الاكْتِسَابِيَّة على الحقيقة انما هى التى تحصل بالحد والوصاف الذاتية  
واما التى بالرسم والوصاف العرضية فانما تذكر معها لمشابهتها لها واختلاطها بها  
وقد تقدم القول بان كل معرفة مستحصلة بطلب عقلى وقصد ارادى فهى لاحالة  
مسبوقة بمعرفة تقدمت الطلب فنبهت الذهن عليه والا فكيف يطلب مجهول  
لا يعرف بوجه وكيف يهتدى الى طلبه وطالب المعارف انما يأخذ عن معرفة  
وينتهى الى اخرى .

والمعارف اما ذاتية واما عرضية اما عامية واما خاصة اما مجملة واما مفصلة  
فالطالب قد يأخذ عن العرضى الى الذاتى وعن العامى الى الخاصى وعن الجملى الى  
التفصيلى وبالجملة عن الانقص الى الاتم وعن الاظهر الى الاخفى بل عن الاسبق  
اليه الى المتأخر عنه واخذه الى الذاتى من العرضى فهو الذى بالطريق الاستدلالى  
التنبهى وذلك من فن العلوم وان توصل به الى المعارف وعن العامى الى الخاصى  
فهو الذى بالتحليل العقلى المعلوم وقد ينتفع فيه بالقسمة على اختلاف وجوهها  
وتحصيل الفصول التى بها ينتقل الى الخصوص عن العموم وقد تنال بحس  
واستدلال وتحليل كما يقال ان هذا الشيء جسم ثم الجسم اما ذواتى نفس واما غير  
ذى نفس ويستحصل بوجه من تلك انه ذو نفس ثم ذواتى نفس اما حساس واما  
غير حساس ويستحصل بوجه منها انه حساس ثم الحساس اما ناطق واما غير ناطق  
ويستحصل بوجه (٢) منها انه ناطق وعن المجملة الى المفصلة فهو الذى بطريق



التحليل العقلي والوجودي ايضا على ما عرفت .

والاصل في جميع ذلك ان اكتساب الحدود انما يتوجه فيه اولا الى تحصيل البسائط التي هي آحاد حقائق المحدود فهي اوليات الحدود ولا تكتسب بمحدود والتدبير العقلي الذي به يتوصل الى نيلها متقدم على القانون الصناعي الذي عليه العمل في تأليف الحدود وكذلك الرسوم وتحصيل بسائطها من الاوصاف العرضية انما يحصل بطريق من هذه ايضا اعني بتحليل عقلي او وجودي او توصل استدلالا علميا كاستدلال على الحرارة او اللطافة بالخفة وعلى الثقل او الكثافة بالبرودة او بنيل حسي كادراك الحرارة باللمس والحركة بالبصر فاذا كانت الحدود والرسوم انما تتحصل بتحصيل بسائطها فالامعان في طلب البسائط واجب التقديم على طلبها ولان الطلب للشيء المعين انما يتم بمعرفة سابقة فاستفادة المطلوبات انما تكون بقدر ما سبقها الى النفس حتى كلما كانت المعرفة السابقة عندها اكثر كانت على تحصيل المطلوبات اقدر وان كان طلب المعارف قد يكون على وجهين احدهما مطلق غير مقصود والاخر معين مقصود فالماطلق قد يستغنى فيه عن تقدم المعرفة كمن خرج من داره واخلى سره لمشاهدة اى شيء اتفق له بمالم يعرفه فيقصده والحل ١ - محصول ذلك وجه تقف عليه في غير هذا العلم والمعين المقصود فهو الذي لا يمكن الا بسبب معرفة كما قيل وينتهي اليه من المعارف السابقة بهذه الوجوه المذكورة التي منها الحد ومنها ما يتقدم على الحد وهي التي تنال بها بسائط الحدود واوائلها غير المحدودة والقدمات وان كانوا تكلموا في الحدود وطولوا فانه لم ير لهم فيما انتهى اليها تعليم مستوفي في تحصيل بسائط الحدود واوائل المعارف كما وجد لهم ذلك في تحصيل اوائل القياسات ومبادئ العلوم -

## الفصل الخامس عشر

في المناسبة بين الاسامي

والحدود للتصورات والوجودات

اعلم ان الحد ودائما هي حدود بحسب الاسماء والاسماء بحسب الحدود بل  
اقول ان الاسامي اما هي بحسب المعاني والمعاني لها؟ وبحسبها والمعاني فهي  
لوجودات اما البسيطة والبسيطة منها واما المركبة من تلك البسائط فهي للمركبات  
من تلك البسائط وتلك هي حدودها والاسامي توضع لما في الاذهان او لا كما قيل  
وللوجود ثانيا وبحسب ما حصل منه في الذهن للمركبات بحسب معانيها المركبة  
في الاذهان التي هي حدودها والبسائط فبحسب معانيها ايضا فان الشيء قد يسمى  
باسم بحسب صفة واصاف فيكون الحد الذي بحسبه مركبا من تلك الاوصاف  
او من النسبة (١) وتلك الصفة كما يسمى الانسان بالكاتب وينعت به فانه انما يقال  
عليه هذا الاسم بحسب كتابته فيكون حده الذي بحسبه انه فاعل الكتابة (٢) وكما  
يسمى بالعالم وينعت به فيكون حده الذي بحسبه انه الذي له علم وكما يسمى  
بالانسان فيكون حده الذي بحسبه الحيوان الناطق وكذلك في العكس انما يقال له  
انسان من جهة حيوانيته ونطقه وكاتب من جهة ما يفعل الكتابة وعالم من جهة  
ما له علم وله بحسب كل حد صفات عامة وخاصة يتركب منها ذلك الحد كما له  
من جهة انسانيته الحيوان والناطق ومن جهة كاتبيته الفاعل للكتابة وكما ان المسمى  
انما يسمى بما يعرفه ومن حيث يعرفه فكذلك الحاد انما يحد ما يسميه ومن حيث  
يسميه ففي كل حد وبحسب كل اسم صفات ذاتية وان كانت لذلك الشيء المحدود  
بحسب اسم آخر ومن جهة حد آخر صفات عرضية وتكون ايضا ذاتيات ذلك  
الحد الذي بحسب ذلك الاسم عرضيات لهذا المحدود من حيث تحد بهذا الحد  
ويسمى بهذا الاسم الآخر فان الكاتب كما انه عرضي للانسان من حيث  
هو انسان اعني حيوانا ناطقا كذلك الانسان اعني الحيوان الناطق عرضي للكاتب  
من حيث هو كاتب وهذه العرضية في المفهوم وعند التصور كما ان الذاتية ذاتية  
بحسب ذلك فالابيض ذاتي للابيض في مفهوم ابيضيته وان كان عرضيا له في  
مفهوم انسانيته او فرسيته وكذلك النطق ذاتي للانسان في مفهوم انسانيته وان  
كان عرضيا لمفهوم ابيضيته او كاتبيته فهذه بسائط الحدود وذاتيات المحدود من

(١) لا - الشبيه (٢) لا - الفاعل للكتابة .



حيث هو محدود فان الحد حقيقة ذهنية وسائطه احزاء تلك الحقيقة وهي التي بها المحدود هو ما هو اعنى هي التي بها سمي بذلك الاسم ولذلك قد يستقر للشي في الدهن مفهوم يسمى بحسبه باسم ثم يقرر المطلب له مفهوم آخر بصفة او صفات اخرى فيسمى بحسبها باسم آخر ثم يحكم بذلك الاسم على هذا الاسم اي بذلك المفهوم على هذا المفهوم حكما بانه هو اي بان هذا الشيء او الموجود المسمى بهذا الاسم والمحدود وبحسبه بهذا الحد هو بعينه المسمى (١) بهذا الاسم الآخر المحدود بحسبه بهذا الحد -

كما يقال ان الانسان محدث وحقيقته ان الشيء المسمى بالإنسان من حيث هو انسان اي حيوان ناطق يصدق عليه النعت بمحدث بمفهوم وجوده بعد عدم سابق اعنى بعد لا وجود كان له بقياس زمان ماض فالاسماء والحدود داخلة في المواضعات والواطيات فقد يجوز اختلاف الناس فيها من حيث تختلف مواضعاتهم ومواطياتهم ولا يلزم من ذلك جهل ولا تناقض فيكون للشي الواحد اسماء كثيرة بحسب حدود كثيرة وحدود كثيرة بحسب اسماء كثيرة وكل ذلك بحسب نعوت وادصاف كثيرة كما للانسان من حيث انه (٢) جسم وحيوان وانسان وكاتب وطبيب وعالم وانه بحسب كل اسم حدا لان الحدوان كان بحسب الاسم فانما يكون حدا ان حيث هو لمسمى وجود حتى يكون محصول حقيقة وجودية وانما هو حد بالاضافة اليه اي لمحدود .

واما اذا كان الاسم لصفات مجموعة لاحقيقة لها في الوجود فانه يكون حدا وان كان شرح لفظ وتفسير اسم كما يتمثل به في عزرايل الذي هو اسم شرحه دال على صورة ذهنية مؤلفة من هاتين الصورتين فالحد حد لمحدود وجودي من حيث عرف ومن جهة ما بحسبه سمي وعلى ان الشيء اذا كان له اسم وحد بحسب الاصل والجوهر فانه كالحيوان والناطق وآخر بحسب اعراض ولو احق للالهية الوجودية كالكاتب او المنتصب القامة رؤى الاول اولى بان يسمى حدا للشي الموجود والثاني بان يسمى رسما وان كان هذا الثاني ايضا حدا بحسب اسم منحوبه مفهومه

خاصا فان ذلك الشئ يسمى ايضا بحسب اصله وجوهره باسم ويحد بذلك الحد بحسبه ويسمى بحسب اعراض ولواحق باسم ويحد بحد يؤلف من تلك الاوصاف التى هى بحسب هذا الاسم ذاتية وان كانت بحسب الاصل والحوهر عرضية فيكون الحد ايضا بحسب الاسم والاسم بحسب الحد .

وانما كنا سمينا الرسم رسما للاصل وبحسب الاسم الجوهرى من حيث هو منبه على مفهومه تنبيه الدلالة وال لزوم واما بحسب اللواحق والاسم الذى بحسبها فلم يتجاسر (١) من يسميه حدا وما من احد من اهل العلم ممن يقول بهذا او يخالفه يتحاشى ان يقول ما حد الابيض وما حد الاسود وما حد الكاتب وما حد الطبيب وهذا ايضا لا مناقشة فيه فانه عائد الى مواضعة واصطلاح فى تسمية الحدود والرسوم والعلم هذا يتم ويتحقق لمن يحقق ما قيل فى الفصل الذى تكلم فيه على مابه الشئ هو ما هو فى العلم والوجود واثقته فهما وعلمها وتدبر هذا القول معه وبحسبه .

## الفصل السادس عشر

فى حكاية ما اورده من استصعب قانون التحديد

وجعله فى حدود الامتناع وتسهيل تلك الصعوبة وتجويز ذلك الممتنع

قال مامعناه ان صناعة التحديد صعبة عندى ممتنعة لاعلى الوجه الذى جرت به عادة الناس من اعتذارهم عن تقصيرهم تواضعا وتجملا اسكن لان الأمر فى نفسه كذلك وذلك لان الحدود انما تتم بالاجناس الحقيقية والفصول الذاتية جميعها حتى لا يشذ منها واحد ولا يدخل معها غيرها من العرضيات وذلك يتعذر على البشر من وجوه احدها انا قد غلط فأنخذ الجنس البعيد دون القريب ونخل بالجنس القريب وما فيه من فصول يزيد بها على البعيد كما ربما غلطنا فاخذنا الجسم بدل الحيوان فى حد الانسان وذلك يكون لان الجنس البعيد سهل التعرف ظاهر والقريب عسر التعرف خفى ولان البعيد له اسم والقريب لا اسم له كما ربما كان للانسان والفرس جنس قريب يجمعهما اخص من الحيوان واعم من كل واحد



منهما وينفصل عن عموم الحيوان بفصل مجهول عندنا به يتميزان عن غيرهما في ذاتيهما او معروف المعنى ولا اسم له وكذلك فيما فوق الحيوان تحت عموم الجسم ذي النفس وايضا فان الفصول قد تتساوى في عمومها وخصوصها فلا تتميز لنا كالحساس والمتحرك بالارادة في الحيوان فانهما ذاتيان متساويان في عمومهما وخصوصهما حتى ان كل حساس متحرك بالارادة وكل متحرك بالارادة حساس فما يكون كذلك فباي قانون يتم لنا استخراج وجه وبأي وجه يتحقق اننا اتينا على سائر الفصول التي هذه صفتها في المحدود هذا وايضا فمن لنا بذاتية مانعتقد ذاتيته وعرضية مانعتقد عرضيته حتى لا نأخذ اللازم مكان المقوم او نترك المقوم اذ (١) نظن فيه انه لازم فن هذه الوجوه يصعب علينا استخراج الحدود لكل محدود بل يمتنع هذا نص كلامه .

ولم يعول في اعتبار الذاتى والعرضى على ما قرره من مفهوميهما او لم يراعتبارهما متأتيا (٢) على التحقيق في كل موجود ومحدود وقد عرف بما سلف من القول ان الحدود حدود بحسب الاسماء والاسماء لذوات الحدود بحسب الحدود وقد عرف اصناف الذاتى واختلاف مفهوماته وان التى منها داخلية في الحدود اما في حدود المسميات من حيث هى مسميات معلومة ومتوصل اليها بطرق الاكتساب المتقدمة وكذلك التى بحسب الهوية الموجودة التى اذا تصورت فى الذهن حقيقة واحدة دل عليها باسم يكون للوجود بحسبه فقد تعلم ايضا اذا تتبعت الهويات بطريق التحليل والتفصيل عقليا وبطريق الخصوص والعموم وجوديا (٣) وبطريق التمييز والتفصيل بين مجتمعات الموجودات فان تعذر من ذلك شئ في بعض الاشياء فهو من قبيل المجهولات التى يستعسر الوقوف عليها اما على الاطلاق وبحسب كل انسان واما فى وقت دون وقت وبحسب شخص

---

(١) لا - او (٢) لا - مبائنا (٣) فى هامش قط ولا - لان الخصوص والعموم

يكون باشتراك الموجودات واختلافها والتحليل والتفصيل يعتمد على الذهن فى

التصور من غير ان يتعرض للوجود .

دون شخص وكما يتعذر ذلك في العلوم والقياسات بحسب الحدود الوسطى  
وليس ذلك بان يقال في الحدود اولى منه بان يقال في القياسات والعلوم .  
واما قوله ان الفصول قد تتساوى في مرتبة العموم والخصوص فلا يعلم وهو  
اصعب ما اعتد به .

فنقول انه لا يخاف ان يكون خفاؤها من حيث هي فصول مميزة او من حيث  
هي صفات موجودة للوصوف فان كانت من حيث هي صفات موجودة  
للوصوف لا يعلمها العالم فقد عرفت ان العارف يسمى ما عرف من حيث عرف  
ويحد ما سمي من حيث سمي فالحد حد بحسب الاسم والاسم والحد بحسب  
المعرفة فالذي يسمى من حيث يعرف يفسر الاسم بالحد الذي هو تفصيل المعرفة  
والجهول غير داخل في الحد الذي بحسبه يسمى المسمى وحد الحاد والجهل بالجهول  
غير قادح في العلم بالعلوم من حيث علم فاننا اذا عرفتنا من شيء ما كالثلج انه جسم  
ابيض ثم جهلنا من امره هل هو قطن او ثلج لم يضر جهلنا بثلجيته وقطنيته في  
معرفتنا بحسبيته وبياضه فاذا سمينا باسم يدل على معرفتنا ثم حددناه بحسب ذلك  
الاسم كنا قد وفينا الاسم شرحه والمعرفة بيانها من حيث عرفتنا ويبقى ما جهلناه  
كما جهلناه حتى نعلمه بهلم آخر وهكذا لو كان للشيء صفات عدة حتى علمنا بعضها  
وجهلنا البعض لم يضرنا جهل المجهول في علم العلوم اذا استقصينا علم العلوم بما يعلم  
به وسمينا من حيث عرفتنا وحددنا من حيث سمينا .

وتفسير الاسماء بالحدود هو من جملة تفسير اللغات وتعريف معاني الالفاظ  
حيث يعرف السامع بالاسم معناه الذي عناه به المسمى والمسمى لا يعني ما لا يعرفه  
والسامع الذي ينقل اليه ذلك اذا فهم المعنى والمعاني المقصودة بالاسم الذي تضمنها  
في التسمية فقد تم فهمه لما سمعه ممن سمعه منه حيث عرف ما عناه وقصده بالاسم  
وتضمنه معناه واما من حيث هي فصول مميزة فلا يمكن ان تجهل لان الانسان  
اذا عرف الصفة للوصوف فقد عرف انه يتميز بها عن كل ما ليست له والتميز  
لازم للمعرفة بالعرض لزم ما او ليا من حيث ان ما ليس له ذلك فليس هو الموصوف  
وكيف



وكيف تتساوى الفصول في مرتبة الخصوص والعموم ثم تتساوى في الذاتية وال لزوم فان الصفات للوصوفات في التسمية لا تدخل ما لا يعنيه المسمى مع ما يعنيه فلا تفضل عليه ولا تنقص عنه ولا تساويه فان المسمى اذا سمى الحساس لم يدخل المتحرك بالارادة معه في ( المعنى - ١ ) والتسمية وان دخل ( ٢ ) معه في اتصاف الموصوف به وسواء في ذلك مساواته له في العموم والخصوص او لا مساواته اذا كان المسمى بحساس لا يدخله في التسمية ولا في الحد الذي بحسب الحساس واما في الوجود فسيوضح في العلوم ان الصفات للوصوفات منها اصول هي مقدمة الوجود في الموصوف على غيرها وغيرها لازم لها فاذا تساوى صفتان في الخصوص والعموم فالاصل فيهما هو الفصل كما قيل وان تساويا في كونهما اصليين حتى لا يكون احدهما تابعا للآخر ولا متبوعا كان الامر على ما اوضحنا في الحدود بحسب تسمية المسمى وما عني منها .

وعلى رأى هذا القائل بحسب تقرير الوجود فايها قرر الوجود فهو الصورة والفصل المتقدم ولا يتقرر الوجود على رأيه بشيئين فان احدهما ان كفى في تقرير الوجود كما قلنا في سلف فالآخر لا مدخل له في ذلك وان لم يكف فالثاني هو المقرر كالجسم مثلا الذي ان تقرر وجوده بفصل الحساس فلا مدخل للمتحرك بالارادة في تقرير وجوده وان لم يتقرر به فالمتحرك بالارادة هو المقرر والوجود الواحد لا يتقرر بشيئين من حيث هما شيان بل من جهة معنى يتحدان به على ما يقال في الصورة هذا ان كان تقرير الوجود هكذا وليس كذلك بل على ما تجده في العلوم عند الكلام في الصورة والهيولى وشرطه في الذاتى يلزمه بهذا لانه قال فيه انه الذى بارتفاعه يرتفع الموصوف واقول من حيث هو موصوف ويقول من حيث هو موجود في الذاتية الوجود ونعتبر نحن التسمية والمعنى لان الوجود انما يتوقف على العسل الموجبة للوجود دون غيرها والصورة هي المعول لكنها علة للجملة الموجودة منها ومن الهيولى كالجزم من الكل فله ( ١ )

علية بهذا المعنى وهذه العلية في تصور المتصور وذهن العارف لانه يتصورها

بتصور الشيء الذي هي صورته في الهيولى وقد سلف من هذا في الكلام في الفصول ما فيه كفاية لكنك اقترحت اشباعه بهذه الزيادة وكذلك ما قاله من من اشتباه الذاتى بالعرضى في الوجود والذهن اما في الذهن فبحسب المعنى واما في الوجود فبحسب التابع والمتبوع فان تعذرت علينا معرفة التابع والمتبوع في الوجود لم يتعذر بحسب ما يعنيه المسمى وتتداوله الروايات في اللغات فان كل عرضى لشيء ومن جهة فقد يكون ذاتيا له من جهة اخرى بحسب المعنى والتسمية كالكتابة ازيد التي هي ذاتية له من حيث هو كاتب وعرضية من حيث هو انسان وتعذره في الوجود من جهة معرفة السابق واللاحق لا يكون في كل محدود ولا عند كل حاد ولا في كل وقت ولا يقع فيه التعذر اكثر مما يقع في جانب القياسات والعلوم وليس اذا عنر علينا القياس في اشياء دون اشياء يكون ذلك قد صار منا عجزا مطلقا عن القياس كذلك التحديد ان تعذر في اشياء دون اشياء واوقات دون اوقات (١) ثم مع ذلك لا يكون هذا تعذرا في الحقيقة لان الحد اللفظي هو حكاية محصول الشيء عند الذهن وهو الذي بحسبه وضع الاسم وحصلت (٢) الوحدة الذهنية والمعنوية هو ذلك المحصول الذهني فان المعاني الجنسية والفصلية التي هي حقائق الهیولات والصور في ذوات الهیولات والصور هي موجودات كثيرة لها ضرب من الاجتماع في الوجود وبالعرض يقال للجموع منها انه واحد وليس لها وحدة حقيقية كما يظنه هذا القائل من ان الموجود الواحد يتقوم من اشياء كثيرة قوام كل واحد منها بالآخر فاذا كان كذلك وجعل الانسان لبعضها وحدة وجمعا ذهنيا وترك بعضها فلم يذكره ولم يدخله في تصوره فلم يكن خاطئا ولا غالطا .

مثاله ان البدن الذي فيه نفوس كثيرة نباتية وحيوانية وناطقة ان كان كل واحدة منها موجودة قائمة بنفسها في وجودها ولها نوع اجتماع مع الاخرى فليس للجموع منها وحدة الا بالعرض وعند التصور كما سيتحقق لمن احب

(١) زيادة في لا - لا يكون ذلك عجزا عن التحديد (٢) لا - جعلت ..



التحقيق فان اوقع الذهن تلك الوحدة والجمع على اثنتين منها او ثلاث اعني على البدن مع الحاسة او عليه معها ومع النباتية فليس هو في ذلك غلط ولا له فيه نوع جهل فاضح كما زعم فاما ان كان بعضها له قوام بنفسه والبعض الآخر قوامه به فذلك عنده عرض لا يقوم الماهية ولا يدخل في التحديد .

ونحن فقد بينا ان الذهن اذ اعني جوهره مع عرض كان لمجموعهما من معنيهما حد لا محالة فللذهن ايضا ان يعنى من ذلك ما شاء ويسميه ويحدده بحسب ما اعني واما ان كان كل منهما لا يقوم بنفسه بل بالآخر ومع الآخر والكل انما يؤخذ واحدا حاصله بالاجتماع دون الآحاد المفردة وهو ما يذهب اليه في الهيولات والصور وهو (١) من اسباب استصعابه ما استصعبه في هذا الموضع فسنوضح القول فيه ونبين انه لا وجه له واو كان لقد كان لا يوجب في الحدود هذه الصعوبة العظيمة على ما قيل .

وقد بقي في امر الحدود (٢) ابجاث تأتي في المناسبات بينها وبين البراهين وهي اكثر ما امعن فيه المتقدمون في الكتب المنطقية في كلامهم في الحدود فلذلك تكلموا في الحدود بعد كلامهم في البراهين وما عدا ذلك مما ذكرناه فلم يتكلموا فيه الا قليلا ومن استوفى فيه قولا فانما اوردته في العلم الكلي وبقي فيها تنبيهات تتورد في فنون المجادلات وانواع النظائر في المعلومات .

## المقالة الثانية

. من الجزء الاول من المنطق من كتاب المعبر من الحكمة  
في العلوم وماله وبه يكون التصديق والتكذيب

## الفصل الاول

منها في الاقاويل الجازمة

تقد عرف اول ما المعارف وما العلوم وما الفرق بينهما وان العلوم تكون

(١) زيادة في لا - ما يذهب اليه (٢) قط - المحدود .

بالفاظ ومعان مؤلفة والاقاويل الجازمة هي الافاظ الدالة عليها من حيث هي علوم لا من حيث هي معاني فوق واحد وان الصدق والكذب يلزمها بنسبتها الى الوجود في الموافقة والمخالفة والتصديق والتكذيب هو الحكم بتلك الموافقة والمخالفة وان الحكم حالة تحدثها النفس لها وفيها وهو العلم بل العلم هو محصول الحكم والمحكوم به وعليه في النفس فتكون المعلومات لذلك تقال على صنفين اولاً وثانياً اما اولاً فعلى ما قد يسمى علماً وهو الحكم في القضايا بالاثبات والنفي واما ثانياً فعلى الامور الوجودية التي تلك معانيها وهي خاصة التي جرت العادة بتسميتها بمعلومات وان كان من المعلومات اشياء لا يحكم بمعانيها على امور وجودية انها (١) هي كالاجناس والانواع المقدم ذكرها وان كانت انما تحصل بالنسبة الى امور وجودية ولذلك ليس الوجود واجب التقدم على كل معلوم وعند كل عالم بل من المعلومات ما تتقدم على الموجودات وتكون اسباباً لها اعني العلوم وهذا يحققه الاعتبار بسهولة من الوجود والقضايا ايضاً هي الاقاويل الجازمة وتسمى من حيث هي اعلام من واحد لآخر اخباراً .

وقد قسمت القضايا الى الحملية والشرطية والحملية منها هي التي يحكم بشيء ويسمى محمولاً انه لشيء يسمى موضوعاً وانه ليس له حكماً فصلاً والحكم بانه له يسمى ايجاباً وبانه ليس له يسمى سلباً .

واما الحمل فانه يقال على الايجاب منها (٢) بالحقيقة وعلى السلب مجازاً من حيث ان فيه تقدير حمل قبل حصول العلم رفعه السلب في العلم فليس كل معنيين ينظران بالبال يلزم عند الذهن ايجاب احدهما على الآخر او سلبه عنه بل انما يكون ذلك في معان مخصوصة لمعان مخصوصة يلزم الحكم بالايجاب او السلب فيهما اما لذات المعنيين واما لسبب يوجب ذلك فيهما والذي للمعنيين من حيث هما معنيان على الاطلاق من ذلك جواز الحمل قبل العلم فان اخرج العلم ذلك الجواز الى الوجوب وحكم به كان ايجاباً وان اخرجه الى الامتناع وحكم برفعه كان سلباً فكان اسم الحمل مقولاً على السلب من اجل ذلك الجواز المتقدم عليه فهو مقول



عليه مجازا وعلى الايجاب بالحقيقة وكذلك الموضوع والمحمول يقال على المقدر الموضوعية والمحمولية وعلى المعنيين اللذين حكم باحدهما على الآخر وصارا بالحقيقة محولا وموضوعا والموضوع ليس يتعين موضوعا والمحمول محولا ولا يكون احدهما اولى بذلك من الآخر من حيث هما معنيان ذهنيان او من حالة يتعلق بتصورهما اكثر من ان الاسبق الى الذهن في عادة من يقدم الموضوع يجعل موضوعا وفي عادة من يقدم المحمول يجعل محولا فان من الناس من جرت عادته بتقديم الموضوع في لفظه اذ يقول مثلا كل انسان حيوان ومنهم من جرت عادته بتقديم المحمول فيه اذ يقول مثلا الحيوان على كل انسان او مقول على كل انسان بل ذلك ربما يعين بما هيتهما وباسباب تتعلق بهما من حيث هما هما لا من حيث هما متصور ان كما سيقال في العلوم ان معاني الجواهر توضع للاعراض كالانسان للبياض وان الجزئيات توضع للكليات كالانسان للحيوان او كزيد للانسان ولا ينبغي ان يتوقف الذهن ههنا حتى يقول في هذه الالفاظ المقولة ما معنى الحكم بشيء لشيء وما معنى انه وما معنى شيء حتى يطلب لكل لفظ تعريفا فقد قيل في قوانين التعريف والتعرف ان السابق الى معرفة انعارف من الالفاظ ومعانيها يعرف به ما لا يعرفه منها فليس كل لفظة تعرف باخرى على الاتصال هلم جرا بل تعرف ما لم تعرف بما عرف وتختلف بحسب العارفين وما سبق الى معرفتهم لايضا -

ويقال من الحملات معدوية وهي التي موضوعها او محولها او هما اسم عرف لسلب شيء من الاشياء لا بمعنى محصل يدل عليه نصا او كلمة كذلك غير محصلة المعنى كقولنا الانسان (١) صامت او القرس غير ناطق او الانسان غير ناطق ومقابلها (٢) من القضايا التي محولها وموضوعها اسمان او اسم وكلمة محصلان يقال لها بسيطة فتقسم القضايا الحولية الى بسيطة ومعدوية وقد فرق بين المعدوية وبين السالبة (٣) من القضايا وهي التي يحكم بنفي المحمول عن الموضوع بان تلك

(١) كذا - ولعله - الانسان - ج (٢) لا - مقابلهما (٣) لا - السالبة -

اعني المعدولية حرف السلب الذي هو لا وغير فيها جزء من المحمول او الموضوع والحكم بالاثبات والنفي يجمعهما ويدخل عليهما فتقول الفرس غير انسان (١) زيد ليس غير انسان وفي عرف اليونانيين كان ذلك مستعملا وكان لهم حرف يدخل بين الموضوع والمحمول كما قد يستعمل في العربية ايضا وكانوا يسمونه خالفة الاسم وهو حرف هو فيقولون الفرس هو غير انسان وزيد ليس هو غير انسان ويسمى في القضية رابطة فاذا تأخر حرف السلب عن الرابطة كان جزأ من المحمول وان تقدم عليها كان سلبا للمحمول فتم بذلك الفرق بين السالبة والمعدولية التي مجموعها غير محصل واما التي موضوعها غير محصل فلا اشتباه فيها لان الحرف يتقدم على الموضوع فيقال غير الانسان صامت او غير الانسان هو صامت او الانسان هو صامت والقضية التي يذكرون الرابطة فيها كقولنا زيد هو انسان تسمى قضية ثلاثية والتي لا يذكر فيها كقولنا الشمس طالعة تسمى قضية ثنائية وحرف السلب في السالبة منها لا يجعلها ثلاثية كما انه في الثلاثية لا يجعلها رباعية اي لم يقولوا فيها ذلك والحكم بالاثبات والنفي في القضايا ان كان جزما حتما غير متوقف على شرط كقولنا الشمس طالعة كان حمليا كما قيل وان كان غير جازم بل مشروطا بشرط مجهول الحكم والحصول معلوم اللزوم او العناد سميت القضية شرطية كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فالحكم بوجود النهار في هذه القضية غير جازم بل متوقف على شرط مجهول (٢) هو طلوع الشمس فاذا علم علم معه هذا في اللزوم وتسمى شرطية متصلة .

واما في العناد فمقابل ذلك في الحكم كقولنا اما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجودا وتسمى شرطية منفصلة وذلك لان القضية اما ان تكون معلومة الحكم بذاتها او في ذاتها او يكون الحكم فيها متعلقا بحكم في غيرها فالمعلومة يكون الحكم فيها حمليا والتي علمها يتوقف على غيرها تكون على ضربين تتعلق اللزوم وتعلق العناد المذكورين ويحتاج الى علم باللزوم والمعاند فان علمنا جميعا

(١) لا - الفرس غير زيد ليس غير انسان (٢) لا - مجهول -



كانا حملين ايضا كقولنا الشمس طالعة والنهار موجود او اب - و - ب ج -  
 واج - او الشمس طالعة والليل غير موجود وان جهلا جميعا لم يكن فيهما حكم فان  
 علم اللزوم وجهل حال اللزوم او العناد وجهل حال المعاند كان العلم الشرطي فان  
 من يعلم انه ان كانت اولو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا او ان كان  
 اب - وب ج - فاج - او اما ان تكون الشمس طالعة او تكون الكواكب  
 طالعة ثم علم ان الشمس طالعة علم ان النهار موجود وعلم ان - اب - و - ب ج -  
 علم ان اج - او علم ان الشمس طالعة علم ان الكواكب ليست بظاهرة والجزء  
 الاول من الشرطية المتصلة يسمى مقدما كقولنا ان كانت الشمس طالعة والجزء  
 الثاني يسمى تاليا كقولنا فالنهار موجود والحرف المضاف الى القضية الاولى وهو  
 ان ونظائره يسمى حرف الشرط والثاني وهو الفاء من قولنا فالنهار موجود يسمى  
 حرف الجزاء والاعتبار في الايجاب والسلب اللذين في القضية الشرطية غير  
 الاعتبار الذي في اجرائها بل انما هو فيما اوجبه الحكم فيهما وهو اللزوم والعناد فالحكم  
 باللزوم في المتصلة يسمى ايجابا ولو كان بين سالتين كقولنا ان كان كذا ليس  
 كذا فكذا ليس كذا والحكم برفعه فيها يسمى سلبا ولو كان بين موجبتين كقولنا  
 ليس ان كان كذا كذا فكذا كذا والحكم بالعناد في المنفصلة يسمى ايجابا كقولنا  
 اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا ورفعه يسمى سلبا كقولنا ليس اما  
 ان يكون كذا واما ان يكون كذا وقد جعل الايجاب في الشرطي هو اللزوم  
 والوجبة هي المتصلة والسلب هو (١) العناد في المنفصلة والسالبة هي المنفصلة  
 وليس كذلك لان الشئ ليس اما ان يكون لازما لكون هذا حيوانا لكونه انسانا  
 واما ان يكون معاند الكونه انسانا لكونه فرسا حتى يكون الحكم في المتصل  
 باللزوم وفي المنفصل بالعناد منا قضية للزوم بالعناد والعناد باللزوم لان النقيضين  
 لا ثالث لهما وهما ثالث كمال كونه انسانا عند كونه ابيض واسمرا واسود .  
 وقد فرق بين الجملية والشرطية من القضايا بان قيل ان الجملية من القضايا  
 بسيطة باعتبارها اذا قيست الى الشرطية وفي الشرطية تركيب لان اجزاء

القضية الشرطية قضيتان حمائتان قد صارتا قضية واحدة من اجل الحكم بل لو حكم بهما انكنا قضيتين فان حرف الشرط والجزاء او (١) اسقطا من قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار، وجود وتيلا كلا على حدته لكان قولنا الشمس طالعة قضية والاخرى قضية اخرى في كل منهما موضع صدق وكذب واما الجملة فانها اذا حلت الى جزئيهما اللذين هما المحمول والموضوع لم يكن في احدهما موضع صدق ولا كذب وان كانت اشياء فوق واحد فان الموضوع والمحمول في القضايا الجملة قد يكونان لفظين مفردين يدلان على معنيين مفردين بسيطين او مركبين غير ملحوظي الاجزاء كقولنا الانسان حيوان وقد يكون كل منهما الفاظا فوق واحد قد صار لها اتحاد حصل به منها، موضوع واحد ومحمول واحد ومعناها واحد ملحوظ الاجزاء كقولنا الحيوان الناطق المائت وهو الموضوع حسم ذو نفس حساس وهو المحمول ولكن لا يوجد في اجزاء القول الدال على معنى الموضوع والقول الدال على معنى المحمول موضع صدق ولا كذب على الصيغة التي بها حملت ووضعت فليست قضايا في الجملة لا تكون في القضية قضايا بالفعل وفي الشرطية تكون.

واقول انها من جهة الحكم قضية واحدة لا تركيب فيها لان القضية انما تكون قضية من جهة الحكم لا غير فاذا لم يكن في حكمها تركيب فلا تركيب فيها ولا يبعد ان يوجد في الجملة ايضا تركيب مثل هذا فان من قال قد علمت ان الانسان حيوان قد قضى بقضية واحدة فيها موضعا تصديق وتكذيب وهما قضيتان قوله قد علمت وقواه الانسان حيوان الا ان يتأول فيقال ان الجملة تكون ابسط من الشرطية لان الشرطية تركبت من قضايا لا محالة والجملة فقد لا تركب من قضايا ولم تقل وليس في الامعان في امثال (٢) هذا كثير فائدة خصوصاً لمن يريد توفير ذهنه على تحصيل مهمات العلوم بل لعلها تجدى في رياضات الازهان وتعويدها التدقيق في الانظار.

---

(١) لا - سقطا (٢) لا - مثل .



## الفصل الثاني

في المحصورات والمهمات

والمخصوصات من القضايا

ومن القضايا الحملية ما يكون موضوعها جزئيا اي شخصا واحدا معيننا كقولنا زيد وقد سميت مخصوصة ومنها ما يكون موضوعها كليا وحينئذ اما ان يكون قد بين ان الحكم بالمحمول على كله او بعضه اما الذي على كله فكقولنا كل كذا كذا وتسمى القضية التي هي كذلك كلية اي كلية الحكم واما الذي على بعضه فكقولنا بعض كذا كذا وتسمى القضية التي هي كذلك جزئية اي جزئية الحكم لاختصاص حكمها ببعض من الموضوع وان كان الموضوع في نفسه كليا ولفظنا كل وبعض المخصصتان للحكم في الموضوع يسمى كل منهما سورا ومالم يذكر فيه السور من القضايا تسمى مهمة كقولنا كذا كذا من غير ان تقول كل كذا او بعض كذا والسور في الحكم انما يعتبر اثباته ونفيه للموضوع وعنه لا للمحمول لان الكلية والعموم بالفعل للمحمول انما تكون من جهة موضوعاته الكثيرة ونسبته (١) اليها من حيث هي كثيرة واما اذا حمل على واحد واحد منها فانما يحمل نفس طبيعته لانسبته ولا من حيث هو منسوب الى كثرة فلا كلية للمحمول قبل حمله حتى تعتبر في حمله بل هي عارضة له في حمله بعد حمله ومن حيث يحمل على شيء وعلى غيره لا في حمله على شيء واحد من حيث هو ذلك الواحد . واما ما يقال من ان ذلك قد يعتبر وان كان مجانباً للعادة مثل قولنا الضحك هو كل انسان فانما ذلك الحصر للموضوع ايضا وزيادة اعتبار وذلك ان محموله في الذهن هو كما يحصل من قولنا كل انسان ضحك دون غيره او كقولنا انما الضحك هو كل انسان وكذلك لو قيل الانسان هو كل ضحك فان معناه ان الموصوف بالانسان هو الذي يحمل عليه الضحك دون غيره وامثال هذه الاشياء في دلالات الالفاظ كثيرة لمن تفقدها وفي امثالها ومن قبيلها تتفق اغلاط كثيرة في كثير من المهمات وفي ضمن القضايا الشرطية قضايا حملية كما قيل وتكون

القضيتان الحملتان اللتان في القضية الشرطية موجبتين وهي موجبة كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وتكونان موجبتين وهي سلبية كقولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود وقد تكونان بالعكس من هذين فليس السلب والايجاب في القضية الشرطية هو سلب حملياتها وايجابها ولذلك قد يكون الحصر والاهمال فيها ليس هو الحصر والاهمال في حملياتها بل قد يجعل الحصر فيها من جهة دوام الحكم ولادوامه فما ذكر فيه الدوام فهو كلي وكالكلي وما لم يذكر فيه فهو مهمل وما ذكر اللادوام فيه فهو جزئى وما لم يذكر فهو مهمل اما المحصور حصرا كلياً فهو كقولنا كلما كان كذا كان كذا واما الحصر الجزئى فكقولنا قد يكون اذا كان كذا كان كذا واما الاهمال فكقولنا اذا كان كذا كان كذا واما السلب فكقولنا ليس البتة اذا كان كذا كان كذا وهو الحصر السالب الكلي وليس كلما كان كذا كان كذا وهو الحصر السالب الجزئى وليس اذا كان كذا كان كذا وهو السلب المهمل فهذا في المتصل .

واما في المنفصل فلا يوجب الكلي هو ان يقال دائما اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا والجزئى قد يكون اما كذا واما كذا والمهمل اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا والسالب الكلي ليس البتة اما كذا واما كذا والجزئى قد لا يكون اما كذا واما كذا والمهمل ليس اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا. لكن هذه الا اعتبارات اشبه بالمعاني التي تسمى جهات منها بلا سوار فانهم قد قرروا في الحملات ان الجهات هي حالة اللادوام والادوام للحكم وجعلوا الدوام هاهنا سورا واخلوا هذه عما يجرى مجرى الجهة فلو جعلت هذه جهات وتركت بلا سوار لقد كان كذلك ايضا والحق هو ان المقدم في هذه وهو كقولنا ان كانت الشمس طالعة نظير الموضوع في تلك كقولنا الانسان والتالى وهو كقولنا فالنهار موجود نظير المحمول في تلك وهو كقولنا حيوان وكما ان السور هناك سور للموضوع في الحكم بالمحمول عليه كذلك السور هاهنا حصر للمقدم في الحكم يلزم التالى له وكما كان السور هناك يبين ما يدخل تحت حكم المحمول من



الموضوع أهو كله أم بعضه كـ ذلك ههنا يجب ان يكون السور مبنيا لما يلزم  
التالى من المقدم أكله أم بعضه لكن عموم التالى هاهنا للمقدم انما هو عموم ازومه  
بجميع المقدم كما كان عموم المحمول لموضوعه هو الحكم به عليه باسره والمقدم  
ههنا ليس هو موضوع المقدم كقولنا هذا من قولنا ان كان هذا انسان ولا محموله  
كقولنا انسان من ذلك ولا مجموعهما من حيث هو مجموع فانه لا يجتمع ههنا في هذا  
الجمع معنى واحد الا في صورة القضية التى هى الحكم فالحكم بان هذا انسان يلزمه  
الحكم بانه حيوان فاذا اردنا في ذلك العموم وكلية الزوم لم يكن الا لزوم ذلك  
الحكم لكل ذلك الحكم وذلك ليس له كل وبعض ولا يتكرر الا باحوال و  
ازمان فيكون العموم ان يقال كل وقت وحال يكون فيه هذا انسانا فهو حيوان  
وهو نظير ما قيل كلما كان هذا كذا كان كذا وكذلك قولنا قد يكون في الزوم  
الجزئى وليس البتة في رفع الزوم بالكلية وقد لا يكون في السلب الجزئى لكن  
جدوى الحصر ههنا قليلة فان الحكم ههنا انما هو بلزوم التالى للمقدم ولا لزومه  
واذا كان كذلك فاللازم منه لازم في كل وقت وحال وما ليس بلازم في كل  
وقت فليس بلازم لما قيل انه لازم له نفسه بل هو لازم بحسب تلك القرينة والحال  
فان قولنا قد يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان لا يكون فيه لزوم ولا يستعمل  
من قبيله حكم وانما يلزم الحكم بحسب قرينة وحال وهو اذا كان هذا حيوانا ناطقا  
ولا فرق بين قولنا اذا كان وكلما كان ومتى كان واما قد يكون وقد لا يكون فلا  
يستعملان واذا (١) استعملا فهما من الجهات لاحالة وفي موضع يمكن ان يكون  
ويمكن ان لا يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان واما قولنا في السلب الكلى  
ليس البتة اذا كان كذا كان كذا فهو في معنى القضية المنفصلة القائلة اما ان يكون  
كذا واما ان يكون كذا ويتخالف الاولى الثانية في ان الاولى تمنع الزوم  
والمعية في الوجود ويجوز معها ان لا يكونا معا (٢) والثانية مع رفع الزوم يثبت  
مثال الاولى ليس البتة اذا كان الانسان قائما هو قاعد فقد منعت ان يكون قائما  
واحدهما لاحالة .

وقاعدة معا ولا يمتنع ان لا يكون لاقائما ولا قاعدة كالضبط جمع -  
 ومثال الثانية اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا ولا يمكن ان  
 يكون هما جميعا اعني زوجا وفردا ولا يمكن ان يكون ولا واحدا منهما حتى  
 لا يكون لازوجا ولا فردا ولا يراد في السلب المتصل اكثر من سلب الاتصال  
 المذكور كقولنا ليس اذا كان او ليس كلما كان فكان الايجاب في المتصل تال يلزم  
 وهذا تال لا يلزم والمنفصل تال يعاند وليس وجه رابع فقوله ليس البتة اذا كان  
 كذا كان كذا هو الحكم بالانفصال والعناد لا بسلب الاتصال وان كان السلب  
 في ضمن العناد فان الضد والمعاند غير وايس هو والذي (١) قال بهذه الاسوار في  
 الشرطيات قد دقق في نظره كما اتى عليه القول ولم يحرر كما انتهى اليه البحث  
 والتحقيق فيرجع (٢) القول الى ما في التعاليم القديمة ولم يرد عليه الا بان الانفصال  
 ليس هو سلب الاتصال ولا الاتصال سلبه بل سلوبهما غير هما لكن بالبيان الذي  
 اوضح في هذا انقول لا بالرد المطلق -

## الفصل الثالث

### في جهات القضايا

يقال ممكن لما ليس هو على الوصف الذي بحسبه قيل انه ممكن ولا يمتنع ان يكون  
 عليه وذلك اما في الوجود واما في الذهن والذي بحسب الوجود اما على الاطلاق  
 واما بحسب وقت ما والمطلق فهو الذي ليس على ذلك الوصف بمقتضى ذاته  
 ولا يمتنع عنه بذاته ولا يعتبر فيه زمان كونه ولا كونه بل انما يعتبر كونه كذلك متى  
 كان بسبب موجب ولا كونه متى لم يكن بسبب مائع او بعدم ذلك السبب  
 الموجب مثله الهواء اذا قيل يمكن ان يكون باردا او غير بارد فانه لا يكون باردا  
 بذاته ولا يمتنع البرد عنه بذاته وانما يكون باردا ببرودة الثلج والماء ولا يكون باردا  
 لان حر الشمس منع برودته او لعدم برد الثلج والماء الموجب لبرده ( فالبرودة  
 له ممكنة على الاطلاق بهذا الاعتبار - ٣ ) -

(١) لا - فالذي (٢) لا - فرجع (٣) ليست في لا .

و (١) الذي بحسب وقت ما فهو الذي لا يكون في وقت ما يقال انه ممكن بتلك الصفة وفيما بعده يكون كذلك بسبب موجب او لا يكون بسبب مانع او بعدم السبب الموجب كالحشب يقال في وقت ما انه يمكن ان يكون سريرا وهو الوقت الذي ليس هو فيه سرير وفيما بعده يكون سريرا ان كان بسبب هو نجارة النجار ولا يكون ان لم يكن بسبب مانع او بعدم نجارة النجار ويقال من هذا اكثر لما اسباب كونه اغاب واكثر من اسباب لا كونه كالصحو في الجو واقل لما اسباب كونه اقل واضعف من اسباب لا كونه كالطر في الصيف ومتساوي ومتقارب لما يتساوى فيه ذلك ويتقاربت (٢) كالطر والصحو في الشتاء وفي البلاد التي هو فيها كذلك وعلى سائر الاقسام فكونه لا يكون دائما وذلك الذي على الاطلاق انما يعتبر فيه كون ذاته لا تقتضي تلك الحال التي لا جلها نسب اليه الامكان ولا يمنعها وانما يكون له اذا كانت موجب هو غيره ولا يكون اذا لم يكن لمانع اولعدم ذلك السبب الموجب سواء كانت له دائما او لم تكن اذا لم يكن كونها او لا كونها له بمقتضى ذاته فهذا هو اعتبار الممكن بحسب الوجود واما اعتباره في الذهن فان الحكم الذهني قد يكون بحسب العلم المحقق او الجهل الصرف او الظن لغالب فالجهول الصرف يقال فيه يمكن ان يكون كذا وان لا يكون وجائز ومحتمل وذلك ان الصفة اما ان تكون معلومة الوجود للوصوف عند الذهن بمجرد النظر فيهما ولا يحتاج في ذلك الى معنى ثالث يوجبها له عنده كالقول بان الكل اعظم من جزئه فيكون ذلك عليا حاصلا اوليا ويسمى حكما ضروريا ولا يكون فيه موضع امكان ولا جواز ولا احتمال نظر فانه لا يقال انه يمكن او يجوز او محتمل ان يكون الكل اعظم من جزئه واما ان تكون الصفة معلومة السلب عن الوصوف بمجرد النظر فيهما ولا يحتاج في ذلك الى معنى ثالث يوجب سلبها عنه عنده كالقول بان الجزء اعظم من كله فيكون ذلك عليا حاصلا اوليا ويسمى حكما ممتنعا ولا يكون فيه موضع امكان ولا جواز ولا احتمال نظر ايضا فانه لا يقال انه يمكن او يجوز او محتمل ان يكون



الجزء اعظم من كله وكل ما هو على غيرها ثين الصفتين (١) اعنى كل ما ليس باولى العلم من الايجاب والسلب يسمى من حيث هو كذلك ممكنا اذ يكون له امكان وجواز واحتمال عند الذهن لكونه عنده بمجرد النظر فيه مجهولا حتى اذا حضر السبب الموجب للعلم اخرج ذلك الامكان الى الضرورة او الى الامتناع وقد لا يحضر السبب الموجب للعلم اليقين بل سبب يرجع ويوجب الظن الضعيف او القوى او لا يحضر ايضا بل يبقى الذهن على وقفته وحيرته فيكون نظير الامكان الوجودى فى اكثريته واقليته وتساويه ويقال له كذلك (٢) ايضا وهذا الامكان اعنى الذى بالاعتبار الذهني هو الذى يسمى بالامكان العامى اذا قيل مطلقا فاما ان (٣) قيل يمكن ان يكون دخل فيه الضرورى او يمكن ان لا يكون دخل فيه مع الممكن الممتنع وان قيل يمكن ان يكون وان لا يكون معام الممكن والضرورى والممتنع لانه يقال على ممكن وضرورى وممتنع قبل العلم المحقق الذى يكون بالسبب لان العامة تقوله فان اشتقاقه من العموم لامن العامة كما ظن قوم وهو نظير الامكان الوجودى من حيث ان الضرورة والامتناع انما اوجبهما فيه سبب كما ان الوجود والعدم يوجبهما فى ذلك سبب .

وربما قيل ممكن لما ليس بممتنع وادخل الضرورى الاولى تحته وليس بصواب وانما يدخل تحت الممكن من الضرورى غير هذا والا فهذا لا يكون ابدا مجهولا حتى يقال عليه هذا الامكان الذى حقيقته الجهل بطر فى النقيض وايها الموجب وايها السالب وكذلك يقال ضرورى لما هو على الوصف الذى بحسبه قيل انه ضرورى ولا بد من كونه عليه وذلك فى الوجود والذهن ايضا والذى فى الوجود اما مطلق واما بشرط والمطلق فهو الذى يكون على ذلك الوصف بمقتضى ذاته ولا ينتظر سببها به يجب ولا يرتفع بسبب كالحيو ان للانسان والزوجة لاثنين والذى بشرط فهو باعتبار ذاته دون الشرط ممكن على ما قيل وبذلك الشرط يكون ضروريا وذلك الشرط سبب لا محالة فهو اما دائم الوجود غير متغير الايجاب والسلبية ولا مانع

(١) لا - الصنفين (٢) قط - لذلك (٣) لا - اذا .

يمنع كونه ولا يرتفع عنه بسبب من الاسباب فهو له دائما ما دام موجودا مثل  
كون السماء موجودة .

واما دائم الوجود متغير (١) الايجاب والسلبية فلا يدوم له مادام موجودا  
ولكنه ضرورة سببيه يكون لا محالة وقت ما يوجب السبب الموجب له ولا مانع  
يمنع كونه له في ذلك الوقت ولا يرتفع عنه بسبب مثل الشروق والغروب للكواكب  
الذي هو لها بسبب ضروري متغير الايجاب وهو الحركة الدورية ولذلك لا يدوم  
لها ما دامت موجودة لكنه بحسب ضرورة السبب يكون لها لا محالة في وقت  
ما يوجبها اعمى وقت ما ينتهي بها الحركة الى الافق ولا مانع يمنع شروقها  
او غروبها حينئذ ولا يرتفع ذلك عنها سبب .

وهذا الضروري الوقت يقال له ممكن ايضا بالامكان المطلق من حيث ان ذات  
الوصوف به لا تقتضيه ولا تمنعه واذا كان الوصف فكونه لسبب واذا لم يكن فلها مانع  
اول عدم ذلك السبب او عدم سببته ويقال له ممكن بالامكان الوقت ايضا  
بحسب الوقت الذي لا يكون فيه كذلك وضروري في الوقت الذي يكون فيه  
ويقال له ممكن دون تعيين الوقت ودون السبب او دون ايجابه وضروري  
باعتباره مع السبب حين ايجابه ويقال ضروري ايضا لكل ما وجد وحصل حين  
وجد وحصل من دائم وغير دائم وممكن وضروري لانه حصل على الوصف  
الذي قيل بحسبه انه ضروري في وقت وجوده وامتنع ان لا يكون عليه ولم يمنع  
مانع من كونه كذلك وعلى ما سيتضح في العلوم ان كل ما يوجد بعدما لم يكن فان  
ايجاب وجوده راجع الى سبب ضروري الوجود وان كان متجدد الايجاب  
متصرمه وفي وقت ايجابه وايجاده لا يوجد انما يوجد بان لا يكون مانع  
يمنع كونه على ذلك ولا سبب يرفعه ولو كان لما وجد فهذا هو الضروري باعتبار  
الوجود .

واما باعتبار الالذهان فقد قيل في باب الامكان الذهني ان فيه ايضا مطلق  
الضرورة وهو الذي المحمول فيه معلوم الوجود للوضوع باعتبارهما فقط وفيه

(١) لا - متعين هنا وفيما بعد .

مشروط وهو الذي انما يصير معلوما بسبب ومعنى زائد عليها والضرورة فيه مشروطة موفية بحصول ذلك السبب والمعنى الزائد وكذلك يقال ممتنع لما ليس على الوصف الذي بحسبه قيل انه ممتنع ولا بد من ان لا يكون (١) عليه وذلك في الوجود والذهن ايضا والذي في الوجود اما مطلقا واما بشرط والمطلق فهو الذي كونه ليس على ذلك الوصف بمقتضى ذاته لا ينتظر سبيلا لجله لا يكون له ولا بسبب من الاسباب يكون له كالبرودة للنار والفردية لللاثين والذي بشرط فهو باعتبار ذاته دون ذلك الشرط ممكن وبذلك الشرط يكون ممتنعا على ما قيل في الضروري وذلك الشرط اما وجود سبب مانع او عدم سبب موجب وكل منهما اما دائم الوجود والرفع غير متغير الاقتضاء ولا موجب موجب ما اقتضى رفعه فهو ممتنع دائما مادام موجودا مثل فرض السماء ساكنة فانه فرض دائم الامتناع مادامت السماء موجودة لاجل دوام وجود سبب مانع من ذلك وهو القوة غير المتناهية المحركة للسماء التي هي دائمة الايجاب للحركة والرفع للسكون غير متغيرة الاقتضاء وليس في الوجوب سبب موجب ما اقتضت هذه القوة رفعه وهو السكون واما دائم الوجوب متغير السببية والرفع (٢) فلا يدوم ذلك الامتناع مادام موجودا ولكنه ضرورة السبب يرتفع لا محالة وقت وجوب رفعه عن السبب فلا موجب يوجه في ذلك الوقت الذي يرتفع عنه مثل شروق الكواكب وغروبها فان لها اوقاتا يمتنع فيها شروقها واخرى يمتنع فيها غروبها لسبب ضروري متغير الايجاب وهو الحركة ولذلك لا يدوم لها هذا الامتناع مادامت موجودة لكنه بحسب ضرورة السبب يمتنع لا محالة وقت ما يوجب امتناعه اعني وقت ما تكون تحت الارض فلا تشرق في ذلك الوقت او تكون فوق الارض ولا تغرب في ذلك الوقت ولا موجب يوجب شروقها وغروبها حينئذ وهذا الممتنع الموقت يقال له ممكن ايضا بالا مكان المطلق كما قيل في الضروري من حيث ان ذات المحكوم عليه لا تقتضي ذلك الحكم ولا تمنعه واذا كان فكونه لسبب مانع او لعدم السبب الموجب ويقال لما هو ممتنع بهذه

(١) لا - ان يكون (٢) قط - الترفع -



الصفة اعني بالامتناع الموقت ممكن ايضا بالا مكان الموقت في الوقت الذي هو فيه  
ممتنع من حيث انه فيما بعد يكون موجودا وحقيقة ذلك انه في ذلك الوقت يقال له  
ممكن لا يقال انه ممكن في ذلك الوقت فان بينهما فرقا لان الاول كان الوقت فيه وقتا  
للقول والحكم بالامكان والثاني كان الوقت فيه وقتا للحكم به واذا جعل الوقت  
وقت الامكان كان صدقا اذ يكون الامكان في ذلك الوقت حاصل وهو المحكوم به  
مرفوعا ممتنعا ولا يتناقض فان من قال في وقت غروب الشمس انها يمكن ان تطلع  
فقد صدق اذ يكون الوقت وقت حكمه وقوله ليس وقت حصول ما قاله وحكم  
به واذا قال في وقت طلوعها يمكن ان تطلع في هذا الوقت فقد كذب اذ يكون  
وقت قوله وحكمه بالامكان هو وقت الحصول ووقت الحصول يبطل فيه الامكان  
وتحصل الضرورة كما قيل واذا قال ايضا في وقت غروبها يمكن ان تطلع في  
هذا الوقت فكذب به اظهر فالمتنع الوقتي يصدق عليه في وقت امتناعه الامكان  
الوقتوي ويكون الامتناع محكوما به بشرط ذلك الوقت وبحسبه والامكان  
بحسب ذلك الوقت مقيسا الى ما بعده فان الممكن في وقت وجوده يصدق  
عليه انه ضروري الكون كما قيل وكذلك ( هو - ا ) في وقت عدمه يصدق انه  
ممتنع الكون والامكان يصدق عليه اما لوجوده ففي وقت عدمه باعتبار وقت  
وجوده اذا كان مستقبلا واما لعدمه ففي وقت وجوده باعتبار وقت عدمه اذا  
كان مستقبلا كما يصدق القول على الشمس في وقت غروبها بانها يمكن ان تطلع  
اي يصدق القول بالامكان في ذلك الوقت لا ان الطلوع يكون في ذلك الوقت  
وكذلك في وقت طلوعها لنها يمكن ان تغرب ويقال ايضا لهذا الممتنع المشروط  
انه ممكن دون الشرط الذي بحسبه صار ممتنعا وممتنع باعتباره مع ذلك الشرط  
ووقت اقتضائه لامتناعه ويقال ممتنع ايضا لكل ما ليس حين هو ليس من دائم  
العدم وغير دائم لانه ليس وذلك على الوصف الذي قيل بحسبه انه ممتنع ولم يكن  
بد من ان لا يكون عليه ولم يوجب موجب كونه كذلك ومقابل ما قيل في  
الضروري وهو ان كل معدوم بعد ما كان فان ايجاب عدمه راجع الى سبب

ضروري الوجود متجدد الايجاب متصرمه وفي وقت ما لا يوجب ما يرتفع  
بارتفاع ايجابه انما يرتفع ما كان اوجبه بان لا يكون ، ووجب غيره يوجب كونه  
ولو كان لما عدم فهذا هو الممتنع باعتبار الوجود .

واما باعتبار الازهان فقد قيل في باب الامكان انذهني وفيه ايضا مطلق الامتناع  
وهو الذي المحمول فيه معلوم السلب عن الموضوع باعتبارها كفضا الجزء  
اعظم من كله وفيه مشروط وهو الذي انما يصير معلوما بسبب ومعنى زائد  
عليها والامتناع مشروط . وقت بمحصول ذلك السبب والمعنى الزائد .

وبالجملة فكل صفة وشرط كان لا يوجب ضروري فانه بعينه شرط لا امتناع  
سلبه حتى يكون ممتنعا وكل صفة وشرط كان لسلب ضروري فانه بعينه شرط  
لا امتناع ايجابه فان ما بالضرورة ان يكون ممتنع ان لا يكون والامتناع ان يكون  
ضروري ان لا يكون وقد كان يكفي في التعليم نقل الحكم من احدهما الى الآخر  
على هذه الصفة وكرر في الممتنع للتفهم -

## الفصل الرابع

في المادة والجهة

اما الذي عناه ارسطو طاليس في تسمية ماسماه بالمواد والجهات من هذه الاحوال  
فانه اراد بالمواد الاحوال الوجودية منها وما للاشياء في انفسها والجهات ما في  
الاذهان التي هي الظنون والاعتقادات على الحقيقة على ما فصل في الفصل السالف  
فيكون الممكن الذي هو جهة ممكنة عام على ما قيل لانه يصدق على اشياء تكون  
ضرورية في انفسها ووجودها وتكون ممكنة لانه ظن صادق عليها والضروري  
الذي هو جهة عامية ايضا لانه حكم يصدق على ضروري وممكن فانه يحكم بان الانسان  
يمكن ان يكون كاتباً حكماً ضرورياً حكماً يقينياً محققاً -

واما اذا قيل الانسان حيوان بالضرورة وعنى بذلك انه حيوان ولم يكن بدمن  
كونه حيوانا او هودا ثما حيوان وجعل ذلك من حيث قيل وعلم جهة ولم يرد  
بالجهة ما قيل من ان العلم بذلك ضروري سواء كان الامر في نفسه ضروريا  
او ممكنا .

أو ممكنا وجعل من حيث هو حالة الامر في نفسه مادة فهو هذر من القول لا موقع له ولو كان لذلك وجه لقد كان لا يقتصر على هذا المعنى وحده بل كان جميع الموجودات واحوالها ايضا تستحق ان يكون لها من حيث هي موجودة اسما ومن حيث هي معلومة اسما آخر وليس كذلك بل كما قيل ان الاسامي انما هي اول المعلومات ومن اجلها وثانيا للموجودات وليس لما قاله ارسطو طاليس في الجهة والمادة وجه مفيد سوى هذا ومن لم يقل به فانما لم يقل به لانه لم يفهم ذلك ولم يعتبره هذا الاعتار فان هذا وجه مهم في نفسه لاجل تاويل كلام ارسطو طاليس ولا يمكن ان يكون ارسطو طاليس اخترع هذيانا لم يدعه اليه داع وترك مهما من كبار الملمات وهو مما يجرى على السنة الناس في عرفهم في موضعه ويقال ايضا جهة لقضية بحال اخرى غير هذه التي ذكرت وتسمى مطلقة ووجودية وهي القضية التي لم يذكر فيها امكان ولا ضرورة ولا امتناع بل قيلت قولا مطلقا وسميت وجودية لانه حكم فيها بوجود محمول لموضوع ولم يميز هل وجوده بالامكان او بالضرورة وهي بوجه ما ذات جهة ضرورية لانه حكم فيها بوجود محمول لموضوع حكما جازما لا ظنا وتجويزا كما في الجهة الممكنة ونسبتها الى الجهة الضرورية نسبة (١) الاهمال الى الاسوار الجزئية والكلية فكما ان في الاهمال قد حكم على الموضوع لاحالة بالمحمول ولم يبين في الحكم أهو لكه ام لبعضه وهو لاحالة لبعضه وشك هل هو لكه ام لا كذلك هذه قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع (٢) حكما جازما ضروريا لا تجويزا امكانيا وقتلا لاحالة وشك هل هو دائم ام لا وبالحقيقة فانها من حيث هي جهة مطلقة لفظا لا تصورا واعتقادا كما كانت الثنائية من القضايا يقال خلوا من الحرف الدال على النسبة وهي في التصور غير خالية عن النسبة لاحالة والا لما كانت قضية فانه لا تكون قضية عند الذهن ما لم توقع نسبة بين المحمول منها والموضوع فلا قضية ثنائية في الازهان كذلك لا قضية مطلقة في الازهان فان

(١) قط - بسبب (٢) لا - للموضوع وقتاما.



القضايا لا تتبرأ (١) عند الاذهان من الامكان الذي هو جهة الا الى الضرورة او الامتناع فتسببها الى ذوات الجهة من القضايا بهذا الوجه نسبة اثباتية الى الثلاثيات ونسبتها الى المواد وبذلك الوجه نسبة المهمة الى المسورات اعني وجه اعتبارها ضرورية غير معلومة الدوام والادوام فتكون لا محالة في وقت وشك انها في كل وقت ام لا كما كانت المهمة يحكم انها لا محالة في البعض وشك انها في الكل هذا اذا صنفت الجهات والمواد على هذا التصنيف المذكور .

واما على ترتيب آخر فانه قد قيل ان الضروري من المواد هو الدائم اما في الايجاب ويسمى واجبا واما في السلب ويسمى ممتنعا كل ذلك في الوجود وجعل الجهات كذلك ايضا في الحكم والاعتقاد وكان المحمول الموجود لموضوعه دائما والمعدوم عنده دائما مادة الضرورة وينقسم الى الوجوب والامتناع والذي لا يدوم وجوده للموضوع ولا عده مادة الامكان ونظير ذلك في الاذهان الحكم بايجاب المحمول للموضوع دائما جهة الوجوب وسلبه عنه دائما جهة الامتناع وبإيجابه وسلبه لا دائما جهة الامكان وجعل المطلق الذي حكم فيه بوجوده محمول (٢) لموضوع ولم يذكر دوامه ولا دوامه فكانت نسبة المطلق بهذا الاعتبار الى ذوات الجهة من القضايا نسبة الماهل الى ذوات الاسوار ايضا والقضايا لا تخرج عن احد هذه الجهات الاربع التي هي الامكان والاطلاق والضرورة والامتناع فان القائل اما ان يقول ويجزم في حكمه واما ان لا يجزم بل يقدر ذلك الحكم ويجوزه والذي يحكم ويجزم فاما ان يحكم بالضرورة المطلقة كما يقول الانسان بالضرورة حيوان او بالضرورة الموقنة كقوله الشمس تنكسف بالضرورة في وقت كذا او ضرورة مطلقة لا تعين فيها دواما ولا توقيتا والذي يقدر الحكم ويجوزه كذلك اما تجوزا مطلقا او موقتا اما المطلق فكن يقول يمكن ان يكون زيد كاتباً واما الموقت فكقوله يمكن ان يكتب زيد غداً واما ان يكون القول قولاً مطلقاً لا يقترن به ذكر امكان ولا ضرورة كمن يقول الانسان حيوان او زيد كاتب او يكتب وظاهر الاعتبار يرى ان كل قول يصدق بشرط فانه

صديق لا محالة اذا لم يذكر ذلك الشرط ولا مقابله ما كان ذلك الشرط و ليس كذلك حال القول المطلق عند ما يصدق بشرط الا مكان فان القول المطلق فيه حكم جازم والذي بشرط الا مكان لم يجزم فيه الحكم فانه ليس اذا صدق القول بان زيدا يمكن ان يكون كاتبا يصدق القول بان زيدا كاتبا لان شرط ممكن ان يكون في ضمنه وان لا يكون و ليس كذلك المطلق بل هو جازم بالكون والاكون (١) فشرط الامكان اطلاق بالقياس الى شرط القول المطلق فالممكن يصدق على المطلق ولا ينعكس والمطلق يصدق على ما بعده ولا ينعكس .

واعلم ايضا ان الموضوع الذي يحمل عليه محمول ما فاما ان يكون لذلك الموضوع ايضا موضوع يحمل عليه او يكون موضوعا اخيرا لا موضوع له والموضوع الذي له موضوع يحمل عليه فانما يوضع على انه عنوان لموضوعه والموضوع بالحقيقة هو موضوعه لا هو وانما يوضع موضوعه معنونا معر فابه كالابيض مثلا اذا وضع لمحمول ما فليل الابيض كذا فان الابيض عنوان للموضوع لا نفس الموضوع والموضوع الاول بالحقيقة انما هو الجسم ومثل معنى الابيض هو ما به يوضع الموضوع ويعنون به والموضوع الذي لا موضوع له الذي لم يعنون باكثر من لفظ يدل عليه دلالة اولى كالجسم اذا وضع لمحمول ما فانه الموضوع الاول ولم يعنوا باكثر من اللفظ الدال عليه دلالة اولى فالتفضية المطلقة اذا كان موضوعها معر فاهو معنونا بمعنى من المعاني فاما ان يكون مما يوصف به دائما كما تقول الحيوان كذا فان اشخاص الحيوان وضعت في هذا الجمل وعرفت بالحيوان وهو مما يوصف به دائما ولا يرتفع عنها وقتا من الاوقات او يكون ذلك العنوان والمعنى الذي عرفت به مما يوصف به وقتا ما لا دائما كما تقول المتحرك كذا والنائم كذا فان ذلك قد توصف به اشياء لا يدوم لها فليس كل متحرك يتحرك دائما ولا كل نائم دائما فاذا وضعنا موضوعا معنونا بمعنى لا يدوم له بل يكون له وقتا دون وقت ثم حملنا عليه محمولا او سلبنا عنه محمولا بضرورة مطلقة او مؤقتة فاما ان يكون المفهوم من حكما انه له بشرط المعنى الذي عنون به اما دائما ما دام

له كما تقول ان كل متعفن الاخلاط محوم بالضرورة اى ما دام متعفن الاخلاط  
وليس هذا الحكم بلازم له قبل ذلك اعنى قبل تعفن اخلاطه ولا بعده واما فى وقت  
من اوقات كونه له لا محالة كما تقول ان المتعفن مستنشق بالضرورة وليس ذلك  
ما دام متنفسا بل فى بعض زمان تنفسه واما فى وقت كونه له وقبله وبعده كما  
تقول كل متحرك جسم فان المتحرك موصوف بذلك ما دام متحركا وقبل  
ذلك وبعده وقد يكون ذلك بعد اتصافه به او قبل اتصافه به كما يقال كل كائن  
فاسد وكل فاسد كائن فليتأمل ليعلم اى هذه يقال مجازا وايها يقال حقيقة ويدل  
عليه نص اللغة فقد قيل ان كل ذلك حقيقة ومنصوص عليه فى اللغة .

فنقول ان الذى يدل عليه نص اللفظ من ذلك انما هو عند كون الموضوع  
موصوفا بعنوانه وما وضع بحسبه لا قبله ولا بعده سواء كان ما دام موصوفا  
بعنوانه وما وضع معه اوفى بعض اوقاته فان معناه انه له بشرط كونه كذا  
وليس فى ضمنه انه مادام كذا اى موصوفا بعنوانه هو كذا اى موصوف بمحموله  
بل انه انما هو موصوف بمحموله اذ هو موصوف بعنوانه وما عدا ذلك مجاز واتفاق  
فى نفس الامور غير مقصود فى اللغة فان القائل ان كل متحرك جسم ليس  
المفهوم بالذات من كلامه انه جسم سواء تحرك او لم يتحرك وانما علم ذلك اذ علم  
ولزم اذ لم من نفس الامور لا من دلالة اللفظ واما قبل وبعده فهو مجاز فانه لا يقال  
كل فاسد كائن الا بمعنى فقد كان كائنا وهو تسميح فى اللغة واتسكال على فهم الانسان  
بعلمه الذى ليس فى دلالة اللفظ وكذلك كل كائن فاسد اى سيكون فاسدا  
او سيفسد وهذه المجازات والاتفاقات اتفقت فى الايجاب ولم تتفق نظائرها  
فى السلب او اتفقت اقل من ذلك وفى لغة دون لغة وعادة دون اخرى فانه لا يقال  
فى السلب انه لا واحد من الناس يتنفس لان لكل واحد منهم وقتا لا يتنفس فيه  
وان قيل لم يكن مصدقا ولا مقبولا بل ربما قيل كل انسان لا يتنفس ولا يقبل  
ولا يصدق حتى يكون المفهوم منه قد لا يتنفس وقتا ما ويكون صورته صورة  
الايجاب المعدول واذا قيل لاشئ من الاسود ابيض فانما معناه مادام اسود



أوالناثم ليس بيقظان ما دام ناثما .

وقد وقع لقوم من ذلك تخليط في احكامهم في القضايا المطلقة ومخالفة لارسطوطاليس في اشياء منها ستذكر في موضعها فاذا تأملت ما قيل هاهنا تخلصت من مثل ذلك وسهل عليك ما صعب عليهم ومنا قضية ما تجده من الاقوال التي تخالف ما قيل هاهنا في المواد والجهات يقدر عليه من جاد فهمه وتأمله لما قلناه فيها وما قاله من خالفناه .

## الفصل الخامس

في اشتراك القضايا وتباينها وتقابلها وتضادها وتناقضها

وتشترك القضايا اما في الموضوع واما في المحمول واما فيهما وكذلك في السور والجهة وقد تتباين في كل ذلك او في بعضه فالقضيةتان المشتركتان في المحمول والموضوع قد تتقابلان بان تكون احدهما موجبة والاخرى سالبة وهذا السلب فقد يكون في احدهما لجميع ما اثبت في الاخرى من محمول وجهة وسور وقد يكون لبعضه والتناقض من ذلك هو ان يكون تقابلها بحيث لا يجتمعان على صدق ولا كذب في حال من الاحوال بل يلزم من صدق احدهما كذب الاخرى ومن كذب احدهما صدق الاخرى وذلك يكون باشتراكهما في كل ذلك واقتصارهما من الاختلاف على كون حرف السلب في احديهما دون الاخرى حتى لا يذكروا في احديهما ما لا يذكر في الاخرى سوى حرف السلب فيكون قد قيل في احديهما قول وقيل في الاخرى ليس كذلك مثاله كل - ا ب - بالضرورة ليس كل - ا ب - بالضرورة فهذا مطلق التناقض .

واما تفصيل ذلك فان الخصوصيتين المطلقتين وهما اللتان موضوعهما شخص ما ولم يذكر فيهما جهة من ضرورة ولا امكان لا يعتبر فيهما سوى ذلك اعني سوى المخالفة بحرف السلب فقط فيكون كل ما قيل او عني في احديهما من موضوع ومحمول وشرط (١) اي شرط كان من مكان وزمان واضافة وجزءا وكل وقوة

(١) لا - ان شرط .

او فعل قيل او عني في الاخرى بعينه بزيادة حرف السلب فقط فيكون ان قيل مثلاً في الموجبة زيد قيل في السالبة زيد اى ذلك بعينه وان قيل يتحرك قيل في السالبة يتحرك ايضا بذلك المعنى فان كان عني في تلك حركة مكانية عني في هذه مكانية ايضا لا وضعية ولا استحالية ولا غير ذلك واذا كان في تلك في زمان كان في هذه في ذلك الزمان لاني غيره فلا يقال في تلك زيد يتحرك اليوم وفي هذه زيد ليس يتحرك هذا وكذلك المكان فلا يقال في هذه يتحرك على الارض وفي هذه ليس يتحرك على الفلك وكذلك في الاضافة حتى اذا قيل في هذه صديق لزيد لا يقال في هذه ليس بصديق لعمر ولا لزيد آخر بل لذلك بعينه وكذلك القوة والفعل فلا يقال في هذه كاتب اى بالقوة وفي هذه ليس بكاتب اى بالفعل وكذلك الجزء والكل فلا يقال في هذه طويل ويعنى اليد وفي هذه ليس طويلاً ويعنى الرجل فإى واحد من هذه لم يعتبر لم يتم التناقض بل جاز مع ترك اعتباره التصادق (١) فانه يصدق القول بان زيد ايتحرك وزيد ليس يتحرك اذا كان زيدا آخر وحركة اخرى اوفى غير ذلك الزمان اوفى غير ذلك المكان وانه صديق وايس بصديق اى صديق لزيد ليس صديق لعمر وانه كاتب وليس بكاتب اى بالقوة وليس بالفعل وانه طويل وايس بطويل اى طويل اليد ليس طويل الرجل وكذلك قد يكذبان مما كما لا يكون طويل اليد ويكون طويل الرجل وليس صديق زيد وهو صديق لعمر ولا يتحرك على الارض ويتحرك على الفلك .

واما اذا اعتبر ذلك جميعه فلا بد من صدق احديهما وكذب الاخرى حتى يلزم لا محالة من صدق الموجبة بعينه كذب السالبة ومن صدق السالبة بعينه كذب الموجبة اى من اجل صدقها لا من اجل الاشياء المعينة التى فيها الحكم والصدق والكذب فان قولنا الانسان حيوان والفرس ليس بحيوان يصدق احدهما ويكذب الآخر لكنه لم يلزم كذب احدهما من صدق الآخر ولا بالعكس لكن لان هذا الايجاب في هذه المسألة اعنى في هذا المحمول وهذا الموضوع يقتضى الصدق وهذا السلب في هذه الاخرى يقتضى الكذب واما في المسورات فكما

قيل ايضا انهما اذا اختلفا بحرف السلب فقط دون غيره كان ذلك تناقضا لكن  
 لحرف السلب في القضية . واضع فان تقدم على جميع ذلك تم التناقض وكان معنى  
 السالبة انه ليس كما قيل في الموجبة فان قولنا كل - ا ب - يناقضه ليس كل - ا  
 ب - والا ان غير فقيل كل - آ - ليس - ب - فقد لا يتناقضان ولا يصرح  
 بالتناقض في جميع الاشياء لانه قد يفهم سلبا كلياً والكليتان لا تتناقضان بل قد  
 تكذبان معا وهما المتضادتان فان تناقضهما هو ان لا يجتمعا (١) على صدق ولا على كذب  
 واتضا دهما بان لا يجتمعا على صدق بل قد يجتمعان على كذب كما ان الضدين في  
 الوجود لا يجتمعان معا في شيء واحد بل قد يرتفعان عنه معا كالقار مثلاً الذي  
 ليس بحار ولا بارد فان قولنا كل انسان كاتب ليس ولا واحد من الناس بكاتب  
 اولاً واحد من الناس بكاتب او (٢) كل انسان ليس بكاتب اذا فهم بهذا المعنى  
 لا يصدقان معا فلا يلزم من صدق احدهما كذب الآخر وقد يكذبان معا  
 فلا يلزم من كذب احدهما صدق الآخر واذا القاثة ليس كل كذا كذا سميت  
 جزئية سالبة ولا شيء اولاً واحد من كذا كذا سميت كلية سالبة فالشرط اذا  
 ان يكون اذا كان احدي المتناقضتين كلية ايتهما كانت ان تكون الاخرى جزئية  
 حتى اذا قيل في الموجبة منهما كل - ا ب - وهو ايجاب كلي مثلاً قيل في  
 الاخرى ليس كل - ا ب - وان كان لاخلاف فيهما فيما قيل باكثر من الحرف  
 السالب او ليس بعض - ا ب - او بعض - ا - ليس - ب - وتخالفاً فهما فيما قيل  
 بزيادة حرف السلب وذكر بعض مكان كل ومحصول الحكم في العبارات الثلاث  
 واحد فان القاثة ليس كل - ا ب - منعت ان يكون الكل كذلك ففهم منها ان  
 بعضها لا محالة ليس كذلك واما ان الكل ليس كذلك او ان بعض الاخر كذلك  
 فلم يفهم من حكمها بل بقي جائز او في حكمه لم يتعرض له وهو بعينه المفهوم  
 من القاثة بان البعض ليس كذلك واما القاثة ليس بعض - ا ب - فقد يفهم  
 منها ما يفهم منهما وقد يفهم منها ان البعض ليس كذلك فقط بل الكل وانه  
 ولا بعض كذلك .

(١) لا - يجتمعان هنا وفيما بعد (٢) لا - او قولنا كل .



وانما يصير هذا ناصبا اذا اضيف الى ذلك في الثاني فقط وفي الثالث في اللغة العربية ولا حتى يقال ولا في بعض كذلك ونظيره في لغات اخرى مثل ( هيج ) في اللغة الفارسية فانه في العبارة عن السلب الكلي افصح مما جاء في اللغة العربية واما المهملات فانها ان فهمت بمعنى المسورات بالسور الكلي كما ادعى قوم ان قولنا الانسان بمعنى كل انسان وجعلوا الالف واللام يحصر حصرا كلياً لم تتناقض المهملات كما عرفت انه لا تتناقض الكليتان وان فهمتا جزئيتين لم تتناقضا ايضا كما عرفت واما ان اريد بذلك نفس الطبيعة من غير تعرض لحصرها بكل او بعض فقد صار موضوعها كالو موضوع الشخصى من حيث هو شيء واحد ويتم في السلب عنه والايجاب عليه التناقض لكن اللغات قد تستعمل ذلك على انه غير متناقض فيكون رفع التناقض فيه اصطلاحا هذا اذا لم يكن في القضية اكثر من المحمول والموضوع والرابطة وحرف السلب في السالبة والسور مع ذلك فقط في المحصورة واما ان زيد على ذلك جهة او صفة المحمول او صفات فصيل مثلا كل انسان حيوان بالضرورة او زيد طبيب فاضل ناصح او كاتب مجود حاذق ونحو ذلك فان حرف السلب اذا تقدم ففيل مثلا في السالبة ليس بطبيب فاضل او ليس بكاتب مجود كان القول مناقضا لاحالة وان لم يتعين ما رفعه السلب فهو كل ذلك الموجب ام بعضه فكان اذا قال مثلا ليس بطبيب فاضل ناصح لم يبين من ذلك هل اراد به انه ليس بناصح او ليس بفاضل او ليس بطبيب او ليس ولا واحد منها او ليس اثنين منها بل كان المحمول بصفاته جعل شيئا واحدا في السلب ثم قيل ان هذا المحمول من حيث هو هذا المحمول ليس سواء كان كل ذلك او بعضه فان القول يكون مناقضا لايجاب واما ان جعل حرف السلب بعد المحمول الاول وقيل صفاته فان القول يثبت ما قيل حرف السلب من ذلك ويسلب ما بعده على انه مسلوب واحد من حيث هو كذلك كما يقال زيد طبيب ليس بفاضل ناصح فيكون كذلك ايضا محتملا لرفع الفاضل والناصح معا ورفع احدهما فقط فيصدق انه ليس فاضلا ناصحا او يقال طبيب فاضل ليس بناصح فقد اثبت

اثبت ذلك ورفع الناصح فقط ورفع بعض ما حمل او كله سواء في ابطال ما قيل  
فانه يتم بان لا يكون القول كذلك واي شيء نقص منه فقد جعله ايس كذلك  
سواء كان كل ما اثبت او بعضه وكذلك في ذوات الجهة اذا قيل الانسان حيوان  
بالضرورة ايس الانسان بحيوان بالضرورة او الانسان ليس حيوانا بالضرورة فقد  
تم التناقض سواء عني بذلك انه ليس بحيوان ولا بالضرورة او حيوان وليس  
بالضرورة وان كان لا يتميز فيه احدها وان غير موضع حرف السلب فقول حيوان  
ليس بالضرورة كان مبطلا لما قيل وان لم يناقضه اذا قيل بمعنى واحد كما اشترط  
في التناقض ان يكون المعنى الموجب والمعنى المسلوب واحدا بعينه لانهما مشتركا  
يدل على معنيين مختلفين كما يكون في الضروري الذهني والوجودي وكذلك  
يناقض الممكن انه ليس بممكن والمتنع انه ليس بممتنع اذا كان المسلوب والموجب  
من كل واحد منهما واحدا بعينه .

واما تقابل الجزئيات بعضها مع بعض اعني سالبها مع موجبها وموجبها مع سالبها  
فانه لا يوجب تناقضا ولا تضادا بل قد يصدقان في المادة الممكنة كما يقال بعض  
الناس كاتب وبعض الناس ليس بكاتب وقد تصدق احدها وتكذب الاخرى  
اما في الضروريات فتصدق الموجبة وتكذب السالبة كقولنا بعض الناس حيوان  
ليس بعض الناس بحيوان واما في الممتنعة فتصدق السالبة وتكذب الموجبة  
كقولنا بعض الناس حجر ايس بعض الناس بحجر والكليتان قد تكونان  
متضادتين اذ قد تكذب بان معا ولا تصدقان معا كما قيل والجزئيتان اعني الموجبة  
والسالبة تسميان الداخلتين تحت التضاد من حيث انها تحت الكليتين في عمومهما  
وهذا التناقض يتم في القضيتين اللتين موضوعهما كلي محصورتين ومهملتين سواء  
كان حكمهما موقتا او مطلقا ويتعين الصدق والكذب في كل واحدة منهما واما  
ان كان موضوعهما جزئيا فكانتا مخصوصتين وكان الحكم فيهما موقتا فان الحكم فيهما  
مختلف ولا يتعين الصدق والكذب مطلقا في كل وقت بل فيما هو من ذلك  
في الماضي فان التناقض يستمر فيه باسره ويصدق احد المتناقضين فيه ويكذب

الآخر لامحالة واما ماهو في المستقبل فان التناقض يتم فيه في المواد الضرورية والممتنعة واما في الممكنة فلا فان الحكم الشخصي الممكن في الزمن المستقبل وان كان التناقض يتم فيه لامحالة بان تصدق احدى المتناقضتين وتكذب الاخرى فانه لا يتعين الصدق والكذب في واحدة منهما (١) كما يتعين في الواجب والممتنع لان قولا زيد يكتب غدا يناقض قولنا زيد ليس يكتب غدا اذا حفظ فيه باقى شروط التناقض ولكن لا يتعين فيه الصدق او الكذب لاحديهما بعينها في ذلك الوقت وان لم يخرج منها وانما يتعين بعد وجود الامر وان تعين لعالم ما كملك او نبى او منجم مثلا فليس هو عنده ممكنا وانما هو عنده ضرورى على كلى مفهومى الممكن والضرورى .

اما الذهنى فلانه غير ظان بل متيقن فلو كان ظانا لما تعين حكمه ولو ترجع واما الوجودى فلان احد طرفى الممكن لا يصير موجودا بعينه دون الآخر الاسباب وذلك السبب الموجب لوجوده يجعله ضروريا لاممكنا وانما هو ممكن بذاته لاسببيه الموجب بل هو بسببه الموجب ضرورى كما قيل وكذلك هو فى انذهن متيقن بسبب وهذا معنى قول ارسطوطاليس انه لو لا الممكن لبطلت الرؤية والاستعداد ولم يصدق القول بانه ان كان كذا كان كذا يعنى ان الممكنات يتوقف وجودها على اسباب ان كانت كانت وان لم تكن لم تكن والرؤية والقصد قد يكونان من جملة تلك الاسباب فان المتعلم يمكن ان يتعلم وان لا يتعلم فان اراد وقصد التعلم بعد حصول الاسباب الاخرى تعلم وان لم يرد التعلم ولم يقصده وان حضرت بقية الاسباب فانه لا يتعلم والسابق فى قدر الله تعالى وقضائه فانما هو سابق باسبابه والارادة والقصد من جملة الاسباب المسببة فان المرید منا لارادته سبب موجب لا يكون عن الارادة والا فلا رادته الثانية سبب ايضا وذلك اما معلوم كما نريد الأكل لانا جعنا والجوع لم يكن بارادتنا واما غير معلوم ومن اعتقد ان الارادة غير مسببة باسباب قد يعلمها الانسان وقد لا يعلمها فلم يحسن العلم بالقضاء والقدر على ما سياتى فى موضعه .



## الفصل السادس

في ذكر المناسبات بين القضايا في الصدق والكذب

اما البسيطة والمعدولية فقد عرفت الفرق بينهما وان الموجبة المعدولية فيها حرف السلب جزء من المحمول وهو والمحمول محكوم به على الموضوع حكما ايجابيا اوسلبيا وان ذلك بحسب ما يعنيه العاني في تلفظه بها وما يقع عليه الاصطلاح في لغة لغة وفي تعارف طائفة طائفة هذا اذا قيلت على انفرادها واما في جملة الحجج والادلة فيظهر الفرق بينهما وبين البسيطة كما سيأتي في تعليم القياسات وموقع الانتفاع بها والحاجة الى ذكرها هاهنا انما تظهر هناك .

واما العدمية فهي التي تدل على محمولها بلفظ مفهومه عدم المنى المحمول في الموجبة البسيطة وليس فيها حرف سلب كقولنا زيد اعمى فانها قضية اوجبت العمى لزيد ومعنى العمى له عدم الابصار فقط من غير ايجاب معنى يلزم مفهومه اثبات عدم البصر كايجاب السواد على موضوع الذي يلزم منه عدم البياض في ذلك الموضوع بل مفهومه عدم الابصار فقط فهي تقابل القضية القائلة زيد بصير وقد تكذب معها وتصدق مع سلبها -

وقد قال قوم انها التي تدل على المعنى الاخر من معينين متقابلين فيما من شأنه ان يكون له كيف كان وهو الذي يستعمل في هذا الموضع ويجري الكلام الذي يأتي بحسب مفهومه وتدليل انها التي تدل لا على اى عدم كان مطابقا بل على عدم ما من شأنه ان يكون للموضوع اولنوعه او لجنسه كالعمى لزيد لا للحائط فانه وان قيل للحائط انه لا يبصر له فلا يقال له اعمى في تعارف اللغات وكالرد وهو عدم اللحية في الرجل لا في المرأة وكالانوثة وهو عدم الذكورية في الانسان والحيوان لا في الحجر وايس في المناقشة في ذلك كثير فائدة فليعن العاني ما شاء من هذه المعاني ويحمل كلامه بحسبه فليس مما يفسد به الغرض المقصود بذكرها هاهنا بعد ان يكون ما يأتي من الكلام بحسب ما عني وقد وقع التعيين على المعنى الثاني من الثلاث والكلام بحسبه وبين هذه القضايا نسب تلازم وتباين وعموم وخصوص

في الصدق والكذب فان السالبة المعدولية لشيء ما والسالبة العدمية لمقابله  
 الاخص (١) من قبيل الموجبة البسيطة والموجبة المعدولية له او الموجبة العدمية لمقابله  
 من قبيل السالبة البسيطة له وكل طبقة منها تجتمع على الصدق وكل موجبتين من  
 طبقتين منهما لا تجتمعان على الصدق وان كان فيهما ما يجتمع على الكذب وكل  
 سالبتين من طبقتين منهما لا تجتمعان على الكذب وان اجتمعا على الصدق لاجل  
 ان المتصادقات معا لا تتلزم بالانعكاس بل منها ما هو اعم واخص صدقا وكذبا  
 وذلك لان ايجاب الشيء اخص صدقا من سلب مقابله لان السلب يصدق  
 في كل قضية لا يوجد مجموعها سواء كان لا يوجد في نفسه او لموضوع ما وسواء  
 كان الموضوع الذي سلب عنه موجودا او معدوما والايجاب لا يصح الا على  
 موضوع موجود لان الشيء لا يكون موجود الشيء معدوم والسلب يصح  
 عن العدوم والموجود فانا لا نقول عن سقراط الذي هو الآن معدوم ان  
 شيئا موجودا ويجوز ان تسلب الآن عنه اشياء فانه لا يصح ان يقال ان سقراط  
 الآن ناطق او شاعر ويصح ان يقال ليس سقراط الآن شريرا ولا ظالما فان  
 السلب عن الشيء لا يجوز الى اثبات وجود المسلوب عنه والايجاب سواء  
 كان معدولا او محصلا يحتاج الى اثبات وجود الموجب عليه وايضا فان كل  
 محمول بسيط محصل فاما ان يكون له ضد او لا يكون فان له ضد فاما  
 ان يكون بينهما متوسط او لا يكون والموضوع لا يخلو اما ان يكون موجودا  
 او معدوما ما خذنا من حيث هو معدوم فان كان موجودا وفرض بازائه  
 شيء كالمحمول فاما ان يكون موجودا فيه او ضده او واسطة ان كانت او يكون  
 كلاهما بالقوة مثل الحر والذى لم يفتح فان العمى والبصر كلاهما فيه بالقوة  
 او يكون غير قابل ولا لواحد منهما مثل الصوت للبياض والسواد والوسائط  
 فاذا قلنا زيد ليس يوجد عادلا فانه يكذب اذا كان عادلا فقط ويصدق في  
 البواقى واما اذا قلنا زيد يوجد عادلا فانه يصدق اذا كان جائرا او متوسطا  
 او كلاهما بالقوة او غير قابل لهما على اختلاف الآراء فيه ويكذب اذا كان عادلا

(١) كذا في الاصلين - ولعله الاخص ح . (١٢) او معدوما

او معدوما والموجبة العدمية تقع في حيز الموجبة المعدولية والسالبة البسيطة (١) فيكون حال العد ميتين عند المعدولين ان الموجبة منها تشترك الموجبة المعدولية والسالبة تشترك السالبة المعدولية فان الموجبة المعدولية تصدق على ما تصدق عليه الموجبة العدمية ولا تنعكس لان الموجبة المعدولية اعم صدقا من الموجبة العدمية لكن السالبة العدمية تصدق على السالبة المعدولية ولا تنعكس فانه اذا صدق قولنا ان زيدا ليس يوجد لا عاد لا صدق قولنا ان زيدا ليس يوجد جائرا ولا ينعكس حتى اذا صدق قولنا ان زيدا ليس يوجد جائرا صدق انه ليس يوجد لا عاد لا فان الاول يصدق في المختلط وفي الذي بالقوة وفي غير القابل ولا يصدق هذا عليه فحال العد ميتين عند المعدولين ان الايجاب يطابق الايجاب والسلب يطابق السلب وان اختلفا في العموم والخصوص وحال العد ميتين عند البسيطتين ان السلب يطابق الايجاب والايجاب يطابق السلب وتكون نسبة الموجبة البسيطة الى السالبة المعدولية كنسبة السالبة المعدولية الى السالبة العدمية لان الاولى اخص صدقا من الثانية والثانية من الثالثة وبالعكس نسبة السالبة العدمية الى السالبة المعدولية كنسبة السالبة المعدولية الى الموجبة البسيطة لان الاولى اعم صدقا من الثانية والثانية من الثالثة على ما في هذا اللوح

زيد يوجد عاد لا	زيد ليس يوجد عاد لا
تصدق اذا كان	يصدق في الجميع الا
عاد لا فقط	في واحدة وهو الذي يصدق

فيه تقيضه

(١) حاشية من كلامه - في كلا الاصلين - فان الموجبة العدمية تصدق على موجود ومن شأنه ان يكون له كالأعمى الذي يصدق على موجود ومن شأنه ان يكون له بصير كالانسان والموجبة المعدولية تصدق على موجود وان لم يكن من شأنه كالحائط ولا يصدق عليه انه اعمى والسالبة البسيطة تشتركها فيما صدقا فيه وتزيد عليها بصدقها على المعدوم كسقاط الميت فانه يصح ان يقال عليه انه ليس ببصير ولا يصح ان يقال عليه انه اعمى ولا انه بصير .



زيد ليس يوجد لا عادلا

تصدق اذا كان عادلا

او معدوما فقط وتكذب

في البواقى

زيد ليس يوجد جاثرا

تكذب اذا كان جاثرا

وتصدق اذا كان معدوما

او عادلا او مختلطا او بالقوة

او لا بالقوة

زيد يوجد لا عادلا

تكذب اذا كان عادلا

او معدوما وتصدق

في البواقى

زيد يوجد جاثرا

يصدق في واحد فقط

وهو اذا كان جاثرا

وتكذب في

البواقى

فكل اثنتين من هذه على العرض فهما متناقضتان لا تصدقان معا ولا تكذبان

معا واما اللواقى على الطول ففي الطبقة الاولى كل متقدم في الوضع فهو اخص

صدقا فالعدمية السالبة اعم من السالبة المدوية والمعدولية من الموجبة البسيطة

كما قيل فاذا صدقت الموجبة البسيطة صدقت السالبة المدولية واذا صدقت

السالبة المدولية صدقت السالبة العدمية ولا تنعكس واذا كذبت السالبة

العدمية كذبت المدوية السالبة واذا كذبت المدوية السالبة كذبت البسيطة

الموجبة ولا تنعكس واما في الطبقة الثانية فالأمر بالعكس فان المتأخر في الوضع

اخص صدقا والمتقدم به اعم صدقا فاذا صدقت العدمية الموجبة صدقت المدوية

الموجبة واذا صدقت المدولية الموجبة صدقت السالبة البسيطة ولا تنعكس وفي

الكذب بالعكس .

واما النسبة بينها فطراف مختلفة اما القطر المبتدى من الطبقة اليمنى آخذا الى اليسرى

وهو الواقع بين الموجبة البسيطة وبين الموجبتين المدولية والعدمية فانه يمنع

اجتماع الطرفين على الصدق ولا يمنع اجتماعهما على الكذب اذا كان الموضوع

معدوما وكذلك في القطر الواقع بين المدولية السالبة وبين الموجبة العدمية

لا يجتمعان

لا يجتمعان على الصدق وتجتمعان على الكذب اذا كان الموضوع بالقوة او لا بالقوة لان الموجب في كل واحدة من العدويتين والبسيطتين صدقه في واحد والسالب كذبه في واحد ويخالفانها في ذلك العدوليتان .

واما المبتدئ من الطبقة اليسرى آخذا الى اليمنى وهو الواقع بين السالبة البسيطة وبين السالبتين العدولية والعدمية فبالعكس وهو انه يمنع الاجتماع على الكذب ولا يمنع الاجتماع على الصدق وهو اذا كان الموضوع معدوما والذي هو اخص صدقا من شيء فنقيضه اعم صدقا من تقيض ذلك الشيء وذلك لان الاخص صدقا هو اعم كذبا وبالعكس ولذلك يختلف الحال في المتلازميتين وتقيضهما حتى يكون النقيض لازما اخص لنقيض اللازم الاخص وحيث يكذب الاعم يكذب الاخص من غير انعكاس وحيث يصدق الاخص يصدق الاعم من غير انعكاس (١) .

واما المهملات فانها تخالف ما وضع في المخصوصات في شيء وتوافقها في شيء اما الموافقة ففي الالواح طولا وهي ان تكون الموجبة البسيطة اخص صدقا من السالبة العدولية والمعدولية من السالبة العدمية واذا صدقت الاولى صدقت الثانية واذا صدقت الثانية صدقت الثالثة من غير انعكاس وفي الكذب بالعكس على ما قيل في المخصوصات وكذلك الموجبة العدمية اخص صدقا من المعدولية والمعدولية من السالبة البسيطة واذا صدقت الاولى صدقت الثانية واذا صدقت الثانية صدقت الثالثة من غير انعكاس وهو قول ارسطو طاليس ان نسبة الموجبة البسيطة الى السالبة المعدولية والسالبة المعدولية اليها كنسبة السالبة المعدولية الى السالبة العدمية والعدمية اليها وتوافقها ايضا في الاقطار وان الموجبات اعني الموجبة البسيطة مع الموجبتين المعدولية والعدمية تجتمع على الكذب وذلك اذا كان الموضوع معدوما واما المخالفة فلانها عرضا لا تتناقض بل تجتمع على الصدق كما

---

(١) هامش - لا - يعني ان الموجبة المعدولية لازم اخص صدقا للسالبة البسيطة التي هي نقيض الموجبة البسيطة التي هي لازم اخص صدقا للسالبة المعدولية -

قرر في المهملات وأجرى حكمها مجرى الجزئيات والجزئيات لا يناقض بعضها بعضا فان قولنا الانسان يوجد عاد لا يصدق اذا كان البعض فقط عادلين ويصدق وتجتمع على الكذب وههنا تجتمع على الصدق معه حيثئذ قولنا الانسان ليس يوجد عادلا وكذلك في المعدولين والعديميتين وينحالف قطرا بان الاقطار الموجبة في المخصوصات كانت لا تجتمع على الصدق وتجتمع على الكذب وههنا تجتمع على الصدق ايضا فان قولنا الانسان يوجد عادلا والانسان يوجد عادلا والانسان يوجد جاثرا تجتمع على الصدق اذا كان البعض عادلا والبعض جاثرا والاقطار السالبة تجتمع على الصدق كما اجتمعت في تلك ولا تجتمع على الكذب .

وهذا لوحها

الانسان يوجد عادلا	الانسان ليس يوجد عادلا
تصدق اذا كانوا كلهم عادلين او بعضهم	تصدق اذا كانوا كلهم معدومين
والباقيون ما كانوا ويتكذب	اولا عادل فيهم البتة او البعض
اذا كانوا معدومين واذا	بلا عدل فيه ما كان وانما تكذب
لم يكن فيهم ولا عادل واحد	اذا كانوا كلهم عادلين ويصدق
ما كانوا	في باقي الاقسام

الانسان ليس يوجد عادلا	الانسان يوجد عادلا
تصدق اذا كانوا كلهم معدومين	تصدق اذا لم يكن فيهم عادل
او كلهم عادلين او بعضهم عادلين	البتة كانوا ما كانوا متفقين
وتكذب في باقي الاقسام	او شوبا او بعضهم ليس بعادل و
	الباقي ما كانوا وتكذب اذا
	كانوا معدومين او عادلين
	كلهم

الانسان ليس يوجد جاثرا      الانسان يوجد جاثرا

تصدق



تصدق اذا كانوا كلهم معدومين      تصدق اذا كانوا كلهم جاثرين

اولا جاثريهم او البعض ليس بجائر      او بعضهم وتكذب في الباقي

او البعض معدوم او غير قابل او

متوسط وانما تكذب اذا كانوا

كلهم جاثرين وتصدق في باقي الاقسام

فقولنا الانسان ليس يوجد لا عادلا اكثر صدقا من قولنا الانسان يوجد عادلا  
واخص صدقا من قولنا الانسان ليس يوجد جاثرا لان قولنا الانسان ليس يوجد  
جاثرا يصدق في جميع الاقسام الا واحد فقط وهو اذا كانوا كلهم جاثرين فيكذب  
فيه فقط وقولنا الانسان ليس يوجد لا عادلا لا يكذب في ذلك ايضا وفي كونهم  
غير قابلين او متوسطين فكذبه اكثر من كذبه وصدقه اخص من صدقه وقولنا  
الانسان يوجد لا عادلا اقل صدقا من قولنا الانسان ليس يوجد عادلا واعم صدقا  
من قولنا الانسان يوجد جاثرا لان قولنا الانسان يوجد جاثرا يكذب اذا كانوا  
كلهم لا عادلين ولا جاثرين متفقين او شوبا وفي ذلك يصدق قولنا الانسان يوجد  
لا عادلا وانما يصدق اذا كانوا كلهم جاثرين او بعضهم وحينئذ يصدق ايضا قولنا  
الانسان يوجد لا عادلا فقد كان اعم صدقا منه والموجبة البسيطة اخص صدقا  
من السالبة المدولية والسالبة المدولية اخص من السالبة العدمية والسالبة البسيطة  
اعم صدقا من الموجبة المدولية والموجبة المدولية اعم صدقا من الموجبة العدمية  
على ما قيل .

واما المحصورات فانها تحتاج في اعتبارها الى بسط ذلك في الكل والبعض  
لتعرف مقادير الصدق والكذب عموما وخصوصا وذلك لان الموضوع اما ان  
يكون - ا - كله مثلا عادلا - ب - او كله جاثرا - ج - او كله مختلطا - د - او كله  
لا بالقوة ولا بالفعل وهو موجود - ه - او كله لا بالقوة ولا بالفعل وهو معدوم -  
او بعضه عادل وبعضه جائر - ز - او بعضه عادل وبعضه مختلط - ح - او بعضه  
و - عادل وبعضه بالقوة كلاهما - ط - او بعضه عادل وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل

ي - او بعضه عادل وبعضه جائر وبعضه مختلط - يا - او بعضه عادل وبعضه  
 جائر وبعضه (بالقوة كلاهما - ا) مختلط - يب - او بعضه عادل وبعضه جائر وبعضه  
 لا بالقوة ولا بالفعل - يـج - او بعضه عادل وبعضه مختلط وبعضه بالقوة كلاهما - يد  
 او بعضه عادل وبعضه مختلط وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل - يـه - او بعضه  
 عادل وبعضه بالقوة كلاهما وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل - يو - او بعضه عادل  
 وبعضه جائر وبعضه مختلط وبعضه بالقوة كلاهما - يز - او بعضه عادل وبعضه  
 جائر وبعضه مختلط وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل - يـح - او بعضه عادل وبعضه جائر  
 وبعضه بالقوة وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل - يط - او بعضه عادل وبعضه مختلط  
 وبعضه بالقوة كلاهما وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل - لك - او بعضه عادل وبعضه  
 جائر وبعضه مختلط وبعضه بالقوة كلاهما وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل - كا -  
 او بعضه جائر وبعضه مختلط - كب - او بعضه جائر وبعضه بالقوة كلاهما - كـج -  
 او بعضه جائر وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل - كـد - او بعضه جائر وبعضه مختلط  
 وبعضه بالقوة كلاهما - كه - او بعضه جائر وبعضه مختلط وبعضه لا بالقوة  
 ولا بالفعل - كو - او بعضه جائر وبعضه بالقوة كلاهما وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل  
 كـز - او بعضه جائر وبعضه مختلط وبعضه بالقوة كلاهما وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل  
 كـح - او بعضه مختلط وبعضه بالقوة كلاهما - كط - او بعضه مختلط وبعضه  
 لا بالقوة ولا بالفعل - ل - او بعضه مختلط وبعضه بالقوة كلاهما وبعضه لا بالقوة  
 ولا بالفعل - لا - او بعضه بالقوة كلاهما وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل .

فهذا باعتبار مقتضى القسمة العقلية سواء كان ذلك في الوجود امثال اولم  
 تكن فليعتبر عموم الصدق والكذب وخصوصهما في ذلك واولا في لوح  
 المحصورات المتناقضة والكليات موجبة .

كل - ب - هو عدل	ليس كل - ب - هو عدل
تصدق اذا كان الكل عادلين وتكذب	تكذب اذا كان الكل عادلين
في سائر الاقسام الباقية	وتصدق في سائر الاقسام

ليس كل - ب - هو لا عدل

تصدق اذا كان الكل معدوما

او بعضه عدلا فقط كائنا

ما كان الباقي وهو معدوم

قسما او كله عدلا وتكذب

في باقي الاقسام

ليس كل ب - هو جائز

تكذب اذا كان الكل جائز

وتصدق في باقي الاقسام

كل - ب - هو لا عدل

تكذب اذا كان معدوما

او بعضه عدلا فقط او كله

عدلا وتصدق في باقي

الاقسام

كل ب هو جائز

تصدق اذا كان الكل جائز

وتكذب في باقي الاقسام

فالنسبة ههنا في التزام والتعاند طولاً وعرضاً وقطراً على ما كان في المخصوصات

لان الموجبة البسيطة قد صدقت في واحد فقط وكذبت في ثلثين قسماً والسالبة

المعدولية صدقت في سبعة عشر قسماً معد وكذبت في اربعة عشر قسماً فهي اعم

من الموجبة البسيطة صدقا واخص منها كذبا والسالبة المعدولية كذبت في قسم

واحد وصدقت في ثلثين قسماً فهي اعم من السالبة المعدولية صدقا واخص منها

كذبا فنسبة الموجبة البسيطة الى السالبة المعدولية والمعدولية اليها كنسبة السالبة

المعدولية الى السالبة العدمية والسالبة العدمية اليها وتنعكس كذلك في نقائضها

لان الاخص صدقا نقيضه اعم صدقا فتكون الموجبة العدمية اخص صدقا من

الموجبة المعدولية والمعدولية من السالبة البسيطة وتكون كذلك نسبة الاولى

الى الثانية والثانية الى الاولى كنسبة الثانية الى الثالثة والثالثة اليها وتتناقض

عرضا كما كانت المخصوصات والاطار كذلك لا تجتمع الموجبات على الصدق

وتجتمع على الكذب اذا كان الموضوع معدوما او بعضه فقط عادلا والباقي

ما كان والسوالب لا تجتمع على الكذب وتجتمع على الصدق اذا كان الموضوع

معدوما او كان بعضه فقط عادلا كائنا ما كان الباقي فالحكم فيها كالحكم في

المخصوصات والنسبة تلك بعينها واما اذا وضعت الكليات سالبة والموجبات



جزئية على (١) ما في هذا اللوح .  
بعض الناس يوجد عادلا  
تصدق في ستة عشر قسما منها  
وهو اذا كان الكل عادلا او  
البعض عادلا والباقي كيف  
كان وتكذب في خمسة عشر قسما  
وهو اذا لم يكن فيهم عادل كيف  
كانوا

ولا واحد من الناس يوجد عادلا  
تصدق في قسمين وهما اذا كان  
الكل عادلا او معدوما وتكذب  
في باقي الاقسام

ولا واحد من الناس يوجد عادلا  
تكذب في ستة عشر قسما منها  
صدق فيها تقيضه وهو اذا كان  
البعض عادلا والباقي كيف كان  
وتصدق في خمسة عشر قسما  
كذب فيها تقيضه وهو اذا لم يكن فيهم  
عادل كيف كانوا

بعض الناس يوجد لا عادلا  
تكذب في القسمين اللذين صدق  
فيهما تقيضه وهو اذا كان  
الكل عادلا او معدوما وتصدق (٢)  
في باقي الاقسام

بعض الناس يوجد جائرا  
تصدق في - ١٤ - قسما كذب فيها  
تقيضه وتكذب في - ١٦ - قسما  
صدق فيها تقيضه

ولا واحد من الناس يوجد جائرا  
تكذب اذا كانوا كلهم او بعضهم جائرين  
وهو - ١٤ - قسما وتصدق في - ١٦ - قسما وهو  
اذا كانوا كلهم عادلين او متوسطين  
او بالقوة او غير قابلين او معدومين  
او خلطاء .

وعليك بالتأمل والاعتبار فتجد الحال بين البسيطتين والمعدوليتين وبين  
البسيطتين والعديميتين مخالفة لما كانت عليه مما (٣) قبل وذلك لان الموجبة البسيطة  
ها هنا تكون اكثر صدقا من السالبة المعدولية لانها تصدق في ستة عشر قسما  
وهو اذا كان الكل عادلين او البعض عادلين والباقيون ما كانوا والسالبة المعدولية

(١) كذا - ولعله - فعلى - ح (٢) قط - وتكذب - كذا - ح (٣) لا - فيما .

انما تصدق في قسمين وهما اذا كان الكل عادلا او معدوما وتكذب في باقي الاقسام  
ثم تصدق الاولى اذا كان البعض فقط عادلين وحينئذ لاتصدق السالبة المدولية  
الثالثة ولا شيء منهم عادل وتصدق المدولية اذا كانوا معدومين وحينئذ لاتصدق  
الموجبة البسيطة فتصدق كل منها فيما لاتصدق فيه الاخرى وتكذب فيما لاتكذب  
فيه فلا يلزم من صدق احديهما صدق الاخرى ولا من كذبها كذبها وكذلك  
تخالف السالبة العدمية لانها تصدق اذا كان البعض عادلا والبعض الآخر جائرا  
وحينئذ لاتصدق السالبة الكلية العدمية وتصدق السالبة العدمية اذا كان الكل  
معدومين ولا تصدق حينئذ الموجبة البسيطة فلا تتلا زمان ايضا في صدق  
ولا كذب .

واما المتضادات فهذا لوحها .

كل انسان يوجد عادلا	لا واحد من الناس يوجد عادلا
تصدق في واحد وهو	تصدق اذا كانوا
اذا كانوا كلهم عادلين	معدومين او بالقوة او غير قابلين او متوسطين
وتكذب في البواقى	او خلطا مما لا عادل فيه وتكذب في البواقى
	وبالجملة انما تكذب اذا كان الكل او البعض

عادلين وتصدق في البواقى

لا واحد من الناس يوجد لا عادلا	كل انسان يوجد لا عادلا
تصدق اذا كانوا كلهم عادلين	تصدق اذا كانوا كلهم جائرين
او معدومين وتكذب	او متوسطين او بالقوة او غير
في البواقى	قابلين او خلطا مما لا عادل فيه

وتكذب في البواقى

لا واحد من الناس يوجد جائرا	كل انسان يوجد جائرا
تصدق اذا كانوا كلهم عادلين او	تصدق اذا كانوا كلهم جائرين فقط
معدومين او بالقوة او غير قابلين او	وتكذب في البواقى

متوسطين او خلطا مما لا جأثر فيه

وتكذب في البواقى وبالجمله انما تكذب اذا كانوا

كلهم او بعضهم جأثرين وتصدق في

البواقى

فالحال فيها في المضالمات طولا على مثل ما كانت في المنحوصات من ان صدق  
الموجبة البسيطة يلزمه صدق السالبة المدولية وصدق السالبة المدولية يلزمه  
صدق السالبة العدمية ولا تنعكس اذا كانت الاولى اخص صدقا من الثانية والثانية  
من الثالثة وكذلك في مقابلاتها تكون السالبة البسيطة اعم صدقا من الموجبة  
المدولية والمدولية من العدمية ويلزم من صدق الثالثة صدق الثانية ومن صدق  
الثانية صدق الاولى من غير انعكاس .

واما عرضا فظاهرا انها لا تجتمع على الصدق وتجتمع على الكذب .

واما قطرا فان الايجابية منها لا تتفق على الصدق وتتفق على الكذب والسلبية  
لا تتفق على الكذب وتتفق على الصدق .

واما الجزئيات وهى الداخلات تحت التضاد فقد اجرى حكمها حكم المهملات  
على ما سلف القول فيه .

واما ذوات الجهة من القضايا ويسمونها رباعية لانها تتضاف فيها الى المحمول  
والموضوع والرابطة الجهة كقولك زيد يمكن ان يكون عادلا وذوات الاسوار  
ايضا كذلك رباعية اذا لم تذكر الجهة وان ذكرت الجهة معها صارت خماسية لكنهم  
لم يقولوا رباعية الا لذات الجهة ولا يقولون خماسية لشيء من القضايا كما اتفق في  
عرفهم والجهة لفظه تدل على حال المحمول (١) عند موضوعه وهل هو له بالضرورة  
او بالا مكان وكما ان السور يحاور به الموضوع والرابطة يحاور بها المحمول  
كذلك الجهة من حقها ان يحاور بها الرابطة اذا لم يكن سور فان كان لها موضعان  
او ثلاث سواء بقى المعنى واحدا او اختلف احدها (٢) عند الرابطة والاخر  
عند السور والاخر بعد المحمول فلها في الصدق والكذب من التلازم والتباين

(١) لا - لفظ يدل حال الخ (٢) تط - احدهما -



احکام اخرى فمنها ما ينعكس ومنها ما لا ينعكس فواجب ان يوجد يلزمه ما في  
جدواه ونقائضها (١) تلزم تقيضه وهذا جدوها .

واجب ان يوجد	ليس بواجب ان يوجد
ممتنع ان لا يوجد	ليس بممتنع ان لا يوجد
ليس يمكن ان لا يوجد	يمكن ان لا يوجد

واما قولنا واجب ان لا يوجد فيلزمه ممتنع ان يوجد وليس بممكن ان يوجد  
وتقيضاها (٢) يلزمه ان تقيضه والممكن ان يوجد يلزمه من حيث هو يمكن ان لا يوجد  
ويلزم تقيضه تقيضه اعني قولنا ليس بممكن ان يوجد كقولنا ليس بممكن ان  
لا يوجد اي بل واجب ان لا يوجد وممتنع ان يوجد واما ممكن ان يوجد فيصدق  
معه ما في لوحه ومقابله لا يصدق معه ما في لوحه من نقائص اللوح الاول  
وهذه صورته .

يمكن ان يوجد	ليس بممكن ان يوجد	صدق هذه النسخة
ممكن ان لا يوجد	ليس بممكن ان لا يوجد	
ليس بممتنع ان يوجد	ممتنع ان يوجد	
ليس بممتنع ان لا يوجد	ممتنع ان لا يوجد	
ليس بواجب ان يوجد	واجب ان يوجد	
ليس بواجب ان لا يوجد	واجب ان لا يوجد	

فعلى مثل هذا الاعتبار ينبغي ان تعتبر القضايا في لزوم الصدق والكذب  
جميعا وخصوصا وتساويا وتضادا وتناقضا .

## الفصل السابع

في توحد القضايا وتكثرها

اما القول المشتمل على موضوع واحد ومحمول واحد والحكم بالمحمول على

الموضوع فلا شك في انه انما يشتمل على قضية واحدة كقولنا الانسان يوجد حيوانا او هو حيوان او الحيوان يوصف بـ الانسان او يحكم به عليه ونحو ذلك من العبارات واما تكثر المحمول ففيه اعتباران كان تكثره لانه يشتمل على المحمول واوصاف او وصف للمحمول فقد قيل ان القضية تكون واحدة ايضا كقولنا الانسان حيوان ناطق او فلان طبيب فاضل ونحو ذلك واما ان لم يكن كذلك بل كان يشتمل على محمولات عدة كقولنا زيد طبيب صائغ نجار شاعر ونحو ذلك فان القضايا كثيرة وبتعدد المحمولات وقولها في المعنى كالقول بان فلانا طبيب وفلانا صائغ وفلانا نجار وفلانا شاعر وما ارى بين الاول والثاني كثير فرق يوجب تكثيرا او توحيدا وان كان التكثير منهما جميعا اعنى المحمولات وصفاتها فالقضايا كثيرة ايضا وعددها بعدد المحمولات دون صفات المحمولات فانها لا تتكثر القضايا بتكثرها ما كانت واما تكثر الموضوعات فهو كيف كان يكثر القضايا ويخرجها عن ان تكون واحدة كقولنا الانسان والفرس حيوانان او كل من الفرس والانسان حيوان فلا فرق في المعنى بين ذلك وبين ان يقال الانسان حيوان والفرس حيوان والحال في ذلك واحدة في الموجبات والسوالب من القضايا الجمالية .

واما القضايا الشرطية اما المتصلات فان القول الذي يشتمل منها على توال فوق واحد يكون الحكم فيه كما كان في تكثر المحمولات في الجمالية وتكون القضايا كثيرة وبتعددها كما يقال ان كان بهذا المريض ذات الجنب فيه سعال وحى لازمة وألم ناخس ونبضه منشارى واما ان كان الواحد تاليا وما عداه . منها وصفا و(١) اوصافا له كما كان في المحمول في الجمالية فقد يصح ان تفهم واحدة على ما قيل هناك كما يقال ان كان هذا انسان فهو جسم ذو نفس وقد تفهم كثرة كما يقال ان كان هذا انسان فهو جسم وان كان هذا انسان فهو ذو نفس لانها يصح ان تفصل الى قضيتين صابقتين واما ان كانت الكثرة في جانب المقدم فالقضية واحدة لاحالة ولا تنفصل الى قضايا كثيرة كما تقول ان كان بهذا حى

لازمة وألم ناخس وسعال ونبضه ونشأرى فيه ذات الجنب .

إذا فصلت هذه المقدمات فقل كل مقدم منها على انفراده لم تصح القضايا فانه وإذا قيل ان كان بهذا حتى لازمة فيه ذات الجنب لم يكن حقا وكذلك الباقية فان التالى انما هو تال لتلك بأسرها لاول واحدة منها .

واما المنفصلات فانها تتكرر تواليا ومقدماتها وتكون قضية واحدة كما يقال فى عددها انه اما ان يكون فردا واما ان يكون زوج الفرد واما ان يكون زوج الزوج واما ان يكون زوج الزوج والفرد واو كانت اجزاء الانفصال مهما كانت فان القضية لا تتم الا بذكرها جميعها حتى لا يشذ منها واحد هذا اذا قيلت على الوجه الصواب فى العبارة واما ان حرفت فقل اما ان يكون هذا حيوانا ناطقا او (١) حيوانا ليس بناطق او لا حيوان ولا ناطق فهى كثرة فى المعنى ومعناها معنى قضيتين قيل فى احديهما اما ان يكون هذا حيوانا واما ان لا يكون واما ان يكون ناطقا واما ان لا يكون ناطقا فهذا اذا تكررت القضايا معانى محولاتها وموضوعاتها وتواليا ومقدماتها مع تكرر الالفاظ المستعملة فيها واما ان كان تكرر الالفاظ دون المعانى كما يدل على كل واحد من المحمول او الموضوع او المقدم او التالى بقول معرف لا باسم موضوع فان ذلك مما لا شك فى انه لا يكثر القضايا كما تقول بدل قولنا الانسان حيوان الحيوان الناطق المائت جسم ذو نفس حساس فان المعنى المفهوم لم يتكرر فى قولنا الحيوان الناطق المائت ولم يخالف المفهوم من قولنا انسان وكذلك المفهوم من جسم ذى نفس حساس لم يتكرر ولم يخالف المفهوم من قولنا حيوان ولم يزد ما فى القضية فى المعنى على موضوع واحد ومحمول واحد فلا تلتفت فى امثال ذلك الى الالفاظ كثرت ام قلت وانما الالتفات الى المعانى وكذلك فليعتبر الحال فى الشرطيات متصلة ومنفصلة .

## ( المقالة الثالثة فى علم القياس )

### الفصل الاول

فى تأليف القضايا بعضها مع بعض على صورة استفاد بعلمها الحاصل علم مجهول

(١) قط - وهو حيوان -



ولان ذهن الانسان يستفيد علما بالجهول من ع- لم بمعلوم حاصل بحيث يكون العلم بالمعلوم سببا موجبا للعلم بالجهول ولكنه لا يكون العلم الحاصل سببا موجبا للعلم المستفاد كيف اتفق وانما يكون بتصرف ذهني وتفكر في المجهول والمعلوم ولو كان العلم الحاصل بمحصله للذهن يوجب حصول العلم بالجهول لما تأخر الثاني عن الاول كما لا يتأخر السبب عن السبب التام السببية والايجاب بل كان يتبعه ويوجد معه كما يوجد النهار عند طلوع الشمس فكان لا يحتاج الانسان في تعلم العلوم المكتسبة من العلوم الحاصلة الى فكر وزمان بل كان اذا حصل العلم الاول الذي هو السبب الموجب يحصل الثاني الذي هو مسببه وكذلك الثالث عن الثاني والرابع عن الثالث فينتهي الذهن من اول علم بمعلوم الى اقصى حدود المعلومات الاكتسابية بغير كلفة في اقصر زمان من غير توقف ولا حاجة الى فكر ولا روية وليس كذلك بل العلماء يحدون ما يحدونه من ذلك بفكر وروية وطلب في زمان طويل بعد وفقات وانتياب (١) فالعلم الحاصل انما يفيد علما بالجهول بحالة وصفة يحصلها الذهن بالروية والتفكر على طريق البحث والطلب فيؤدي ذلك البحث والتفكر الى علم المجهول بالمعلوم واستفادته به اما بغريزة النفس وفطرتها التي تهتدي الى ذلك هداية طبيعية الهامية كهداية الطفل الى الرضاع واما بالبحث والترداد بالتفكر في المعلومات الذي يعثر فيه على الصواب المفيد الموجب لذلك العلم المستفاد بالعلم السابق واما بطريق تعليمي قانوني حفظي يعلمه اهل النظر والا اعتبار من ارباب الغرائز المطبوعة والفطر السليمة الملهمة له او من الاصابة في البحث والتفتيش الهادي اليه -

وذلك القانون التعليمي هو الذي نقصده في كلامنا هذا وننظر فيه فنقول ان علم المعلوم يؤدي الى العلم بالمجهول بوصلة ونسبة موجودة بين المعلوم والمجهول وتلك الوصلة وصلة حكيمية علمية لا بحالة توجب للذهن في نظره الوصول بسفارتها من علم المعلوم الى علم المجهول والحكم فيه وكل علم وحكم كما قيل انما هو بوجود محمول او موضوع في الحملات او لا وجوده لكه او لبعضه او لزوم تال لمقدم في

الشرطيات المتصلة او عناده له في المنفصلة فذلك السبب الموجب لذلك الحكم بالمحمول موضوعه ولزوم التالي لمقدمه او عناده له يحتاج ان تكون له نسبة اليهما اعني الى المحمول والموضوع اوالى المقدم والتالى يلزم من تلك النسبة لزوم هذا لهذا فإعني السبب الموجب للعلم بشيء له وصلة بالمحمول والموضوع اوالى التالي والمقدم وتلك النسبة الموجودة تكون من نوع النسبة المحكوم بها حتى توجب ما يناسبها فان الشيء لا يوجب ضده ومباينه وانما يوجب شبيها به فهي نسبة ايجاب في الايجاب وسلب في السلب وهذا السبب الموجب هو محمول يحمل على موضوع المطلوب او موضوع لمحموله اما في قوته في الحملات بما يصدق معه وينعكس عليه كما ستعلم اوتال للمقدم في الشرطيات او مقدم للتالى او ما في قوته مما يرجع اليه كما ستعلم - او احد الجزئين فيما تعلم في الاستثناء من الشرط والجزاء كما سيأتى ذكره ويسمى هذا الواصل الموجب حدا اوسط وجزءا المطلوب اللذان هما الموضوع والمحمول يسميان في المجتمع طرفين وحدين موضوع المطلوب منهما يسمى الحد الاصغر ومحمول المطلوب هو الحد الاكبر كقولنا - ا ب - و - ب ج - فا - هو الحد الاصغر و - ج - الحد الاكبر والمطلوب - هل - ا ج - ام لا و - ب - هو الحد الاوسط المتردد في القضيتين فالحكم الحاصل من ذلك يكون بين الطرفين اللذين هما - ا و ج - حيث تقول فا ج - فالقول او الاعتقاد بان - ا ب - و - ب ج - اوجب ان - ا ج - في القول والاعتقاد - فا ج - قبل العلم والنظر مطلوب ومع العلم والنظر هما حدان وبعد النظر نتيجة فيها الحكم المعلوم فكان الناظر الباحث طلب وسئل بمراجعة ذهنه او بمطالبة معلمه هل - ا ج - ام لا فانخرج له البحث والنظر حيث فكر في اوصاف - ا - ومحمولاته ان - ا ب - و - ب ج - فوجد حدا اوسطا واصلا بين - ا و ج - نائلا للحكم به وعليه في القضيتين الى الحكم بالمطلوب فحكم بان - ا ج - وكان التفكير والطلب في النظر اولا لهذا الحد الاوسط الموجب للعلم بالمطلوب الذى علم بالعلم بنسبته الى الطرفين هذا في الايجاب -

ونظيره في السلب حيث يسلب عن الحد الا صغر ما سلب عنه من المحمولات  
كقولنا - اب - وليس - ب ج - او - ب ليس بج - فينتج ما يحصل به العلم ان - ا - ليس  
بج - او ليس - ا ج - هذا اذا وجد هكذا في خطوره بالبال وسماه فيما يقال فا ما  
ان سمع او خطر بالبال على غير هذه الصورة احتاج الى تأمل ما ونظر يعيده الى هذه  
الصورة ويرد مفهومه الى مفهومها كما ستعلم وكذلك في الشرطيات يجرى التالى  
مجرى المحمول والمقدم مجرى الموضوع والاوسط يتكرر تاليا ومقدم ما بشرطه  
كما تقول ان كان - اب - فب ج - وان كان - ب ج - فبج د - فينتج ان كان  
اب فج د - او كقولك ان كان - اب - فج د - وان كان - ج د - فه ز - فينتج  
ان كان - اب - فه ز - وفي الاستثنائيات يجرى التالى او المقدم مجرى الاوسط  
حيث يتكرر في القرينة شرطا وعلما كقولك ان كان - اب - فج د - لكن  
اب - فج د - على ما يأتى شرحه وتفصيله .

وحاصل الكلام فيه الآن هو وجود الوصلة التى بها يحكم الذهن في النسبة بين  
المحمول وموضوعه والتالى ومقدمه حكما اوليا واجبا عند الذهن لا يتوقف عند  
السامع والمتفكر الذهن فيه الا على فهم القول او خطوره معناه بالبال مع المطلوب  
وطلب الحكم فيه من جهته لا كيف اتفق فان معنى القرينة القياسية قد تخطريبال  
من يحفظ الفاظها ولا يتصور معانيها فلا يوجب عنده حكما ولا يمنع وقد تتصور  
معانيها تصورا مطلقا من غير مقايسة الى المطلوب ولا نظر في الحكم حيث لا يتسع  
ذهنه لذلك او لا يتفطن له فلا يوجب الحكم المذكور عنده ولا يمنعه وانما الشرط  
تصور المعاني على صورتها في نظامها مع احكامها ونسبتها الى المطلوب في الطلب  
النظري الايجاب والسلب فيه فينتج الذهن حينئذ من ذلك ما ينتجه من الحكم  
في المطلوب من غير توقف .

وقد يحصل هذا العلم والحكم لمن نظرو تأمل معلوماته في مطلوبه من غير ان  
يعرف هذه الصورة ولا كيفية الطلب القانونى ( الذى قلنا - ا ) بل ينبعث ذلك  
من ذهنه او ينبعث ذهنه اليه في طلبه وتردده فيحصل له العلم والحكم فيما طلب



ببحثه ونظره ذلك وهو لا يعرف كيف يطلب ولا كيف يبحث ونظر كما يبصر  
الإنسان بحاسة البصر وهو لا يعلم كيف ابصر ولا على أى وجه أدرك بالبصر .  
فعلم العلم غير العلم وقد يحصل بعد العلم الأول وقد لا يحصل فهذا العلم اعنى علم هذا  
القانون النظرى من علم العلم الذى لا يتوقف على حصوله حصول العلم فكثير من  
العلماء قد نظروا فى المعلومات وحكموا فى العلوم بالحق وقالوا الصدق من غير  
ان يعرفوا كيفية علمهم ونظرهم كيف كان وقد سبق الى العلوم والقول فيها من  
سبق قبل ان تكتب هذه الكتب المنطقية ويحذر فيها ما تحذر من الاقاويل  
والقوانين التعليمية وقد يقرأ هذه ويتعلمها من لم يحصل علما من العلوم اولا يقدر  
على تحصيله واذا حصل بنظره وبحته لا يحتاج الى مراجعتها فى انظاره وتذكرها  
فى افكاره كما لا يحتاج الشاعرا الى مراجعة العروض وبحورها فى اشعاره التى  
يقولها بل كما قال الشعر من لم يعرف العروض ولم يسمع بها ويعرف العروض من  
لا يتأتى لقول الشعر فالعروض من الشعر وفطرة الشعراء وذوقهم وليس الذوق  
والفطرة من العروض كذلك ههنا المنطق من الفطرة والحكمة الغريزية وليس  
غريزة الحكمة من المنطق وانما المنطق قانون حكاية الفطرة الصالحة والحكمة الغريزية  
كما قيل .

## الفصل الثانى

فى المقدمات والقياسات المؤلفة منها بقول كلى

القضية الحاكمة بالايجاب او بالسلب فى الحملات او بالشرط والجزاء فى الشرطيات  
والاستثنائيات تسمى اذا دخلت فى تركيب القرائن القياسية مقدمة اى قولاً  
يتقدم تقريره فى الذهن بعلمه وحكمه لاستتباع العلم بالمطلوب وانتاجه والقرائن  
القياسية تتألف على ضرب من التأليف بعضها مفيد منتج يجب عنه لعينه علم  
بجهول وبعضها لا يجب عنه ذلك لعينه فلا يفيد ولا ينتج والقرائن المنتجة تختلف  
من جهة مقدّماتها وما فيها من علم وحكم حاصل فمنها ما علمه يقينى لا ريب فيه  
والقرائن التى تتألف منها تسمى نتائجها برهانية ومنها مظهرات الصدق ظنا غالبا

مشهورة القبول عند الاكثرين والقرائن التي تتألف منها تسمى نتائجها جدلية  
وهي مقنعة للاذهان محسنة للظنون والقرائن التي تتألف منها تسمى نتائجها خطابية  
وهي موهمة مغالطة والقرائن التي تتألف منها تسمى نتائجها سوفسطائية وهي  
مخيلة مؤثرة في النفس من غير تصديق ولا ظن ولا قبول تأثير يشبه التصديق  
والظن والقبول والقرائن التي تتألف (١) منها تسمى نتائجها شمرية وهذا القول  
هو في اوائل مقدمات القرائن فان المقدمة التي تدخل في القرينة ان كانت حصلت  
للذهن بنتيجة عن قرينة اخرى فالكلام في تلك الاخرى التي انتجتها وما انتجت  
عنه كذلك ايضا حتى تنتهي الى مقدمة لم تنتج عن قرينة اخرى فهي المقدمة  
الاولى في تلك القرائن المتسلسلة بعضها عن بعض من نتائج ومقدمات فكل  
ما ينتج عن المقدمات انتاجا حقيقيا حكمه تابع لحكمها في الصدق والكذب والقبول  
والرد يقينا عن اليقيني وظنا عن الظني فالمقدمات للقرائن كالمواد وهيئة التأليف  
صورتها والقرينة المركبة من المقدمات وهيئة تأليفها كالركب من المادة والصورة  
من سائر الاشياء والركب يكون جيدا وريثا وصالحا وفاسدا اما لصالح مادته  
وفسادها وجودتها ورداءتها واما لصالح صورتها وفسادها وجودتها ورداءتها  
واما لصالحها وجودتها وفسادها ورداءتها معا فالمقدمات الصالحة للاعتقاد  
اليقيني هي اليقينية الحاصلة من المدركات الحسية او من الاوائل العقلية والصالحة  
للجدل والمناظرة هي المشهورات والذاتات التي يقل المخالف عليها ويكثر  
الموافق فيها والصالحة للخطابة هي المقنعة المقبولة في اوائل النظر قبل التعقب  
والتتبع النظري الفكري والصالحة للمغالطة هي المغالطة الموهمة والصالحة للشعر  
هي المخيلة المؤثرة في نفس السامع مثل تأثير الصحيح المقبول والصالح من هذه  
لفن من الفنون قد يصلح لغيره كما تصلح اليقينيات للجدل وقد لا يصلح كما  
لا تصلح المغالطات للبرهان فالصورة الصالحة في فن منها هي الصالحة في جميعها  
والفاسدة فاسدة في جميعها ولا تصلح القرينة الفاسدة من جهة الصورة لفن من  
الفنون المذكورة بل تشترك القرائن المنتجة في الصورة الصالحة لكل فن ويختلف

من جهة المقدمات التي هي المواد كما ذكرنا .

وقد سميت القرينة المؤلفة من العلوم السابقة لانتاج العلم المطلوب قياسا بنقل (من نقل - ١) من اليونانية الى العربية وليس معنى القياس في اللغة العربية ذلك ولا لهذا القول المؤلف من القضايا على الصورة المنتجة للعلم بالمطالبات المجهولة في العربية لفظة تستحق ان تجعل له اسما وقد كان يسمى في اليونانية سواو جسموس فنقله الناقلون الى لفظة القياس والقياس في العربية هو النقل والتشبيه (٢) في احكام التمثيل كما قيل فيما سلف .

ومن يسمى هذا القول المؤلف على هذه الصورة بالقياس تواطأ على ذلك بعد المعرفة بالمعنى الذي يشار به اليه فواحد قياس وجملة قياسات ومستعمله قانس وقياس اصطلاحا في التسمية فالقياسات كلها تتفق في الصورة الحولية في العمليات والشرطية في الشرطيات والاستثنائية في الاستثنائيات وتختلف من جهة المواد التي هي القضايا والمقدمات فالحدود مفردات لاحكم فيها اعني حدود القضايا كالمحمول والموضوع وتسمى حدودا لانها اجزاء القضايا واطرافها وقد تكون الفاظا مفردة كقولك الانسان حيوان وقد تكون حدودا على الحقيقة لان كل واحد منها مؤلف من الفاظ تدل دلالة الحد على معنى واحد كقولك الحيوان الناطق المائت جسم حساس متحرك بالارادة فالحيوان الناطق المائت هو الحد الموضوع وهو الحد الانسان والجسم الحساس المتحرك بالارادة الحد المحمول وهو الحد الحيوان فالقضايا من الحدود وحدود القضايا اما حدود هي الفاظ مؤلفة دالة على شيء واحد هو المحدود واما لفظة واحدة تدل على شيء واحد على ما قيل والقياس مؤلف من القضايا كما كانت القضايا مؤلفة من الحدود وبدخولها في التأليف تسمى مقدمات .

وقد سلف الكلام في الحدود عند ذكر الالفاظ المفردة ومعانيها والحدود والرسوم الدالة عليها وفي القضايا المؤلفة من الحدود من بعدها حملها وشرطها شخصيتها ومهماتها ومحصورها كليها وجزئها سالبها وموجبها والقياسات التي



تؤلف منها لينتج الذهن العلم بالمطلوب المجهول من المعلوم السابق منها على الوجه المذكور ولذلك اشكال من التأليف بعضها معروف بين النتائج ينتقل الذهن به من علم القياس المؤلف على صورته الى علم النتيجة الواجبة عنه وبعضها يحتاج الذهن في التزام نتيجته (لقرينته - ١) الى تصرف ذهني في القرينة لينتقل منها الى علم المطلوب حيث لا تكون الصورة القياسية توجبه بالفعل بل بقوة قرينة من الفعل ينتقل الذهن اليها بتصرف نظري في القول المؤلف على تلك الصورة حتى يرده الى الصورة البيئية الناتج بنفسها وذلك التصرف هو تغيير التأليف بتغيير المقدمات وتبدل محولاتها بموضوعاتها وموضوعاتها بمحولاتها ويسمى ذلك عكسا .

واما بقياس آخر بين النتائج يثبت الشيء بابطال نقيضه لكون العلم السابق الى الاذهان يقضى بان النقيضين لا يجتمعان على صدق ولا على كذب بل يقتسمان الصدق والكذب لاحالة فيدل صدق احدهما على كذب الآخر وكذب احدهما على صدق الآخر فنقدم الآن القول في العكوس من جملة التصرفات الذهنية لكونها احوج الى النظر من الخلف (٢) .

فنقول ان القضية ينحصر موضوعها في الكلام دون محولها لان المحمول ابدا كلي اما بالفعل والوجوب واما بالقوة والامكان كقولك كل انسان حيوان فالخسر للانسان والاطلاق للحيوان لان الحمل منه يعم الانسان وقد يفضل عليه كالحيوان على الانسان وقد يساويه كالضاحك للانسان والقضية يوجب حكمها صفة الموضوع بالمحمول لكلا او لبعضه ولا يتعرض للمحمول هل يوصف به غير ذلك الموضوع ام لا فلا يلزم الصدق في عكس القضية من صدقها كما لا يلزم صدق قولنا الحيوان انسان من قولنا الانسان حيوان ولا كله من كله اعني صدق كل حيوان انسان من صدق كل انسان حيوان بعموم المحمول الذي غيره العكس فجعله موضوعا ولم يعمه الحكم بالمحمول الذي كان موضوعا لكون المحمول

(١) ليس في لا (٢) هاشم قط - ويسمى هذا قياس الخلف -

الاول اعم فيصدق ان بعض الحيوان انسان من كل انسان حيوان ومعه فلها لم تلزم العكوس في تبديل الموضوعات والمحمولات ولم يبق صدقتها مع حصرها على كليتها وجزئيتها تبدل الحكم في تقليب الاشكال المتفقة في الاقوال الى الشكل البين الانتاج فأحتاج ذلك الى نظر يقرر الحال فيه على وجه معلوم على التحقيق يستعمله الناظر بالقياس وفيه .

## الفصل الثالث

في عكوس المقدمات وما يلزم

صدقه فيها من صدق اصولها

العكس في المقدمة هو تصوير محولها موضوعا وموضوعها محولا مع بقائها على ما كانت عليه من الايجاب والسلب والمقصود منه هاهنا هو ما يبقى فيه حكم العكس من حكم الاصل وصدقه من صدقه معه فالوجبة الكلية المطلقة من الحملات تنعكس بحيث يبقى صدقها وجبة جزئية كما يلزم الحكم بان بعض الحيوان انسان من الحكم بان كل انسان حيوان وصدقه من صدقه ومعه لعموم المحمول وزيادته على الموضوع والمثال عليه .

<u>حيوان</u>	<u>انسان</u>
<u>انسان</u>	<u>حيوان</u>

فالحيوان لما كان محولا عم الانسان

وزاد عليه فكان كل انسان حيوانا

والانسان لما صار محولا لم يعم الحيوان كله بل بعضه فتغير الحكم فيه واوولا العموم والخصوص المختلفان في جانب المحمول والموضوع لم انعكس وصدق كليا مع كلي كما انه لو لم يزد الحيوان على الانسان بل ساواه لصدق عكسه اصدق اصله فانه من البين عند الاذهان انه اذا كان شيء شيئا فذلك الشيء ذلك الشيء تخطى - اب - المتساويين المتطابقين اللذين لا يفضل احدهما على الآخر فايهما حمل عم الآخر وايهما وضع عم (١) الآخر في الحكم كما في هذه الصورة .

انسان ————— ب ————— ضحك

فليس بين الموضوع والمحمول في الاتصاف  
والوصف فرق في تقليبهما بالتقديم  
والتأخير سوى التقديم والتأخير الا من جهة الخصوص والعموم ولذلك يسميان  
في لغة العرب مبتدأ وخبر افكنا ان الانسان ضحك فكذلك الضحك انسان اذا  
تساويا في العموم والخصوص فصدقهما في الاصل والعكس واحد كما قلنا انه اذا  
كان - ا ب - فب ا - واذا لم يكن لم يكن والسالبة الكلية بحسب هذا البيان  
تنعكس سالبة كلية فانه اذا لم يكن شيء من - ا ب - لم يكن شيء من - ب ا -  
اذ لو كان لكان العكس اعني لو كان شيء من - ب ا - لكان ذلك الشيء من  
ا ب - لكنه لم يكن فلم يكن فما اسهل هذا واقرب متناوله واغناه عن تسويد  
الاوراق وتطويل الكلام وتبديد المرام بعد قربه من الافهام تعتبر ذلك بعرضه  
على اهل الفطنة ممن لم يسمع فيه كلاما ولا درس فيه علما فتراه يفهم هذا ويقبله  
عن كذب ولا يعتريه فيه شك ويعتريه في ذلك المطول لطوله وعسر فهمه  
واحتجاجة على الاين بما ليس اين .

والموجبة الجزئية يصدق عكسها موجبا جزئيا ايضا لان البعض الذي من - ا  
اما ان لا يفضل عليه - ب - حتى لا يتصف به ما ليس - ب - (١) كما لا يفضل  
الانسان على بعض الحيوان حتى يتصف به ما ليس بحيوان فيصدق في مثله عند  
العكس في ذلك ان كل - ب ا - كما يصدق ان كل انسان حيوان مثله .

ب — —  
انسان

ا — —

واما ان يفضل على بعض - ا - حتى يتصف به ما ليس - ا - كما يفضل  
الابيض على بعض الانسان فيتصف به ما ليس بانسان كالقنص



فيصدق عكسه ان بعض - ب ا - كما يصدق ان بعض الابيض انسان فيكون قد صدق عكسه في موضع كلياً وفي موضع جزئياً والجزئى لا يناقض الكلى بل يصدق معه فالذى لا يشك فيه صدقه جزئياً في كل موضع وان صدق كلياً في موضع فهو زيادة على الصدق الذى لزم من العكس جاء من جهة العموم والخصوص فهكذا يتصور هذا

انسان

ا

ابيض

ب

والسالبة الجزئية لا يتحقق في عكسها لزوم صادق مع اصلها لاختلافها مع العموم والخصوص في الايجاب والسلب فلا يستمر فيها حكم على ما يتمثل به في هذه الخطوط .

ب	ابيض	ب	غراب
ليس بعض الانسان	ا	ا	ليس كل انسان
ابيض وليس بعض	انسان	انسان	غراب وليس كل
الابيض انسانا	ب	ب	غراب انسانا بل
وبعض الابيض انسان	انسان	انسان	ولاشيء من هذا
(١) موجبة جزئية			هذا (سالبة كلية - ٢)

ا حيوان

ليس كل حيوان

انسانا وكل انسان

حيوان (موجبة كلية - ٣)

فيصدق مع الاول في العكس السلب الجزئى والايجاب الجزئى فيكون بعض - ب - كما ان بعض الابيض انسان فيكون بعض - ب - ليس - ا - كما ان بعض الابيض ليس بانسان بل تقنن مع الثانية السلب الجزئى والكلى فان بعض

الغراب ليس بإنسان ولا شيء من الغراب إنسان لأن السلب الجزئي لا يناقض  
السلب الكلي بل يصدق معه ومع الثالثة إلا يجاب الكلي فإن بعض الحيوان ليس  
بإنسان وكل إنسان حيوان يصدقان معا فإذا اختلف الحكم لا اختلاف العموم  
والخصوص بالاجاب والسلب والكلية والجزئية لم يستمر له عكس معنى  
يلزم صدقه من صدق الأصل فهذه عكوس القضايا المطلقة وقد اشتهر في المطلقة  
نسبة محولها الى موضوعات موضوعها وهل المحمول لها مادام الموضوع لها  
او مادامت موجودة فاختلف الحال في صورة اللفظ ومفهومه في إيجابه وسلبه فدل  
الإيجاب من ذلك على ما يكون في كل وقت وعلى ما يكون في بعض الاوقات  
مع اتصاف موضوعات الموضوع بالموضوع ومع لا اتصافها به كمن يقول الإنسان  
حيوان ناطق مائت فوصفه بالحيوان مادام إنسانا وبالناطق في بعض اوقات كونه  
إنسانا وبالمائت بعد كونه إنسانا ولا في شيء من اوقات كونه إنسانا وليس الحال  
كذلك في السلب فانه اذا قيل لاشي من كذا كذا فان العبارة تعطى مادام  
كذا كما تقول لاشي من الحيوان بجناد ولا شيء من الجماد بحيوان مادام جمادا  
ومادام حيوانا لا يتصف بالسلوب في بعض اوقاته فانعكست إسمية الكلية  
لذلك سلبية كلية ولم تنعكس الموجبة الكلية موجبة كلية لاجل العموم وانعكست  
جزئية لاجل الوجود اللازم اما دائما كالإنسان حيوان واما في بعض اوقاته  
كالإنسان ناطق او بعد كونه كذلك كالإنسان مائت ويطرق من هذا شك على  
من قاس السلب فيه على الإيجاب ولم يتأمل ما يقتضيه الذوق والعرف في العبارات  
ومفهوم الالفاظ الذي يجده كذلك من لم يدقق النظر أكثر مما يجده المدقق الذي  
لم يستقص في ذلك بين الموجبة والسلبية فقال بحسب نظره غير المستقصى  
ان السلبية الكلية المطلقة لا تنعكس كما قال ارسطوطاليس مثل نفسها كلية وتمثل  
على ذلك وقال ان الضحك يسلب عن كل إنسان وقتما بالفعل فذلك سلب مطلق  
ولا ينعكس اى لا يصدق عكسه انه لا شيء من الضاحك إنسان بل كل ضاحك  
إنسان ولم يعتبر بكلامه في قوله وقتما وبالفعل والمطلق مطلق من هذا وغيره

لا يذكر فيه وقت ما ولا شرط بل يذكر المحمول والموضوع والسور في الايجاب وحرف السالب في السلب من غير زيادة واذا قيل كذلك لم يصدق فيما تمثل به اذ لا يقبل منه سامع من المتصورين انه لا شئ من الانسان ضاحك بالقول المطلق لاجل انه في بعض اوقاته لا يضحك كما يقبل منه ان كل انسان ضاحك لانه في بعض اوقاته يضحك فصورة الكلام في الايجاب لا تعطى دواما وفي السلب تعطى الدوام حتى يكون النفي نفيا بحسبه فتأمل الكلام وموقعه من الفهم والتصور واستغن عن جميع ما طولوا به وتحقق صواب قول ارسطوطا ليس في قوله الاظهر مع غناؤه عن التدقيق المستعمل .

والضروريات تنعكس كذلك ايضا موجبتها الكلية والجزئية موجبة (١) جزئية وسالبتها الكلية تنعكس سالبة كلية ويكون عكس السالبة الكلية الضرورية سالبة كلية ضرورية لانه اذا انتفى شئ عن شئ بالضرورة فذلك الشئ مستنف عنه بالضرورة ايضا سواء اخذت الضرورة بمعنى الدوام او بمعنى مالا بد منه .

واما الموجبة الكلية الضرورية فانها كما لا تنعكس كلية كذلك لا تنعكس ضرورية فان كل كاتب عاقل بالضرورة وليس كل عاقل كاتب بالضرورة بل بعضه بالامكان لان ما لا بد منه لشيء قد يكون له بد من ذلك الشئ فان العاقل لا بد منه للكاتب في وجوده كاتباً والعاقل بد من الكتابة فلا تنعكس الموجبة الضرورية ضرورية بل ممكنة ذهنية تحوز الضرورة وتحتل كونها ولا كونها وحكم الموجبة الجزئية في ذلك تحكم الموجبة الكلية ولا يستمر للسالبة الجزئية عكس كما قيل والممكنات في عكسها كذلك ايضا . وجباتها وموالبها كلياتها وجزئياتها لكنها قد تنعكس الى الضرورة في بعض الامور فان العاقل كاتب بالامكان والكاتب عاقل بالضرورة وفي بعضها تنعكس الى الامكان (٢) فان النجار يمكن ان يكون كاتباً والكاتب يمكن ان يكون نجاراً فيكون العكس الى الممكن الذي معناه ما ليس بممتنع وهو الامكان الذهني الذي يعم الممكن في وجوده والواجب وينعكس

(١) كذا - في الاصلين (٢) هامش قط - لان الامكان بعض الحكم والجزئي



السلب في الامكان الى الايجاب والايجاب الى السلب وتنعكس عكوسها كذلك ايضا فان الممكن ان يكون ممكن ان لا يكون والممكن ان لا يكون ممكن ان يكون والقضية الممكنة الواجبة والسالبة هي القائلة يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون لا القائلة ليس يمكن ان يكون فانها سالبة الامكان لا سالبة ممكنة وسلب الممكن الكون الذهني هو الامتناع وسلب الامكان الوجودي هو ضرورة الكون والا لا كون فان الضروري الكون ليس بممكن الكون الا بالامكان الذهني الذي معناه الجهل والتجوير وحكمه معلوم مما سبق فلا يصح عكس السالبة الممكنة الى سالبة ممكنة الا بالامكان الذهني دون الوجودي وما طول به قوم في هذا لان طول بمنافضته ومن تأمله حتى التأمل وقاس به ما قيل ههنا عرف الفرق .

ومن العكس ما يسمونه عكس النقيض ويصدق مع الاصل وهو سلب الموضوع عن نقيض المحمول فيكون عكس النقيض كقولنا كل انسان حيوان ان (١) ما ليس بحيوان ليس بانسان فقد سلب الانسان عن كل ما ليس بحيوان وصدق مع صدق القول بان كل انسان حيوان ولا يصدق عكسه وهو سلب المحمول عن نقيض الموضوع بل هو ازعموم المحمول كما لا يصدق مع قولنا كل انسان حيوان قولنا ان ما ليس بانسان ليس بحيوان لعموم الحيوان الذي هو المحمول للانسان الذي هو الموضوع .

## الفصل الرابع

في القرائن القياسية

والقرينة القياسية هي قول مؤلف من اقوال فيها مواضع تصديق وتكذيب يلزم عما قيل فيه بذاته عند من يعقله حكم في قول آخر يصدق مع صدق ما قيل فيه وموضع التصديق والتكذيب في القول هو الحكم الجازم او الشرطي ولزوم ذلك عند من يعقله لان من يحفظ قولا ويورده من غير ان يعقله لا يلزم عند من صدقه وكذبه صدق ولا كذب وانما يلزم ما يلزم من ذلك عند من يعقل لزوم معقول لمعقول لان الصدق يلزم عنه الصدق لزوم الوجود للوجود

والكذب لا يلزم عنه لا صدق ولا كذب لانه كالعدم والمعدوم وانما يصدق ما يصدق من (١) نتيجة من جهة الامور انفسها لامن جهة صدق القرينة ولا من كذبها وهذا الصدق اللازم يلزم الصدق الملزوم ولا يلزم الكذب الكذب على ما ستعلم من ان المقدمات في القرائن القياسية قد تكون كاذبة مكذبة والنتيجة اللازمة عنها صادقة مصدقة واذا كان في هذا القول مواضع تصديق وتكذيب فهو قول مؤلف من اقوال فوق واحد وتلك هي المقدمات التي ذكرت وانما يلزم ما يلزم عنها بتأليف يكون لها في نظم القرينة القياسية بين المقدمات وحدودها التي هي الاجراء الموضوع والمحمولة في الحملات والمقدمات والتوالي في الشرطيات وتأليفها في الحملات على اشكال ثلاثة وذلك ان القرينة تكون من قولين هما مقدمتان وفي كل مقدمة حدان حد موضوع وحد محمول ويلزم عنها ما يلزم لشركة بين المقدمتين وتلك الشركة تكون في جزء لا محالة اذ لو كانت في الكل لكانت احدهما هي الاخرى بعينها وذلك الجزء اما ان يكون هو المحمول واما ان يكون الموضوع في كليهما واما ان يكون موضوعا في احدهما محمولا في الاخرى وتأليف المقدمتين يكون من حدى المطلوب المسؤول عنه اعني الحد المحمول والحد الموضوع كما يسأل السائل هل الانسان حيوان ام لا فالمطلوب الانسان حيوان وحداه اللذان هما الموضوع والمحمول هما الانسان وحيوان وتأليف القرينة على ذلك تكون باضافة حد الى هذين الحدين يكون مشتركا لمقدمتين ويسمى جدا اوسط كما يقال في البيان كل انسان حساس وكل حساس حيوان فينتج من ذلك ويتبين ان كل انسان حيوان فيكون الحساس هو الحد الاوسط الذي صارت به القضية المطلوبة قضيتين لتكراره فيها واشتراكهما فيه حتى حصل من الاشتراك فيه الاتصال المبين في الاجاب كما قلنا وفي السلب كقولنا في بيان ان الانسان ليس بحجر مثلالان كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بحجر فلا شيء من الانسان بحجر فتوسط الحد الاوسط بين الحدين في القضيتين نقل الحكم على طريق اللزوم منها الى الحكم في المطلوب فصارت الحدود ثلاثة في

القضيتين لكون القضية من حدين وتكرار الحد الاوسط فيهما ينوب مناب حد رابع تتم به القضيتان فهذا الحد الاوسط اذا كان محولا على موضوع المطلوب وموضوعا لمحمول المطلوب كقولنا كل - آ ب - وكل - ب ج - كان قياسا كاملا تبين منه بذاته ان كل - ا ج - ويسمى شكل القرينة بالشكل الاول وتسمى القضية التي موضوعها موضوع المطلوب مقدمة صغرى والتي محمولها محمول المطلوب مقدمة كبرى لجواز عموم محمول المطلوب لموضوعه على مثال ما قيل وان كان الحد الاوسط محولا في كلتي القضيتين على موضوع المطلوب ومحوله يسمى بالشكل الثاني كقولنا في بيان انه لاشيء من الانسان بحجر كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان فالحيوان محمول على موضوع المطلوب الذي هو الانسان . بالايجاب في القضية الصغرى وعلى محمول المطلوب الذي هو الحجر بالسلب في القضية الكبرى ويتبين منه انه لاشيء من الانسان بحجر لكن لا بذاته بل ببيان كما يأتي ذكره فليس بقياس كامل .

وان كان الحد الاوسط موضوعا في كلتي القضيتين لموضوع المطلوب ولحموله سمي بالشكل الثالث كقولنا في بيان ان بعض الحيوان ناطق كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فتبين منه ان بعض الحيوان ناطق لكن لا بذاته بل ببيان يأتي ذكره فليس بقياس كامل والانسان فيه موضوع لموضوع المطلوب الذي هو الحيوان في المقدمة الصغرى ولحموله الذي هو الناطق في المقدمة الكبرى فتميز المقدمتين بالصغرى والكبرى انما يتم في هذه الاشكال الثلاثة باعتبار المطلوب وموضوعه ومحوله حتى تكون القضية التي فيها موضوع المطلوب هي القضية الصغرى والتي فيها محوله هي الكبرى سواء كان كل واحد منهما في القضية التي هو فيها محولا او موضوعا فتصير الاشكال بحسب ذلك ثلاثة الاول منها الذي الحد الاوسط فيه محمول على موضوع المطلوب وموضوعه لمحمله وهو القياس الكامل الذي تبين ما تبين به بذاته والثاني الذي الحد الاوسط فيه محمول على موضوع المطلوب ومحوله معا والثالث الذي هو فيه موضوع لكليهما وليس ابكاملين .

اذلا



أذ لا يتبين ما تبين في كل واحد منهما بذاته كالاول وتخرج القسمة بنسبة الحد الأوسط الى موضوع المطلوب المعين ومحموله شكلا رابعا حيث يجعل الحد الأوسط موضوعا لموضوع المطلوب ومحمولا على محمله .

مثال ذلك اذا كان المطلوب هل كل انسان ضاحك ام لا قولنا كل ناطق انسان وكل ضاحك ناطق فيكون الناطق الذي هو الحد الأوسط المداخل على الحدين موضوعا للصغير الذي هو الانسان ومحمولا على الاكبر الذي هو الضاحك على الشكل المذكور فما اذا لم يعتبر المطلوب وحده فلا يوجب القسمة سوى الاشكال الثلاثة المذكورة حيث يكون الحد الأوسط محمولا على حدين او موضوعا لحدين او محمولا على حد وموضوعا لا نخر اذا لم يعين الحدان بموضوع المطلوب او محمله ولذلك الفارسطو طائيس اشكالا ثلثة ولم يذكر الرابع وانما تتعين الصغرى والكبرى من المقدمتين في الشكل الاول بالتى فيها الحد الأوسط محمول او موضوع حتى يكون الذى هو فيها محمول صغرى والتى هو فيها موضوع كبرى واما في الشكل الثانى والثالث فلا يتميز صغراهما عن كبراهما بقياس الحد الأوسط لكونه محمولا او موضوعا فيهما جميعا متميزا بموضوع المطلوب ومحموله فاقترضت النسبة الى المطلوب المعين وحديه شكلا رابعا ينتج المطلوب المعين معكوسا محمله موضوعا وموضوعه محمولا مثل ان يكون مطلوبنا هل كل انسان ضاحك كما قيل ام لا فتجعل القرينة هكذا كل ناطق انسان وكل ضاحك ناطق فينتج منه ان كل ضاحك انسان وهو عكس المطلوب حيث وضعنا كبراه مكان الصغرى في القرينة وصغراه مكان الكبرى فاذا بدلنا المقدمتين في وضع الكلام عاد الى صورة الشكل الاول بعينها وتبدل الكلام في التقديم والتأخير لا يغير من صدقه شيئا فانما نتاجه لما ينتجه بين بنفسه ولكنه عكس المطلوب المعين فاذا عكسنا النتيجة كانت جزئية كما علمت في العكوس فصيح منها ان بعض الانسان ضاحك وان نظرنا الى القرينة من غير تعيين المطلوب لم يخالف في الصورة والشكل للشكل الاول الا بتقديم اللفظ وتأخير ولا تأثير لذلك في الصدق اذا بدل

والكلام في هذا الشكل الرابع استدركه على ارسطو طائيس بعض المتأخرين  
 باعتبار المطلوب العين وفي الانتاج هو الاول والا اعتبار بالانتاج والاشكال  
 بحسبه هي الثلاثة المذكورة لا غير بنسبة القرائن ومقدما لها وحدودها بعضها الى  
 بعض ومن جهة ان المقدمات تختلف بالايجاب والسلب والكلية والجزئية  
 تكون من تركيب بعضها مع بعض في كل شكل ستة عشر ضربا في كل جهة  
 من جهات الاطلاق والضرورة والا مكان في المحصورات خاصة منها ما هو  
 منتج يلزم عنه حكم في قضية اخرى غير القضيتين اللتين في القرينة المذكورة  
 على ما قيل ومنه غير منتج اى لا يلزم عنه حكم في قضية اخرى ومن المنتج ما  
 هو بين الانتاج بنفسه ومنه غير بين يحتاج الى بيان وحجة تبين لزومه لما يلزمه  
 من النتيجة التي لزم حكمها عنه فلناخذ الآن في تعديد الضروب المنتجة وغير  
 المنتجة وكيف ينتج ما ينتج منها وكيف لا ينتج مالا ينتج وكيف يتبين ما ليس  
 يتبين وعلى اى وجه يتبين .

## الفصل الخامس

في ضروب القياسات من القضايا المطلقة في الشكل الاول

اما ضروب الشكل الاول فالمنتج منها اربعة ضروب واثنا عشر ضربا غير منتجة  
 الاول من موجبتين كليتين كقولنا كل - ا ب - وكل - ب ج - فتنتج موجبة  
 كلية وهي قولنا كل - ا ج - مثاله .

كل انسان جسم فيتنتج كل انسان عام ايضا لان عام العام عام ايضا	جسم	كل انسان جسم وان وكل حيوان جسم (١) فكل انسان جسم وان وكل حيوان جسم	لان الانسان الذى هو - ا -
	ج		دخل في عموم الحيوان
	حيوان		الذى هو - ب - والحيوان
	ب		دخل في عموم الجسم الذى
	انسان		هو - ج - فدخل الانسان
	ا		الذى هو - ا - في عموم الجسم الذى - هو ج

(١) هذه الجملة من قطع

حيوان  
ج

حساس  
ب

انسان  
ا

لان متساوي العام

في عموميته عام ايضا

لان الانسان الذي هو - ا - دخل في عموم الحساس الذي هو - ب - وساوي

الحساس الحيوان الذي هو - ج - في عمومه قد دخل الانسان الذي هو - ا -

في عموم الحساس الذي هو - ج -

وايضا

حساس  
ج  
ناطق  
ب  
انسان  
ا

فكل انسان حساس

لان عام المساوي

في عمومه عام ايضا

لان الانسان الذي هو - ا - ساوي في عمومه الناطق الذي هو - ب - والناطق

دخل في عموم الحساس الذي هو - ج - قد دخل الانسان الذي هو - ا - في عموم

الحساس الذي هو - ج - وايضا

ناطق  
ب

انسان  
ا

ضحاك  
ج

فكل انسان ضحاك

لان المساوي للمساوي

متساوي ايضا



لان الانسان الذي هو - ا - ساوى في عمومه الناطق الذي هو - ب - والناطق  
ساوى في عمومه الضحك الذي هو - ج - فساوى الانسان الذي هو - ا - في  
عمومه الضحك الذي هو - ج - ولا يختلف العموم والخصوص في الحدود في  
الموجبتين الكلتين في هذا الشكل سوى هذا الاختلاف الذي في الصور الاربع  
وفي سائرهما انتج الايجاب الكلى والضرب الثانى من كلتين والكبرى منهما  
والصغرى موجبة كقولنا كل - ا ب - ولا شئ من - ب ج - فينتج سالبة  
كلية وهى قولنا فلا شئ من - ا - ج - مثاله -

حيوان	حجر	ولا شئ من الحيوان بحجر
ب	ج	فلا شئ من الانسان بحجر
انسان		
ا		

لان الانسان الذي هو - ا - داخل تحت عموم الحيوان الذي هو - ب - والحجر  
الذي هو - ج - خارج بجملة عن الحيوان بالسلب الكلى والحيوان خارج عنه  
فالا انسان خارج بجملة الداخلة تحت عموم الحيوان عن الحجر فسلب لذلك - ج -  
(عن ا - ا) سلبا كليا  
وايضا .

حجر	
ج	فلا شئ من الانسان بحجر
ناطق	
ولا شئ من الناطق	
ب	
كل انسان	
ا	

(١) ليس في قط

لان الانسان الذي هو - ا - مساو للناطق الذي هو - ب - والحجر الذي هو ج - مسلوب عن الناطق وخارج عنه فهو مساوب عن - ا - الذي هو الانسان المساوي للناطق في الحكم ولا تختلف الحدود في العموم والخصوص في هذا الضرب سوى هذا الاختلاف الذي هو عموم الاوسط للصغر وزيادته عليه او مساواته له .

والضرب الثالث - من موجبتين والصغرى منهما جزئية والكبرى كلية كقولنا بعض - ا ب - وكل - ب ج - فينتج موجبة جزئية وهي قوانا بعض - ا ج - مثاله .

فبعض الانسان خارج عن الاعتدال

ج  
خارج عن الاعتدال

ب  
خارج المزاج

ا  
انسان

لان بعض - ا - الذي هو الانسان داخل تحت عموم - ب - الخارج المزاج الذي يكون بعض الانسان وبعض اشياء اخرى والخارج المزاج داخل تحت عموم الخارج عن الاعتدال فبعض الانسان داخل تحت عموم الخارج عن الاعتدال .

وايضا	ج	مساوي الزوايا لقائمتين
وكل	ب	مثلث
ا		بعض السطوح

لقائمتين

لان بعض - ا - الذي هو بعض السطوح داخل تحت عموم المثلث الذي هو ب - الذي قد يكون سطحاً وقد يكون جسماً والمثلث مساو للمساوي زواياه لقائمتين فبعض السطح داخل تحت عموم المساوي زواياه لقائمتين - وايضا .

ج	المشاة
ب	الانسان
ا	بعض الحيوان

فبعض الحيوان مشاة

لان بعض - ا - الذى هو الحيوان مساو - لب - الذى هو الانسان والانسان داخل تحت عموم - ج - الذى هو المشاة فبعض الحيوان داخل تحت عموم المشاة - وايضا .

ج	ضحك
ب	وكل انسان
ا	بعض الحيوان

فبعض الحيوان ضحك

لان بعض - ا - الذى هو الحيوان مساو - لب - الذى هو الانسان و - ب - مساو لج - الذى هو الضحك فبعض - ا - الذى هو الحيوان مساو - لج - الذى هو الضحك ولا يختلف العموم والخصوص فى الحدود من الموجبتين الكلية الكبرى والصغرى الجزئية فى هذا الشكل سوى هذا الاختلاف الذى فى الصور الاربع وفى سائرهما انتج الايجاب الجزئى .

الضرب الرابع من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية كقولنا بعض ا - ب - ولا شىء من - ب ج - ينتج سالبة جزئية كقولنا ليس كل - ا - ج - مثاله .

ب	بناء
ا	الانسان
ج	جماد
ب	فليس كل انسان جماد ولا شىء منه

لان بعض - ا - الذى هو الانسان داخل تحت عموم - ب - البناء الذى منه انسان ومنه زنبور والجماد الذى هو - ج - مساو عن ب - الذى هو البناء وعن جميع الانسان ايضا فالجماد مساو عن كل الانسان فهو مساو عن بعضه وايضا



وايضا .

ج	اسود	ب	ابيض	ا	حيوان
					فليس كل حيوان اسود

لان بعض - ا - الذي هو الحيوان داخل تحت عموم - ب - الذي هو الابيض  
و - ج - الذي هو الاسود مسلوب عن - ب - الذي هو الابيض وليس بمسلوب  
عن باقي - ا - الذي هو باقي الحيوان غير الانسان كالغراب مثلا - فج - الذي هو  
الاسود مسلوب عن بعض - ا - الذي هو الحيوان كالقنص (١) مثلا وايضا .

ب	انسان	ج	جماد
ا	حيوان		فليس كل حيوان جمادا ولا واحدا منه

لان بعض - ا - الذي هو الحيوان مساو - لب - الذي هو الانسان و - ج -  
الذي هو الجماد مسلوب عن الانسان وعن باقي الحيوان فهو مسلوب عن كل - ا -  
الذي هو الحيوان والمسلوب عن الكل مسلوب عن البعض لا محالة - وايضا

ج	فرس	ب	انسان
ا	حيوان		فليس كل حيوان فرس

لان بعض - ا - الذي هو الحيوان مساو - لب - الذي هو الانسان و - ج - الذي  
هو الفرس مسلوب عن الانسان وليس بمسلوب عن جميع الحيوان - فج - مسلوب  
عن بعض - ا - ولا يختلف العموم والخصوص في الحدود في الموجبة الجزئية  
الصغرى والسالبة الكلية الكبرى في هذا الشكل سوى هذا الاختلاف الذي في  
الصور الاربع الذي انتج في بعضه سلبا كليا وفي بعضه سلبا جزئيا فاللازم في  
جميعه السلب الجزئي لا محالة .

وهذه الضروب الاربعة وان كانت بيئة الاتناج بنفسها لمن يتصورها فهذه  
الاشكال التي استقصي فيها اصناف العموم والخصوص في الحدود تصورها  
في الازهان فتحقق نتيجتها وتبعد الشك عنها فهذه هي الضروب المنتجة من هذا  
الشكل والباقية غير منتجة وهي التي صغرها سالبة و (٢) كبرها جزئية

او كلاهما لان الصغرى السالبة تخرج الاصغر عن حكم الاوسط فلا ينتقل اليه حكم  
الاكبر من جهة الاوسط بايجاب ولا سلب والكبرى الجزئية تخرج بعض  
الاوسط عن حكم الاكبر فلا يعم حكمه الاصغر لانه قد يقع تارة تحت الداخل  
في حكم الاكبر وتارة لا يقع والحكم لا يحصر المحمول فلا ينتقل الحكم عنه جزما  
الى الاصغر كما يتضح في هذه الاشكال واولا في السالبتين الكليتين كقولنا  
لا شيء من - ا ب - ولا شيء من - ب ج - فتقع تارة هكذا .

ا انسان ب فرس ج غراب فيكون لا شيء من ا ج  
ولا شيء من الانسان غراب لان - ج - خرج عن - ب - وعن - ا - جميعا  
وتقع تارة هكذا .

ج ناطق ب غراب  
ا انسان  
فيكون كل - ا ج - اى كل انسان ناطق  
لان - ج - المسلوب عن - ب - كان لا شيء من الانسان غراب (١)  
محمولا على - ا - فبقى على حملة ولم ينقل اليه - ب - المسلوب عنها حكما - وتارة  
تقع هكذا

ج انسان ب حجر  
ا حيوان  
فيكون بعض - ا ج - اى بعض الحيوان انسان  
وايس بعض - ا ج - اى ليس كل حيوان انسانا لان الاوسط وقع خارجا  
عنها فكان حكمها لها لا من جهة الاوسط فكان الحكم الذى لها تارة ايجابا وتارة  
سلبا وتارة كلياً وتارة جزئياً فلم يلزم الحكم والعيب (٢) في الصغرى السالبة  
التي اخرجت الاصغر عن حكم الاوسط فلم ينقل اليه حكما من الاكبر على ما قيل .  
والضرب الآخر من كليتين والصغرى سالبة والكبرى موجبة مثاله .  
لا شيء من - ا ب - وكل - ب ج - فتقع تارة هكذا .

ج ناطق ب انسان

وكل - انسان - فرس ا  
لا شيء - من الفرس

(١) زيدت من لا . (٢) كذا في لا - وفي قط بلا نقط . فيكون

فيكون لاشيء من - ا ج - اى لاشيء من الفرس بناطق لان الاكبر ساوى  
الاولى فانسلب عما انسلب عنه وهو الاصغر - وتقع تارة هكذا .

ج حيوان

ا انسان ب فرس

فيكون كل - ا ج - اى كل انسان حيوان لان الاكبر عم الاولى والاصغر  
الذى سلب عنه الاولى - وتقع تارة هكذا .

ج اسود

ا انسان ب غراب وكل ب غراب

فيكون بعض - ا - الذى هو الانسان - ج - اى اسود لان - ج - الذى هو الاسود  
فضل على - ب - الذى هو الغراب فكان من زيادته فى بعض الانسان فكان بعض  
الانسان اسود وليس كل انسان اسود وهو الايجاب الجزئى والسلب الجزئى  
فلم يلزم فيه حكم بعينه .

والضرب الثالث من صفري موجبة كلية وكبرى موجبة جزئية كقولنا كل  
اب - وبعض - ب ج - فتقع تارة هكذا .

ج فرس

ب حيوان

ا انسان

فيكون لاشيء من - ا ج - اى لاشيء من الانسان فرس لان بعض -  
ب - الذى كان - ج - فضل عن عموم - ا - كما خرج بعض الحيوان الذى  
هو الفرس عن الانسان فخرج الانسان عن حكم الفرس فصديق فيه السلب الكلى  
ويقع تارة هكذا .

ج ناطق

ب حيوان

ا انسان

فيكون كل - ا ج - اى كل انسان ناطق لان



البعض من الحيوان الذي حمل عليه الناطق دخل الانسان في حكمه لان المحمول لا يسود فتجوز فيه المساواة والعموم بالزيادة فيختلف الحكم من جهة تلك الزيادة ما لم ينحصر تحت عموم الاكبر فاذا عم الاكبر الاوسط بحكمه انتقل الحكم الى الاصغر واذا لم يعم لم ينتقل فلم يلزم من الكبرى الجزئية حكم في النتيجة على ما قيل - وتارة تقع هكذا .

ج ابيض

ب ناطق

ا انسان

فيكون بعض - ا ج - وبعضه ليس - ج - اى بعض الانسان ابيض وبعضه ليس بابيض لان الاوسط ساوى الاصغر فانسلب عن الاصغر ما انسلب عن الاوسط من الاكبر ووجب عليه ما ووجب عليه فكان حكمه ايجابا وسلبا جزئيا فلم يلزم منه حكم في الانتاج من سلب ولا ايجاب كلي ولا جزئي .  
والضروب التسعة الباقية كذلك لا تنتج اى لا يلزم فيها حكم اما لكون صفراها سالبة واما لكون الكبرى جزئية واما لكليهما كما في هذه الامثلة .

الضرب الرابع منها هكذا من وجهة كلية صغرى (وسالبة جزئية كبرى) (١) -

المثال الاول	ج	ناطق	المثال الثاني	ج	فرس
ب	حيوان	ب	ب	حيوان	
ا	انسان	ا	ا	انسان	
فكل انسان ناطق			ولا شئ من الانسان فرس		

المثال الثالث

ج	ابيض
ب	حيوان
ا	انسان

وليس بعض الانسان ابيض وبعض الانسان ابيض

والضرب الخامس من كبرى موجبة جزئية وصغرى سالبة كلية .

اول	ج	حيوان	
ب	ا	غراب	ثاني
ايض			
وكل غراب حيوان			
ثالث	ج	حيوان	
ا	ب	اسود	
ايض			
ولاشئ من الحجر انسان			

وبعض الابيض حيوان وبعضه ليس بحيوان .

الضرب السادس من سالتين صغراهما كلية وكبراهما جزئية والامثلة عليه هي الامثلة المذكورة في الخامس حيث يكون السلب الجزئ في الكبرى مكان الايجاب الجزئ .

والضرب السابع من كبرى موجبة كلية وصغرى سالبة جزئية .

اول	ج	جسم	
ب	ا	انسان	ثاني
ايض			
فكل ابيض جسم			
ثالث	ج	ناطق	
ب	ا	انسان	
ا		فرس	

فلا شئ من الفرس ناطق

وصورة المثال الثالث من هذا الضرب في الصغرى صورة السالبة الكلية لان السلب الجزئ ينفي عن البعض ولا يتعرض للبعض الآخر بسلب ولا ايجاب فيبقى في الامكان ان يكون سلبي وان يكون ايجابيا في البعض الآخر وصورة

الايجاب في البعض المتروك قد جاءت في المثالين الاولين من هذا الشكل حيث سلب الاوسط عن بعض الاصغر و اوجبه على بعضه وسلب في هذا الثالث عن كله لاستيفاء الاقسام فكان في الصور الثلاث الايجاب الكلي والسلب الكلي والسلب والايجاب الجزئيان فلم ينتج .

الضرب الثامن منها من سالتين صغراهما جزئية والكبرى كلية وامثلته هكذا .

اول ج	ثاني ج
ب	ب
انسان	ابيض
ا	ا
ابيض	انسان
ولا شيء من الابيض غراب	ليس كل انسان اسود
	وبعض الانسان اسود

فهاتان الصورتان اذا كانت مع السلب الجزئي في الصغرى عن البعض من الاصغر ايجاب على البعض واما اذا كان سلب عن البعض الآخر فهو سلب كلي وقد قيل فيه .

والضرب التاسع من جزئيتين والصغرى سالبة والكبرى موجبة وحكمه معلوم في انه لا ينتج من اجل جزئية الكبرى ومن اجل سلب الصغرى مما سبق تعليم . وتمثيلا وكذلك في الضرب العاشر وهو من سالتين جزئيتين .

وفي الحادي عشر وهو من جزئيتين موجبتين والثاني عشر من جزئيتين والكبرى سالبة من اجل جزئية الكبرى .

فقد بان المنتج وغير المنتج من ضروب الشكل الاول بالتفهم والتعليم ( والتعليل - ١ ) والتصوير وبالتشكيل ( ٢ ) وحاجته الى ذلك مع كونه كالين بنفسه انما كانت من جهة العموم والخصوص في الحدود والتمثيل بالخطوط

(١) ليس في لا (٢) قط - والتشكيل .



## الفصل السادس

في ضرب القياسات من

القضايا المطلقة في الشكل الثاني

والمنتج من ضرب الشكل الثاني أربعة أيضا وهي التي كبرها كلية سواء كانت الصغرى كلية أو جزئية واحد من مقدميه موجبة والآخرى سالبة أيهما كانت وما عداها لا ينتج فالضرب الأول من المنتجات من كليتين والكبرى سالبة كقولنا كل - أ ب - ولا شيء من - ج ب - ينتج سالبة كلية وهو قولنا لا شيء من - أ ج - لأن الأصغر دخل تحت حكم الأوسط بكليته وانتفى الأوسط عن الأكبر بكليته فانتفى الأكبر عنه بكليته فانتفى عن الأصغر بكليته وهذا مثاله .

ب	حيوان	ج	حجر
أ	انسان	فلا شيء من الانسان	حجر

ولا يضلك العموم هاهنا فإن الحال يتشابه فيه مع مساواة الأوسط للأصغر وزيادته عليه حيث لا يخرج شيء من الأصغر عن الأوسط فلا يخرج عن حكمه .  
ومن تقدم بينه بعكس الكبرى حيث قال كل - أ ب - ولا شيء من - ب ج - فعاد إلى صورة الشكل الأول لما عكس كبراه التي هي لا شيء من - ج ب - بفعلها لا شيء من - ب ج - والصورة في التمثيل هاهنا قد اوضحت العكس في الشكل حيث كان سلب الأوسط عن الأكبر هو بعينه سلب الأكبر عن الأوسط .

الضرب الثاني من كليتين والصغرى سالبة كقولنا لا شيء من - أ ب - وكل - ج ب - ينتج سالبة كلية وهي قولنا لا شيء من - أ ج - وبينوه بتبدل المقدمتين وجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى حتى انعكست السالبة كلية

هالحة الانتاج في الشكل الاول فان الموجبة تنعكس جزئية ولا تصاح كبرى  
في الشكل الاول فعاد الى صورة الضرب الاول فانتج سالبة كلية لكنها عكس  
المطلوب من جهة حديه الاكبر والاصغر مثاله .

ا	حجر	ب	حيوان
		ج	انسان
فلا شيء من الحجر انسان			

ويظهر في المثال العكس مع الشكل وعكس النتيجة مع اصلها وهم بدلوا فقالوا  
كل - ج ب - ولا شيء من - ا ب - فصارت الصغرى مكافئة الكبرى  
وعكسوا فصار لا شيء من - ب ا - فعادت القرينة كما عادت الاولى الى  
صورة الشكل الاول فانتجت لا شيء من - ج ا - ثم عكست النتيجة فصارت  
لا شيء من - ا ج - وهو المطلوب .

الضرب الثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية كقولنا بعض  
ا ب - ولا شيء من - ج ب - ينتج سالبة جزئية وهي قولنا ليس كل - ا  
ج - مثاله .

ب	انسان	ج	حجر
ا	حيوان	فليس كل حيوان حجرا (ولا شيء منه) (١)	
بعض الحيوان انسان ولا شيء من الحجر انسان فليس كل حيوان حجر الا نتقال الحكم بسلب الاكبر الى بعض الاصغر وهو البيض الذي دخل تحت الاوسط واذا كان على هذه الصورة والمثال جاء بسلب كلي لان الاصغر باسره يخرج عن حكم الاكبر فيكون لا شيء من الحيوان حجر فان وقع هكذا جاء بسلب جزئي			

ب	اسود	ج	ايض
ا	انسان	فليس كل انسان ايض	

لان الاصغر يدخل بعضه تحت الاوسط وبعضه تحت الاكبر فينسب الاكبر  
عن بعض الاصغر والسلب الكلي الذي جاء من الصورة الاولى يصدق معه  
(١) من لا

السلب الجزئ الذي جاء من الثانية فيستمر صدق السلب الجزئ .  
الضرب الرابع من صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة كلية مثاله ليس كل  
اب - وكل - ج ب - ينتج سالبة جزئية كقولنا ليس كل - ا ج - كما في  
هاتين الصورتين .

ا	ابيض
ب	حيوان
ج	انسان
ا	ابيض
ب	حيوان
ج	غراب

ففي الصورة الاولى كان الباقي من عموم الاوسط للاكبر عن (١) بعض الاصغر  
والسلب عن بعضه مع كون الاكبر مباحثا للاصغر بالكلية وفي الثانية عم الاوسط  
الاكبر وبعض الاصغر في حكم الاكبر بخفاء سلب كلي في الاولى وجزئ في  
ال اخرى فصدق السلب الجزئ لا محالة واستمر في النتيجة وكان يبين بطريقة  
تعرف بالافتراض فيقال يفرض البعض من - ا - الذي ليس - بب - د - فلا شيء  
من - د ب - وكل - ج ب - فيعود الى الضرب الثاني من هذا الشكل وينتج  
لا شيء من - د ج - فيقال بعض - ا د - ولا شيء من - د ج - فليس كل  
ا ج - وهي نتيجة الضرب الرابع من الشكل الاول والتمثيل في التشكيل  
اوضح النتيجة ايضا حالا يحوج الى شيء من هذا .

وما لا ينتج في هذا الشكل اثنا عشر ضربا فمنها اربعة من سالبتين لان الاصغر  
والاكبر فيهما (٢) يحز جاز عن حكم الاوسط كما قيل في الشكل الاول فلا ينتقل الحكم  
بوساطته من احدهما الى الآخر بسلب ولا ايجاب واربعة من موجبتين لان  
الطرفين الداخلين تحت حكم الاوسط قد يتفقان وقد يتباثنان بالكل او ببعض  
فلا يستمر الحكم بحسبه .

واربعة من جزئيتين لا يلزم منهما حكم لزوج البعضين غير المتعينين عن حكم  
الاوسط فلا ينتقل الحكم الى البعض الداخل تحت الحكم لانه غير متعين



فالضرب الاول لما لا ينتج من سالتين كليتين يقع على هذه الاشكال والصور  
الثلث .

<u>ج</u> حجر		وايضا	<u>ب</u> فرس	
<u>ا</u> انسان			<u>ج</u> ناطق	
ولا شئ من الانسان حجر			<u>ب</u> فرس	
<u>ج</u> انسان			<u>ا</u> انسان	
<u>ب</u> حجر		وايضا	<u>ا</u> حيوان	
<u>ا</u> ليس كل حيوان انسانا			وكل انسان ناطق	

فيجىء من الاولى سالب كلى ومن الثانية ايجاب كلى ومن الثالثة ايجاب وسلب  
جزئيان ولا يستمر حكم ولا تلزمه نتيجة بعينها -  
والضرب الثانى من سالتين كبراهما كلية وصغراهما جزئية وتقع على هاتين  
الصورتين -

		<u>ج حجر</u>		اولى
		ثانية	<u>ب انسان</u>	
			<u>ا حيوان</u>	
		ج	ا	
		ولا شيء من الحيوان حجر		
ج	ا			
وليس كل حيوان ابيض				
وبعض الحيوان ابيض				

ويجىء في الاولى بسلب كلى وفي الثانية بسلب وايجاب جزئيين والضرب  
الثالث من سالتين صغراهما كلية وكبراهما جزئية يقع على هذه الصور الثلاث .

كتاب المعتبر ١٤١ ج - ٢

اولى

ب

ابيض

ج

انسان

ا غراب

ولا شيء من الغراب انسان

ثانية

ب ابيض

ج حيوان

ا غراب

وكل غراب حيوان

ثالثة

ج

ابيض

ب

حجر

ا حيوان

وليس كل حيوان ابيض وبعض الحيوان ابيض

فتوجب في الصورة الاولى السلب الكلى وفي الثانية الايجاب الكلى وفي الثالثة

الايجاب والسلب الجزئيان

والضرب الرابع من سالتين جزئتين وتقع على هذه الصور الثلاث .

اولى

ب ابيض

ا انسان

ج حجر

فلا شيء من الانسان حجر

ثانية

ج ناطق

ا انسان

ب

ابيض

وكل انسان ناطق

ثالثة

ج

حيوان

ب انسان

ا ابيض

وليس كل ابيض حيوان

وبعض الابيض حيوان

فيجىء كذلك في الاولى سلب كلى وفي الثانية ايجاب كلى وفي الثالثة ايجاب

وسلب جزئيان .

والضرب الخامس من موجبتين كليتين وتقع على هذه الصور الثلاث .

اولى	ب	حيوان	ج	ا	انسان
			فرس		

فلا شيء من الانسان فرس

ثانية	ب	حيوان	ج	ا	انسان
			ناطق		
					وكل انسان ناطق

ثالثة	ب	جسم	ج	ا	انسان
					ابيض

وليس كل ابيض انسان

وبعض الالبيض انسان

فيجىء في الصورة الاولى بسلب كلي وفي الثانية ايجاب كلي وفي الثالثة ايجاب وسلب جزئيان .

والضرب السادس من موجبتين كبراهما كلية والصغرى جزئية وتقع على

هاتين الصورتين .

اولى	ب	حيوان	ج	ا	ابيض
			غراب		

ولا شيء من الالبيض غراب

ثانية	ب	حيوان	ج	ا	انسان
					ابيض

وبعض الالبيض انسان

وبعض الالبيض ليس بانسان

فيجىء



فيجىء في الاولى بسلب كلي وفي الثانية بايجاب وسلب جزئيان .  
الضرب السابع من موجبتين صفراهما كلية وكبراهما جزئية وتقع على صورة  
ثلاث .

اولى	ج	ابيض	ب	حيوان
	ا	غراب		

ولاشيء من الغراب ابيض

ثانية	ج	اسود	ب	حيوان
	ا	غراب		

وكل غراب اسود

ثالثة	ج	ابيض	ب	حيوان
	ا	انسان		

وبعض الانسان ابيض

وليس كل انسان ابيض

فيجىء في الاولى بسلب كلي وفي الثانية بايجاب كلي وفي الثالثة ايجاب وسلب  
جزئيان .

والضرب الثامن من موجبتين جزئيتين وصورته صورة الضرب الرابع الذي  
من سالتين جزئيتين ويجىء بالسلب والايجاب الكلي والجزئى كما جاء هناك .  
الضرب التاسع من صفري موجبة كلية وكبرى سالبة جزئية وصورته صورة  
السابع الذي من موجبتين وكبراهما جزئية لان السلب عن البعض في الصورة  
كلايجاب على البعض .

والضرب العاشر من صفري سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية وصورته صورة  
الثالث الذي من سالتين والكبرى جزئية .

والضرب الحادى عشر والثانى عشر وهما للذان من جزئيتين موجبة وسالبة  
كبرى و صفري وصورتها صورة الموجبتين والسالتين الجزئيتين لأن السلب

الجزئ في الصور كالايجاب والمثال الجزئ وبالعكس فقد تبينت ضروب الشكل الثاني والمنتج منها وكيف ينتج وما لا ينتج ولم لا ينتج بالتمثيل المبين لما اشتبه منها بالعموم والخصوص بآياتا شافيا من غير حاجة الى عكس وغيره لان العكس في التمثيل (١) طاهر كالاصل .

## الفصل السابع

في ضروب القياسات من القضايا

المطلقة - في الشكل الثالث

والمنتج من ضروب هذا الشكل ستة اضرب وهي التي صغراها موجبة وفيها كلية سواء كانت صغرى او كبرى وما عدا هذا لا ينتج ونتائجها جزئية ثلاثة منها موجبة وثلاثة سالبة وبالعكس صغرا يرجع الى صورة الشكل الاول فالاضرب الاول من كليتين موجبتين كقولنا كل - ب ا - وكل - ب ج - فينتج موجبة جزئية كقولنا بعض - ا ج - لان الاوسط داخل تحت حكم الاكبر وبعض الا صغرا محالة داخل تحت حكم الاوسط وذاك لان الاصغر محمول على الاوسط فاما ان يساويه واما ان يفضل عليه فاذا فضل عليه كان بعضه في حكمه واذا ساراه فكله في حكمه واذا عم الحكم تارة وخص اخرى فخصوصه مستمر فيصدق الجزئ على كل حال والعكس جزئ لا محالة واذا انعكست الصغرى جزئية عاد الى صورة الضرب الثالث من ضروب الشكل الاول فاننتج الايجاب الجزئ لان صورته تقع تارة هكذا .

ج جسم ا حيوان

ب انسان

وكل حيوان جسم

وهو كل انسان حيوان وكل انسان جسم فيجئ منه في هذا المثال موجبة كلية وهو كل حيوان جسم وتارة تقع هكذا .

ج ناطق

ا حيوان

ب انسان

فبعض الحيوان ناطق

وهو كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق فيجب منه أن بعض الحيوان ناطق فيكون من الصورة الاولى ايجاب كلي ومن الثانية ايجاب جزئ فيستمر الجزئ لاحالة والعكس والاصل قد بينا في الصورتين والضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبة كقولنا كل - ب ا - ولا شيء من - ب ج - ينتج سالبة جزئية وهي قولنا ليس كل - ا ج - لان الصغرى اذا عكست كان بعض - ا ب - وتقع على هاتين الصورتين

ا حيوان  
ب انسان  
ج فرس

فليس كل حيوان بفرس

ا حيوان  
ب انسان  
ج حجر

فلا شيء من الحيوان بحجر

١. ا في الاولى فكل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بحجر فيكون سلبي كلياً وهو انه لا شيء من الحيوان حجر وفي الثانية كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان فرس وينتج انه ليس كل حيوان بفرس وهو السلب الجزئ فيستمر السلب الجزئ لاحالة .

والضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية كقولنا بعض - ب ا - وكل ب ج - فينتج موجبة جزئية وهي قولنا بعض - ا ج - لان الموجبة الجزئية تنعكس موجبة جزئية وبذلك يعود الى ما عاد اليه الضرب الاول من هذا الشكل وهو الضرب الثالث من الشكل الاول وتقع على هاتين الصورتين .

ج جسم  
ب انسان

ب حيوان

ا انسان

ا ابيض

ج حيوان



## فبعض الابيض حيوان

اما في الاولى فبعض الحيوان انسان وكل حيوان جسم ويجيء منه ان كل انسان جسم وفي الثانية بعض الانسان ابيض وكل انسان حيوان فينتج ان بعض الابيض حيوان فيلزم الايجاب الجزئى .

والضرب الرابع من موجبتين والكبرى جزئية كقولنا كل - ب ا - وبعض ب ج - فينتج جزئية موجبة وهى قولنا بعض - ا ج - ويتبين بعكس الكبرى وجعلها صغرى فينتج عكس النتيجة ويعكس فتكون النتيجة المطلوبة ولا يتبين بعكس الصغرى لان الصغرى الكلية اذا عكست تكون جزئية ولا ينتج قياس من جزئيتين وبالصورة والتمثيل يازم تارة ايجاب كلى وتارة ايجاب جزئى فيصدق الجزئى لاحالة كذا في هذه الصورة .

ج	كاتب	ب	انسان
ا	حيوان		

## فبعض الحيوان كاتب

وهى كل انسان حيوان وبعض الانسان كاتب فينتج ان بعض الحيوان كاتب وهو بعض البعض الذى كان انسانا لاحالة والعكس مع الاصل يتبين في الشكل من جهة العموم والخصوص .

والضرب الخامس من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية كقولنا بعض - ب ا - ولا شئ - ب ج - فينتج سالبة جزئية وهى قولنا ليس كل - ا ج - وبالعكس الصغرى يرجع الى رابع الشكل الاول وصورته اما هكذا وهو .

ا	انسان	ب	حيوان
ج	حجر		

## فلا شئ من الانسان حجر

بعض الحيوان انسان ولا شئ من الحيوان حجر ويجيء منه السلب الكلى وهو لا شئ

لأشياء من الإنسان حجر واما هكذا وهو -

أ حيوان

ج أبيض

ب أسود

أ ج

فليس كل حيوان أبيض

بعض الأسود حيوان ولأشياء من الأسود أبيض فليس كل حيوان أبيض فيستمر السلب الجزئي وعوده الى رابع الشكل الاول يكون بعكس الصغرى الموجبة الجزئية -

والضرب السادس من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة جزئية كقولنا كل - ب أ - وليس كل - ب ج - ينتج سالبة جزئية وهي قولنا ليس كل - أ ج - ولا يتبين بالعكس لان كبراه سالبة جزئية لا تنعكس وصغراه تنعكس جزئية ولا نتيجة من جزئيتين وانما يتبين بما تبين به نظيره في الشكل الثاني وهو رابعه بالافتراض وبالمثال يكون هكذا -

أ انسان

ب

أ حيوان

ج أبيض

ب

فليس كل حيوان أبيض

كل انسان حيوان وليس كل انسان أبيض ويلزم منه ليس كل - أ ب - اي ليس كل حيوان أبيض فهذه هي الضروب المنتجة في هذا الشكل وما عداها لا ينتج وهي عشرة اضرب سبعة منها وهي التي من سالتين ومن جزئيتين حكمها في العلة والمثال حكم نظائرها في الاول والثاني وثلاثة من صغرى سالبة مع كبرى موجبة حكمها حكم نظائرها في الشكل الاول في العلة والمثال ايضا فقد اتفقت الاشكال الثلاثة في ان ما كان من ضروبها من سالتين او جزئيتين او صغرى سالبة كبراه جزئية لا ينتج والشكل الاول ينتج المطالب كلها الموجب والمسال

والكلية والجزئ والثاني ينتج السالب فقط الكلية والجزئ ولا ينتج الموجب  
والثالث ينتج الجزئ فقط موجبا وسالبا ولا ينتج الكلية ويشترك الاول والثاني  
في انهما لا ينتجان من كبرى جزئية والاول والثالث في انهما لا ينتجان من صغرى  
سالبة فهذه اشكال القياسات وضروبها من القضايا المطلقة -

## الفصل الثامن

في اشكال القياسات وضروبها من

القضايا الضرورية والممكنة

والمختلطة منها ومن المطلقات

اذا كانت القضايا ضرورية كانت نتائجها مثلها ضرورية في الشكل الاول والثاني  
والضروب المنتجة منها وغير المنتجة هي تلك بعينها وبذلك الا مثله والبيانات  
التي اوردناها لتمييز (١) العموم والخصوص في الحدود في كل ضرب من  
الضروب .

اما في الشكل الاول فلان الا صغر من جملة الاوسط وهو هو فاذا حكم بالا كبر  
على الاوسط حكما ضروريا كان هو بعينه الحكم على الا صغر فلا يتعدى حكم النتيجة  
حكم الكبرى .

واما في الشكل الثاني فعكس السالبة من المقدمتين يردده الى الشكل الاول  
وتكون السالبة هي كبرى للاول وعكسها ضرورية مثلها فحكمه في ذلك حكم  
الاول .

واما في الشكل الثالث خاصة فبحسب ما بينوا به ضروب هذا الشكل من  
العكوس لا يكون الامر فيه كذلك لان القضية الضرورية الموجبة لا يلزم عكسها  
ضرورية كما يلزم عكس السالبة منه بل يلزم عكسها ممكنة ومطلقة غير محصلة  
الضرورة كما قيل في العكوس فيدخل تحت الخلط من الممكن والضروري فيختلف  
الحكم كما سئل به واذا كانت القضايا ممكنة كانت نتائجها اما في الشكل الاول فممكنة  
مثلها لانه حيث يمكن ان يكون الا صغر للاوسط ويمكن ان يكون الاوسط للا كبر



يمكن ان يكون الاصغر للاكبر سواء كان الامكان وجوديا او ذهنيا فالنتيجة مثله وان كان خاطئا منها فالنتيجة ذهنية لا وجودية فان من الامكان الذهني ما هو ضروري في الوجود فيكون حكم النتيجة فيه حكما في الخلط من الممكن والضروري فتكون تارة ضرورية وتارة ممكنة فلا تعلم فيكون الحكم فيها بالامكان الذهني .

واما في الشكل الثاني فتنتج فيه ممكنات ايضا ولكن ذهنية لان عكوس الممكنات قد تكون ضرورية فيعمها الامكان الذهني في الكون واللاكون وينتج فيه ما كان لا ينتج في المطلقات والضروريات وهو الذي من الموجبتين يردايجابه الى السلب فيصير انتاجه الحقيقي عن المختلفين في الايجاب والسلب .

واما في الشكل الثالث فينتج مثل شكل (١) المقدمتين المتفقتين في الامكان الوجودي لان الصغرى اذا انعكست ضرورية صار حكم الاصغر حكم الاوسط فكانت الجهة في النتيجة مثل جهة الكبرى في القرينة وكذلك ان كانتا من الامكان الذهني كانت النتيجة من الامكان الذهني لان الصغرى اذا انعكست فيه انعكست الى الذهني ايضا واما المختلط من القرائن القياسية من مقدمات مطلقة وضرورية اما في الشكل الاول فان النتيجة تتبع الكبرى في الاطلاق والضرورة حيث يكون الاصغر هو الاوسط فالحكم بالاكبر على الاوسط هو بعينه على الاصغر وفي الشكل الثاني تكون الجهة في النتيجة تابعة لعكس السالبة التي تكون كبرى في الشكل الاول وعكس السالبة مثلها في الضرورة والاطلاق واما في الشكل الثالث فان الضرب الاول منه وهو الذي من كليتين موجبتين ان كانت الصغرى مطلقة والكبرى ضرورية فالنتيجة ضرورية لان الصغرى تنعكس مطلقة مثل نفسها وان كانت الصغرى هي الضرورية وقد تنعكس ممكنة في بعض المواضع فيكون حكمها الامكان (٢) الذهني فيصير الضرب مختلطا في الشكل الاول من صغرى ممكنة وكبرى مطلقة وتكون النتيجة ممكنة ذهنية على ما ستعلم فتكون النتيجة فيه على كل حال ممكنة ذهنية نعم الامكان الوجودي والاطلاق والضرورة والضرب الثاني

وهو الذي من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية كذلك ايضا اما ان كانت الضرورية هي الكبرى السالبة كانت النتيجة ضرورية مثلها وان كانت الضرورية هي الصغرى الموجبة كان حكمها على ما كان في الاول من انتاج الامكان الذهني الذي يعم الممكن السلب والضروري السلب الذي هو الممتنع .

والضرب الثالث حكمه تحكم الضرب الاول في كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية وممكنة ذهنية اذا كانت الصغرى هي الضرورية -

والضرب الرابع فنتيجته على كل حال ممكنة ذهنية لانها تنعكس فيكون عكسها عن الضرورة ان كانت التي تصير له الكبرى هي الضرورية الى الامكان الذهني وعن الامكان الذهني اذا كانت التي تصير الصغرى هي الضرورية الى الامكان الذهني ايضا -

والضرب الخامس وهو من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ان كانت كبراه ضرورية (فنتيجته ضرورية - ١) وان كانت صغراه هي الضرورية فنتيجته ممكنة ذهنية كما سبق بيانه .

والضرب السادس وهو من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة جزئية ان كانت السالبة هي الضرورية كانت النتيجة مثلها ضرورية لان ذلك البعض من الاوسط الذي ليس هو الاكبر يجعل بالافتراض كلا فتكون النتيجة تابعة له حيث تصير كبرى الاول وان كانت الموجبة هي الضرورية حتى تنتج اولا ضرورية وتنعكس فتصير ممكنة ذهنية وتختلط بالمطلقة التي جعل جزؤها كلا فتكون النتيجة ممكنة ذهنية لاختلاط القرينة من ممكنة ذهنية صغرى ومطلقة كبرى على ما ستعلم -

واما المختلط من مقدمات مطلقة وممكنة في الاشكال الثلاثة فان نتائجها باسرها ممكنة اما في الشكل الاول فان كانت الكبرى هي الممكنة والصغرى مطلقة تبين ان النتيجة ممكنة مثل الكبرى لان الصغرى حكمت بان الاصغر هو الاوسط فالحكم على الاوسط هو الحكم على الاصغر بعينه ومن جملة ويستمر في الضروب

الأربعة المنتجة لأن الصغرى فيها موجبة وحكم الأصغر فيها حكم الاوسط فيما يوجب عليه الكبرى وعلى ما يوجب ويسلب وكما يسلب وان كانت الصغرى هي الممكنة والكبرى مطلقة كانت النتيجة ممكنة ايضا في السلب والايجاب لان الحد الاوسط هو الذي ينقل حكم الاكبر بالايجاب والسلب الى الاصغر فلا يكون الاكبر في ذلك الحكم الزم للاصغر من الاوسط ولا اشد مباءة له منه وفي الشكل الثاني كذلك ايضا تكون النتيجة ممكنة على اختلاف الجهات في الضروب بين الصغرى والكبرى ايها كانت ممكنة وايها كانت مطلقة فان المعكوسة منهما تعود الى صورة الاقتران في الاول كما كانت ممكنة او مطلقة فتكون النتيجة كما كانت في الاول ممكنة على كل حال .

وكذلك في الشكل الثالث تعود القرينة الى صورة الاول بعكس الصغرى وحيث يصدق المطلق فلا يكذب الممكن فالحكم بالامكان الذهني لازم في جميعها ولا حاجة الى التطويل .

واما المختلط من مقدمات ضرورية وممكنة في الاشكال الثلاثة فتكون نتائجه باسرها ممكنة اما في الشكل الاول اذا كانت الكبرى هي الممكنة وهو بين لان الاصغر في حكم الاوسط والحكم على الاوسط هو الحكم عليه بعينه في الايجاب والسلب واذا كانت الصغرى هي الممكنة والكبرى ضرورية فالاعوسط محكوم به على الاصغر بالامكان وهو الذي ينقل الحكم بالاكبر الى الاصغر فلا يكون الاكبر الزم للاصغر ولا اشد مباءة له من الاوسط كما قيل وبموجب ذلك يكون الحال في الشكلين الآخرين لانعكاس الكبرى في الثاني والصغرى في الثالث الى الاول والحكم الحكم بعينه وحيث تصدق الضرورة لا يكذب الامكان الذهني فنتائج القضايا الممكنة والمختلطة منها ومن المطلقات والضروريات كلها ممكنة وحكما في ذلك شبهة بحكم القرائن المختلطة من كلية وجزئية في كون نتائجها باسرها جزئية لا غير .  
فهذا كلام مختصر كاف في القياسات الحتمية من المقدمات المتفقات والمختلفات معن عن ذلك التطويل الذي يشتت الازهان ولا يساويه في البيان .



هذه هي انواع المقاييس اعنى الاقاول اتى يلزم من تأليفها مع ما فيها من حكم وتصديق حكم وتصديق في قول آخر لزوما اوليا اما بينا بياننا اوليا كما في الشكل الاول وهو القياس الكامل واما غير اولي بل بواسطة اشياء اخرى من برهان خلف وعكس واقتراض كما في الشككين الآخرين وهذه اشكالها وضروبها و ليس يوجد شيء كذالك خارج عن هذه الاشكال الثلاث على صور تأليفاتها لان القول لا يبين القول ويدل صدقه على صدقه كيف اتفق بل بان يكون للبين الدال بالمبين المدلول عليه نوع وصلة وعلاقة (١) وتلك الوصلة هي مشاركة ما وتلك المشاركة لا تكون للقول كله بالقول كله والالكان القول هو القول بعينه وهي لبعض القول ببعض الآخر حيث يشترك القولان في جزء ويختلفان بغيره والاجزاء الحقيقية لكل قول جازم جزء ان احدها الجزء الموضوع والآخر الجزء المحمول ومن الشرطي المقدم والتالى فالاشتراك بين القولين يكون اما في محمول فيهما واما في موضوع لهما واما في محمول لاحدهما هو موضوع الآخر وتلك هي الاشكال الثلاث وكذلك يقال في المقدم والتالى فان لم تكن شركة فلا قياس اذ لا نسبة ولا وصلة بين القولين تنقل الحكم من احدهما الى الآخر وعلى ذلك يتسق القول في الشرطيات والتركيب منها ومن العمليات .

## الفصل التاسع

في المقاييس المؤلفة من القضايا

الشرطية استثنائية واقترانية

قد قيل ان القضايا الشرطية نوعان متصلة ومنفصلة والمتصلة هي التي يلزم فيها حكم في قضية حملية لحكم في اخرى والمنفصلة هي التي يعاند فيها حكم في احديهما لحكم في اخرى - الاولى كقولنا ان كان - ا ب - فيج د - وقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثانية كقولنا اما ان يكون - ا ب - ( واما ان يكون - ١ - ) فيج - د - وقولنا اما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجودا والمقاييس تتألف من هذه استثنائية واقترانية والاستثنائية

كقولنا ان كان - ا ب فيج د - لكن - ا ب فيج د - ولكن ليس - ج د - فليس .  
 ا ب - فان استثناء عين المقدم بالاثبات يوجب عين التالي بحسب الشرط  
 ولا يوجب استثناء عين التالي لزوم عين المقدم اكونه قد يكون اعم وجودا  
 منه فلا يلزمه في العكس كما لا تنعكس الموجبة الكلية في الحملات مثل نفسها فذلك  
 اذا قلت ان كان الانسان موجودا فالحيوان موجود واستثنيت لكن الانسان  
 موجود انتجت ان الحيوان موجود وان استثنيت ان الحيوان موجود لم يلزم  
 منه ان الانسان موجود لعموم الحيوان وخصوص الانسان فقد يكون العام  
 ولا الخاص ولا يكون الخاص ولا العام وان لم يكن العام لم يكن الخاص وان لم يكن  
 الخاص فقد يكون العام فاستثناء تقيض التالي لذلك ينتج تقيض المقدم لارتفاع  
 الخاص بارتفاع العام واستثناء تقيض المقدم لا يلزم منه تقيض التالي حيث لا يلزم  
 رفع العام من رفع الخاص ولذلك يصدق انه اذا كان الحيوان غير موجود فالانسان  
 غير موجود وان كان الانسان غير موجود فلا يلزم منه ان الحيوان غير موجود  
 بل قد يكون موجودا لكون القرس موجودا مثلا وهذا لا يدخل في الاشكال  
 الثلاثة بل فيما يشبه الشكل الثاني والثالث فانه حيث يستثنى عين المقدم فينتج عين  
 التالي يشبه (١) الشكل الثالث وحيث يستثنى تقيض التالي لا نتاج تقيض المقدم  
 يشبه (١) الشكل الثاني ولا يشبهها في كونها غير كاملين بل هو كامل بين بنفسه ومبنى  
 المقاييس كلها عليه لان الاستثناء بصدق القرينة ينتج صدق النتيجة في كل قياس  
 واستثناء تقيض النتيجة ينتج تقيض القرينة فان سمي قياسا فهو اولى بالتقديم (٢)  
 لكونه ابين واقدم في حاجة القياس الحمل اليه حتى تكون فيه القرينة المقدم  
 والنتيجة التالي لكنه يحتاج الى الحمل في بيان استثناء ما تستثنيه فانه يكون مجهولا  
 في الحكم الاستثنائي ويصير معلوما بالحمل كقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار  
 موجود فالمعلوم فيه لزوم وجود النهار لطاوع الشمس وكل منها مجهول (٣)  
 فيه اعني الطلوع ووجود النهار حتى يبينه قياس آخر اما حمل او شرطى حتى  
 ينتهى الى الحمل لان كل شرطى مجهول المقدمة (٤) وتبين احدهما ببيان الاخرى

فيما ان الاولى ان كان بشرطية ذهب الى غير نهاية او لم يتبين فاذا تبين فيها انه  
هو بحملية او بغير قياس كما يدرك من مشاهدة الحس او يعلم من جهة الخبر الصادق  
ويجمل في مقدماتها مهمل ومسور كلي وحزئي على ما سلف ذكره .

اما المهمل فكقولنا اذا كان كذا كان كذا واما المسور بالسرور الكلي فكقولنا  
كل ما كان ومتى كان ومهما كان كذا كان كذا وهو حصر زمانى والجزئى  
كقولنا قد يكون اذا كان كذا كان كذا على ما سلف القول فيه ومن احب ان  
يدخل ذلك في مقاييسه ومقدماته ويعتبر المنتج وغير المنتج منها بحسب ذلك  
فليضف اليه السلب ايضا فيقول في المهمل ليس اذا كان كذا كان كذا وفي  
المسور الكلي ليس البتة اذا كان كذا كان كذا وفي الجزئى ليس كلما كان كذا  
كان كذا وقد لا يكون اذا كان كذا كان كذا على مثال ما قيل في المحصورات  
من الحملات فاذا ركبنا الحكم في القرينة نقلت في الكلية الموجبة كلما كان  
اب - فج د - واستثنيت لكن - اب - فج د - و (١) لكن - ج د - فليس -  
اب - فلا يؤثر السرور في الاستثناء بل تكون نتيجته مثل نتيجة المهمل وفي  
السلب الكلي اذا قلت ليس البتة اذا كان - اب - فج د - لكن - اب -  
فليس - ج د - او لكن - ج د - فليس - اب - فهو كذلك ايضا وفي الايجاب  
(الجزئى - ٢) اذا قلت قد يكون اذا كان - اب - فج د - لم ينتج لان قد يكون  
يصدق معه قد لا يكون فلا تلزم النتيجة من سلبه ولا من ايجابه الجزئيين في  
الشرطيات المتصلة واما من المفصلات وهى ضربان لان منهما ما هو تام العناد  
والانفصال يلزم فيه من وضع اى الجزئين شئت رفع الآخر ومن رفع ايها شئت  
وضع الآخر اذ ليس غيرهما فى الاقسام كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا  
واما ان يكون فردا وفي هذه ينتج من وضع اى الجزئين وضعت رفع الآخر ومن  
رفع ايها رفعت وضع الآخر حتى اذا قلت ولكنه ليس بزواج انتجت انه فرد  
او انه ليس بفرد انتجت انه زوج اولئكته زوج فليس بفرد اولئكته فرد فليس  
بزوج ومنه ما ليس بتام العناد والانفصال فيلزم من وضع ايها كان رفع الآخر



ولا يلزم من ربح ايها كان وضع الآخر كقولنا اما ان يكون هذا الشخص انسانا  
واما ان يكون فرسا وليستني لكنه انسان فينتج انه ليس بفرس اولكنه فرس  
فليس بانسان ولا يلزم اذا استثنينا انه ليس بانسان ان يكون فرسا (١) ولا يلزم اذا  
استثنينا انه ليس بفرس ان يكون انسانا لان في الانفصال اقسام اخرى هي انواع  
الحيوانات الباقية ففي هذا استثناء عين (٢) المقدم ينتج تقيض التالي وعين التالي ينتج  
تقيض المقدم ولا ينتج باستثناء تقيض احدهما شيئا البتة وحاله في انه لا اعتبار  
في نتيجة بالكلية والجزئ كما كان في المتصل فانك اذا قات دائما اما ان يكون  
هذا الشخص انسانا واما ان يكون فرسا واستثنيت لكنه فرس انتجت فليس  
بانسان او انه انسان انتجت انه ليس بفرس وسواء فيه قلت دائما او قد يكون  
وقتما او لم تقل .

ولم يذكر ارسطو طاليس في كتابه في المقاييس التي تكون من القضايا الشرطية  
سوى هذه الاستثنائية وظهر من كلامه ما يدل على مقاييس اقترانية منها صرفة  
ومختلطة بالحمايات والذهن السليم يعرفها بما قيل والتي ذكرها في كتابه اما لقلة  
فائدتها في العلوم فكره التطويل بها اولا عما دعه على ان الاذهان التي عرفت  
الحمليات تنتهي منها اليها فتعرفها بما عرفت من الحمليات اولكليهما .

وقال بعض المتأخرين ان ارسطو طاليس صنف فيها كتابا خاصا ولم ينقل الى  
العربية وهو تخمين لا حقيقة له فانه لو اراد ذكرها لما عدل بها عن موضعها هذا  
وليس فيها ما يستحق ان يفرد له كتابا منقطع المبادئ والا واني .

ونحن نمثل هاهنا على بعضها بما يكون انموذجا لباقيها يهتدى به من يحب ان يستقصى  
النظر فيها فنقول ان الموجبة والسالبة في الشرطيات المتصلة والمنفصلة والمهمة  
والكلية والجزئية قد سبق القول فيها عند الكلام في القضايا فاذا افقت القرائن  
من الشرطيات جعل مكان المحمول والموضوع في الحملة المقدم والتالي في  
الشرطية فيتألف لذلك على صور الاشكال الثلاث حيث يكون التالي في احدى  
القضيتين مقدما في الاخرى كما كان الموضوع في احدهما محمولا في الاخرى على

(١) لا - انه ليس بفرس اذ يكون انسانا (٢) لا - غير .

صورة الشكل الاول او يكون التالى واحدا فيها كما كان المحمول فى الحملتين على صورة الشكل الثانى او يكون المقدم فيها واحدا كما كان الموضوع فى الجملة واحدا فى الحملتين على صورة الشكل الثالث ومثاله فى الشكل الاول قرينة من موجبتين كليتين هو قولنا كلما كان - ا ب - فـج د - وكلما كان - ج د - فه ز - ينتج فكلما كان - ا ب - فه ز - ومن كليتين فى الشكل الثانى واحداها سالبة كلما كان - ا ب - فـج د - وليس البتة اذا كان - ه ز - فـج د - فتنعكس السالبة ويقال ليس البتة اذا كان - ج د - فه ز - فيرجع الى صورة الشكل الاول على هذه الصورة - كلما كان - ا ب - فـج د - وليس البتة اذا كان - ج د - فه ز - ينتج فليس البتة اذا كان - ا ب - فه ز - وعلى مثال ذلك فى الباقية .

ومن موجبتين كليتين فى الشكل الثالث كلما كان - ج د - فـا ب - وكلما كان - ج د - فه ز - فرجع الى الاول بعكس الصغرى حيث يقول قد يكون اذا كان - ا ب - فـج د - وكلما كان - ج د - فه ز - فينتج قد يكون اذا كان - ا ب - فه ز - وعلى مثال ذلك يقاس فى الباقية ويستعمل العكس والاقتراض والخلف فلا يشتهر ولا يكون فيها ذوات جهة بسبب الشرط بل قد يكون من جملة ما يقال فى الحمل حيث يدخل فى الجزء المقدم والجزء التالى كما تقول اذا كان شتاء امكن ان يطر السحاب واذا امطر السحاب امكن ان ينبت العشب فينتج اذا كان الشتاء امكن ان ينبت العشب فالجهة هاهنا ليست جهة ( الملزوم بل جهة - ١ ) اللازم وجهات الملزوم هى التى جعلت مكان الاسوار على ما قيل ولا تتألف من القضايا الشرطية المنفصلة قرينة قياسية لان الانفصال كالسلب ولا قياس عن سالتين اللهم الا ان يكون العناد فيها تاما حتى لا يوجد ما يعاند احد الجزئين سوى الآخر منها او لازم الآخر الذى ينعكس عليه فتألف القرينة هكذا اما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجودا واما ان يكون ( الشبكور ) يبصر ينتج ان كانت الشمس طالعة فالشبكور يبصر وليس بقياس كامل لانه انما يكمل بان يعلم ان معاند المعاند فيما فيه يعاند موافق ومباين المباين فيما فيه يباين لازم

فيكون لذلك سلب السلب ايجاب حتى اذا قال قائل ليس ليس بانسان يكون قد قال انسانا. فهكذا تنتج القرينة من المنفصلات التامة العناد التي تقتسم الوجود والمعنى المعقول واذا لم تقتسم لم يلزم فانك اذا قلت اما ان يكون هذا الشخص انسانا او يكون فرسا واما ان يكون فرسا واما ان يكون ناطقا ازم منه ازم الاول الآخر اذ يصدق انه ان كان انسانا فهو ناطق ولا يلزم في موضع آخر حيث تقول اما ان يكون هذا الشخص انسانا واما ان يكون فرسا واما ان يكون شجرة والحق فيه الانفصال لا اللزوم فانه اما ان يكون انسانا واما ان يكون شجرة وليس ان كان انسانا فهو شجرة ومثل هذا معروف في كلام الناس لكنه من الكلام الذي ليس بمستقيم النسق ولا مرضي العبارة فانه اذا اراد ان يعبر عن اللزوم بعناد العناد وعن الايجاب بسلب السلب يكون قد اعمى في التكلف وجاء من طريق ابعد فلذلك لا تستعمل القرائن من المنفصلات في القياسات .

واما القياسات المؤلفة من خلط المتصل والمنفصل من الشرطيات فتكون على ضربين حيث تكون المتصلة تارة مكان الكبرى وتارة مكان الصغرى فاذا كانت مكان الصغرى كانت الشركة مع المنفصلة الكبرى في التالى من المتصلة على صورة الشكل الاول كما تكون من موجبتين كليتين متصلة صغرى ومنفصلة كبرى كقولنا كلما كان - ه - ز - فيج د - ودائما اما ان يكون - ج د - واما ان يكون - ا ب - ينتج كلما كان - ه - ز - فلا يكون - ا ب - واما ان يكون - ه - ز - واما ان يكون - ا ب - .

وبيانه بان يرد حكم المنفصلة الى صورة الاتصال فيقال كلما كان - ج د - فليس - ا ب - فتعود القرينة هكذا كلما كان - ه - ز - فيج د - وكلما كان - ج د - فليس - ا ب - فتكون نتيجة كلما كان - ه - ز - فلا يكون ا ب - فان المنفصلة لا يكون لها عكس وهي على صورة الانفصال وانما يكون عكسها تبديلا فقط حيث يقول القائل اما ان يكون - ا ب - واما ان يكون - ج د - ويعود فيقول (١) اما ان يكون - ج د - واما ان يكون - ا ب -



فلا يحصل منه بيان ولا يعود به القياس غير الكامل كاملا .

ومثاله ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون النهار موجودا واما ان يكون الليل موجودا ينتج كلما كانت الشمس طالعة فلا يكون الليل موجودا وذلك يتبين (١) باعادة منفصلته الى صورة الاتصال حتى يقال ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكما كان النهار موجودا فلا يكون الليل موجودا ينتج القرينة كلما كانت الشمس طالعة فلا يكون الليل موجودا ومن سالبة الاتصال وموجبة الانفصال تتألف هكذا ليس البتة اذا كان - ا ب - فج د - واما ان يكون - ج د - واما ان يكون - ه ز - ينتج ليس البتة اما ان يكون - ا ب - واما ان يكون - ه ز - بل كلما كان - ا ب - كان - ه ز - ومثاله ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة يكون الليل موجودا واما ان يكون الليل موجودا واما ان يكون النهار موجودا ينتج ليس البتة اما ان يكون الليل موجودا واما ان يكون النهار موجودا ينتج ليس البتة اما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا بل كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد صبح في هذا التأليف ما لم يصب في الحملات حيث انتج في الشكل الاول من صغرى سالبة وانما كان ذلك لكونها في قوة الموجبة المنفصلة فان قولنا ليس البتة اذا كان - ا ب - فج د - في قوة قولنا ان كان - ا ب - فليس - ج د - وتلك موجبة متصلة على ما قيل حيث وصلت حكما بحكم (٢) لا يعتبر فيه الايجاب والسلب الذي في الحكمين بل الايجاب والسلب الذي في الزوم فانك اذا قلت اذا كانت الشمس طالعة فليس الليل موجودا وان لم تكن الشمس طالعة فالليل موجود كانت قضيتك في كل واحدة منهما موجبة للاتصال حيث وصلت حكما بحكم اما سالبا بموجب او موجبا بسالب وقد يكون سالبا بسالب كقولك ان كانت الشمس ليس بطالعة فالنهار ليس بموجود فهي موجبة لزوم حكم سالب لحكم سالب فلذلك انتجت السالبة المتصلة وهي في الشكل الاول مكان الصغرى لالان الحكم الكلي الذي كان قبل في الحمل تغيرا فاعتبر مثل ذلك فيما تنشط (٣) لتأليفه

من هذه القرائن وعلى صورة الشكل الثاني ايضا من موجبتين كليتين صغراهما  
متصلة وكبراهما منفصلة كلما كان - اب - فيج د - ودائما اما ان يكون - ه ز  
واما ان يكون - ج د - ينتج كلما كان - اب - فلا يكون - ه ز - بل اما ان  
يكون - اب - واما ان يكون - ه ز - على ما كان في الشكل الاول لان التبدل  
في المنفصلة بالتقديم والتأخير في الجزئين لا يغير حكمها كما قيل وعلى صورة الشكل  
الثالث كلما كان - ج د - فاب - ودائما اما ان يكون - ج د - واما ان يكون -  
ه ز - ينتج دائما اما ان يكون - اب - واما ان يكون - ه ز - لانه اذا لم يكن  
اب - لم يكن - ج د - واذا لم يكن - ج د - كان (١) - ه ز - واذا لم يكن - اب -  
كان - ه ز - فاما ان يكون - اب - واما ان يكون - ه ز - وكذلك لك ان  
تبدل المنفصلة مكان الصغرى وتعتبر الصدق بتبدل المنفصل بالمتصل والمتصل  
بالمنفصل ايجابه بسلبه وسلبه بايجابه وتأخذ الصادق (٢) مع الصادق وتقيس على  
الشئ بما يلزم حكمه حكمه وينعكس عليه تجد المنتج وغير المنتج مخالفا لما كان في الجملي  
من جهة العموم والخصوص في الانعكاس حيث يتساوى اجزاء الانفصال في  
التقديم والتأخير وحكم الممكن في الجملي لحكم المنفصل حيث يرجع الى الاتصال  
والمتصل حيث يرجع الى الانفصال في لزوم الايجاب للسلب والسلب للايجاب  
فيصدق الموجب والسالب في الحكيم متصلا ومنفصلا كما كان يصدق في الممكن  
يمكن ان يكون مع يمكن ان لا يكون فينتج فيه (٣) ما لا ينتج في غيره بتبدل الحكم -  
واما خلط الشرطيات المتصلة مع الحملات والشرطية مكان الصغرى في الشكل  
الاول فكقولنا كلما كان - اب - فيج د - وكل - د ه - ينتج كلما كان -  
- اب - فكل - ج ه - وفي الشكل الثاني كقولنا كلما كان - اب - فيج د -  
ولا شئ من د ه - (٤) ينتج كلما كان - اب - فلا شئ من - ج ه - وفي الشكل  
الثالث كقولنا كل ما كان - اب فيج د - وكل - ج ه - ينتج كلما كان - اب  
فبعض - د ه - وان كانت الجملة مكان الصغرى والشرطية مكان الكبرى

(١) لا - يمكن - ه ز (٢) لا - الصدق (٣) لا - منه (٤) لا - ه ز -

في الشكل الاول كقولنا كل - ا ب - وكلما كان - ب ه (١) - فيج د - ينتج  
كلما كان - ا ه - فيج د - وفي الشكل الثاني كل - ا ب - وليس البتة اذا  
كان - ه ب - فيج د - ينتج ليس البتة اذا كان - ا ه - فيج د - وفي الشكل  
الثالث كل - ا ب - وكلما كان - ا ه - فيج د - ينتج فقد يكون اذا كان  
ب ه - فيج د .

واما خلط الشرطيات المنفصلة مع الحملات والمنفصل مكان الصغرى والحماية  
مكان فيه الكبرى فتكون العملية كثيرة الموضوعات بعدد اجزاء الانفصال ويكون  
المحمول عليها مشتركا على صورة الشكل الاول كما يقال ان كل متحرك اما ان  
يكون حيوانا واما ان يكون نباتا واما ان يكون جمادا وكل نبات وكل جماد  
جسم فينتج من ذلك ان كل متحرك جسم ويجب ان تكون المنفصلة واجزاؤها  
موجبة والحملات كليات وعلى صورة الشكل الثاني على الشرط الذي كان في  
الحملات وهوان تكون الكبرى كلية ونختلفان في الايجاب والسلب كقولنا كل  
ب - اما ان يكون - ج - او - ه - او ز - ولا شيء من - ا ج - او - ه - او - ز -  
ينتج لا شيء من - ب ا - ومثاله كل حيوان اما طائر او سابع او ماش ولا شيء  
من الحجر طائر او سابع او ماش ينتج لا شيء من الحيوان حجر - وعلى صورة  
الشكل الثالث فالشرط فيه ان تكون المنفصلة كلية وان تكون الشركة في كلي  
حتى تكون في اجزاء الانفصال او اجزاء الحملات كلي كقولنا دائما اما ان يكون - ج  
ب - واما ان يكون - د ب - وكل - ج د - وكل - د ه - ينتج ان بعض - ب ه  
- ومثاله دائما اما ان يكون النهار موجودا واما ان يكون الليل موجودا وكل  
نهار وكل ليل زمان ينتج ان بعض الموجود زمان .

واما خلطها والحماية مكان الصغرى المنفصلة مكان الكبرى فلا ينتج لان العموم  
يقع في محمول الحمل والانفصال في اجزاء المحمول لا يلزم انتقاله الى الموضوع  
كقولنا كل - ا ب - وكل - ب - اما - ج - واما - د - ولا يلزم ان كل  
ا - اما - ج - واما - د - لان ج ود - ساويا المحمول فلم يخرج عنهما والموضوع



لأيساويه كقولنا كل إنسان حيوان وكل حيوان أما ناطق وأما غير ناطق ولا يصدق  
 أن الإنسان أما ناطق وأما غير ناطق بل هو ناطق وغير الناطق زاد به عموم الحيوان  
 الذي هو المحمول على خصوص الإنسان الذي هو الموضوع فوسع المحمول الذي  
 هو الحيوان لأجزاء (١) الانفصال اللذين هما الناطق وغير الناطق ولم يسع الإنسان  
 إلا لأحدهما وعلى هذا القياس يؤلف من أحب التأليف سائر الضروب البسيطة  
 والمختلطة من الشرطيات والحمليات ويعتبر ما ينتج منها وما لا ينتج ومن لا ينشط  
 لتأليفها واعتبارها لا ينشط لقراءتها لو كانت مكتوبة هاهنا لأن الكلفة في تفهمها  
 من مسطور واعتبارها بالنظر العقلي ليست بأقل من الكلفة في استنباطها  
 واستخراجها من القسمة والتأليف .

## الفصل العاشر

### في القياسات المركبة

القياسات المركبة هي التي يتبين فيها المطلوب بأكثر من مقدمتين فيكون  
 القياس الذي ينتج المطلوب مركباً من قياسات يتبين المطلوب بواحد منها  
 والباقية منها تبين مقدمتي القياس المنتج للمطلوب أما الكبرى وأما الصغرى وأما  
 كليهما فإذا اتصل الكلام صارد القول الذي به تم البيان كقياس واحد والا  
 فالقياس الواحد لا يكون بأكثر من مقدمتين لما سبق القول فيه من الاشتراك في  
 جزء والاختلاف في جزئين وكون أحد الجزئين المختلف فيها موضوع المطلوب  
 والآخر محموله .

وقد يدخل في تركيب القياسات غيرها لبيان المقدمات كما يدخل الاستقراء  
 والتشيل ونحوها وقد يدخل في الكلام القياسي كلام ليس بقياسي كما يدخل في  
 كلام الخطباء والشعراء كلام على غير الصورة القياسية لتحسين الكلام وترويح  
 المعاني وهو في الحقيقة مفيد إذا سلم ما قيل فيه كقولنا زيد الصبيح الوجه كريم  
 وكل كريم وهاب فينتج أن زيدا الصبيح الوجه وهاب وحسن الوجه دخل

(١) كذا - ولعله لجزئي ح .

في الكلام لاعلى انه من اجزاء القياس بل داخلا على اجزائه وفيه ايهام لان حسن الوجه سبب الكرم في زيد وعلى مثل هذا يدخل الكلام في اجزاء القياس بالقصد وبالعرض ولا يكون قياس من اكثر من مقدمتين والتركيب في القياسات حيث يستعمل قياس لا نتاج مطلوب وقياس تتبين به المقدمة الصغرى من ذلك القياس وقياس تتبين الكبرى به ويكون على طريق التأليف والجمع والاتصال لاعلى طريق التركيب والاتحاد حيث يكون كل قياس من القياسات المجتمعة منفردا بنفسه في مقدمتيه (١) ومطلوبه الذي هو الصغرى او الكبرى من القياس الذي ينتج المطلوب او القياس الذي ينتج المطلوب بالصغرى والكبرى المتبينتين بالقياسين الآخرين فما اجتمعت القياسات الاعلى طريق (٢) التجاور والتتالي حيث (٣) تلا كلام كلاما وشفع قول قول لا (٤) على طريق التركيب الذي (٥) يتداخل فيه الاجزاء فان كل واحد منها ينفرد باجزائه وذلك لما قيل من انه لا بد (٦) في القياس الاقتراني من حكم كلي عام وحكم جزئي خاص داخل في ذلك الكلي العام وهذان الحكمان في قضيتين هما مقدمتان فاذا كان في القول الذي يبين قول لا اكثر من مقدمتين وكان هذا المعنى في قضيتين من جملة ما في ذلك القول ولم ينتج اصلا فليس هو على التأليف القياسي المذكور ان انتج فاما ان ينتج المطلوب او شيئا آخر غيره فان انتج المطلوب من المقدمتين اللتين في جملة القول الذي هو اكثر من مقدمتين فالزيادة على المقدمتين فضلة وزيادة على القياس المبين فان كانت تلك الزيادة داخلة في الكلام دخولا مفيدا فهي اما استقراء واما تمثيل ان كان لها فائدة في البيان (وان لم تفد في البيان - ٧) فهي تحسين وتفخيم للكلام كما قيل في الكلام الخطابي والشعري وان كانت الزيادة كلاما قياسيا فيه مقدمتان وانتج شيئا آخر فذلك الشيء الذي ينتجه ان كان له بالمطابوب الاول اتصال يقيد في بيانه فهو قياس يبين احدي مقدمتيه او قياسان

(١) لا - مقدمته (٢) لا - سبيل (٣) لا - حتى (٤) قط - لاعلى (٥) لا - يدخل

(٦) لا - يتداخل (٧) من قط -

يبينان كليهما فلذلك (١) القول قياسات كثيرة متصلة متناهية وان كان بين ما لا يتصل بالمطالب ولا يفيد في بيانه فهو كلام آخر جاء تألياً للكلام على غير نظام البيان القياسي يقدر التأمل على تمييزه وحذفه عن القياس الذي ينتج المطالب فكل قياس من مقدمتين لا غير فان كان مع القياس الذي يبين المطالب قياس يبين احدي مقدمتيه فهما قياسان لهما نتيجتان من اربع مقدمات وان كان معه قياسان يبينان كلي المقدمتين بقملة القول المبين من ثلاث قياسات وست مقدمات فالمقدمات ابدأ في القياسات المؤلفة ازواج لاحالة فكل قول يبين قولاً بياناً اولياً ففيه مقدماتان او يبين المطالب وما يبين به المطالب ففيه اربع مقدمات او ست مقدمات وما نقص عن ذلك فهو ناقص البيان او غير مبين اصلاً وما زاد فزيادته غير مفيدة في البيان فالكلام القياسي الذي يشتمل على مقدمات فرد؟ (١) فهو اما ناقص قد حذف منه مقدمة يحتاج اليها واما زائد قد ادخل فيه ما لا يحتاج اليه ومع ذلك فلا يخالو القول الذي فيه قياسات متصلة من ان تذكر فيه مع كل قياس نتيجة اولاً تذكر فان ذكرت تكررت فيه النتائج ماعدا النتيجة الاخيرة حيث تذكر تارة وهي نتيجة القياس الاول وتارة هي مقدمة القياس الثاني ويسمون ما هو كذلك قولاً موصلاً وما لم تذكر فيه النتائج التي هي غير النتيجة الاولى قولاً مفصلاً ولما كانت المقدمات في كل قول قياسي على عدد زوج وجب ان تكون الحدود في المتصل منه افراد الان الحدود اكثر من المقدمات بواحد لان في المقدمتين المشتركين المتصلتين ثلاثة واذا زيد عليهما نتيجة ومقدمة واحدة صارت الحدود خمسة والمقدمات اربعة ولانه تجب عن كل مقدمتين نتيجة يكون عدد النتائج نصف عدد المقدمات فتكون في الكلام القياسي المتصل مقدمات ازواج هي ضعف النتائج ونتائج هي نصف المقدمات وحدود اكثر منها بواحد ولان المقدمات ازواج فالحدود افراد مثال ذلك قولنا كل - ا ب وكل - ب ج - فكل - ا ج - وكل - ج د - فكل - ا د - وكل - د ه - فكل - ا ه - .



واما القياس المفصول فقولنا كل - ا ب - وكل - ب ج - وكل - ج د  
 وكل د ه - فقد فصلت عنه النتائج الاول والمقدمات فيه اقل من الحدود بواحد  
 ايضا لانا اذا زدنا على مقدمتين حدا اما محولا على المحمول او موضوعا للوضوع  
 او وسطا بينهما نزيد مقدمة وحدا وكان الاول مقدمتان وثلاثة حدود فتصير  
 بزيادة الحد اربعة حدود وثلاث مقدمات فان الزيادة المتساوية على العددين  
 المتفاوتين لا تغير التفاوت بينهما في العدد الزائد والنقص بل يبقى مع الزيادة  
 كما كان وانما يخالف المفصول الموصول لانه لا يلزم ان تكون المقدمات ازواجا  
 والحدود افرادا بل اذا كانت المقدمات افرادا كانت الحدود ازواجا وبالعكس  
 لان الزائد على الزوج الواحد فرد وعلى الفرد بواحد زوج ولا يمكن ان يكون  
 قياس واحد في (١) التأليف يبين به المطلوب مع صغرى مقدمتي قياسه وكبراهما  
 بل يحتاج ان يستأنف لكل واحدة منهما قياس من رأس كما نقول كل - ا ب  
 وكل - ب ج - ينتج ان كل - ا ج - ثم يبين ان كل - ا ب - بان نقول ان  
 كل - ا د - وكل - د ب - فينتج ان كل - ا ب - ثم نقول وكل - ب ه -  
 وكل - ه ج - فينتج ان كل - ب ج - فلا يتصل الكلام بقياسا واحدا مر كبا مع  
 بيان كتي المقدمتين اذ لا تتألى الحدود فيه بل ينقطع الكلام ويتصل مرة اخرى  
 ويخالف المفصول الموصول بان النتائج لا تكون في العدد نصف جملة المقدمات بل  
 تكون اقل منها بواحد لانا كلما زدنا فيه حدا ازداد في القول مقدمة وصحت نتيجة  
 فمع كل مقدمة يزداد حد ونتيجة وللمطلوب الاول مقدمة متان ونتيجة فزيادة  
 مقدماته على نتائج بواحد وهي انقص من الحدود الاولى بواحد وقد يتركب  
 القول القياسي من مفصول وموصول ويسهل اعتباره -

وقائدة هذا الكلام هي في اعتبار ما يسمعه الانسان من الاقوال القياسية حتى  
 يقدر على اعتبارها واستخراج ما يفيد بيانا من جملة القول وما لا يفيد وما يفيد  
 المطلوب المقصود والدعوى المقولة وما يفيد في بيان ما يبين به اعني مقدمتي قياسه  
 او احدهما فيتم للسامع الاعتبار والقبول والرد فاما ان كان هو القائل والمؤلف

هو العارف بما يقوله ويؤاqqه فلا يشتبه عليه الا ان يريد اعتبار كلامه تهذيبه من السهو والزلل .

## الفصل الحادى عشر

فى اكتساب المقدمات

اذا كان المطلوب مجهولا فالطالب الذى يريد العلم به يبتدىء فيطلب المقدمات المنتجة له وذلك لان القضايا كلها تكون منها كلية ومنها جزئية والجزئية لا تحمل على شئ حملا حقيقيا ولا حملا كليا اما الحقيقى فلانها لا تحمل على شئ الاوذلك الشئ مساو لها فى جواز ان يحمل (١) عليها كما تحمل عليه فانك اذا حملت الجزئى على الجزئى فقلت هذا الابيض هو هذا الكاتب اوزيد هو ابو عبدالله جازلك ان تعكس فتقول ان هذا الكاتب هو هذا الابيض او ابو عبدالله هو زيد والحال فى ذلك متساوية فان حملته على الكلى فقلت ان انسانا ما هو زيد او بعض الناس زيد فتكون قد جعلت ما هو اولى بان يكون محمولا موضوعا فان الموضوع الحقيقى هو زيد والانسان هو المحمول عليه لان زيد ليس هو وصفا للانسان والانسان وصف له فهو حمل غير حقيقى واما حملا كليا فلا يمكن ان تقول كل زيد هو هذا الكاتب ولا كل انسان هو زيد وانما الكليات هى المحمولات الحقيقية ويكون بعضها موضوعا لبعض ايضا وينتهى الى محمول لا محمول فوqqه كما ابتدأت من موضوع جزئى شخصى لا موضوع له فى الحقيقة فالطلب اما ان يكون كليا واما ان يكون جزئيا ومحموله لموضوعه اما ان يكون بذاته لا بسبب يوجب له فيكون بينا بنفسه ولا يكون مجهولا كما سبق القول به كالحساس والناطق للانسان واما ان يكون له بسبب ولاجل ماهوله بذاته كالحيوان للانسان بالحساس فان الانسان انما هو حيوان لانه حساس فبيان (١) هو بذلك السبب الذى هو له بذاته فهو الحد الاوسط فى البيان حيث تقول فى القرينة القياسية كل انسان حساس وكل حساس حيوان فينتج من ذلك ويبين ان كل انسان حيوان وكذلك فى السلب يكون المسلوب عن

الموضوع في المطلوب اما مسلوبا عنه لذاته وهو بين بذاته او مسلوبا عنه لاجل شيء هو له بذاته كما يسلب وينفى الناطق عن الفرس لكونه تجهل معرفته فتقول الفرس تجهل معرفته ولا شيء مما يجهل معرفته بناطق فلا شيء من الفرس بناطق فتستخرج الحدود الوسطى كذلك بين طرفي المطلوب والبيان التام يكون لوجود الحد الاوسط الحقيقي الاولى وهو الذي هو للموضوع بذاته واجباب الاكبر عليه او نفيه عنه لذاته لاشيء آخر والا فالبيان انما يتم بوجود ذلك الشيء الآخر حتى يصير حدا اوسط بين الموضوع والحد الاوسط او بينه وبين الحد الاكبر فيكون البيان قد بين ما ليس بين بذاته بما هو بين بذاته وذلك هو البيان الذي به تكتسب المقدمات التي تؤلف منها القياسات فيبتدئ الطالب ويضع الحدين من المطلوب اعني الحد الموضوع والحد المحمول وحد كل واحد منهما اعني حده الذي هو شرح اسمه المؤلف من جنسه القريب وفصله وما يخص كل واحد منها من الخواص ويلحقه من الاعراض ويحمل عليه من الاجناس القريبة والبعيدة والفصول الذاتية وفصول الاجناس واجناس الفصول وفصول الفصول واعراض الاجناس والفصول وخواصها فيكون قد اصاب (١) بذلك كلما يحمل على الحدين من ذلك .

ثم يطلب ما يحمل كل واحد من الحدين عليه من هذه الوجوه وكذلك يطلب ما لا يوجد لكل واحد منها بل يسلب عنه ولا يشتغل بالعكس اعني يطلب ما لا يحملان عليه فهو واحد اذ لا ترتيب للسلب في الطبع كما للايجاب (٢) فتعرف بذلك اللواحق والملاحقات والملاحقات وما لا تلحق وتقرء الذاتي منها من العرضي وكلما استكثر من هذا كان من الاصابة اقرب حيث يكون الحد الاوسط في الجملة التي حصلها ويطلبها كلية فان القياس بالكلية من مقدمتيه والجزئية داخلية في الحكم الكلي فلذلك لا ينتج قياس لا كلية فيه وما لم يجد كلية فلا وجه للاصابة ويطلب الضروري من ذلك والدائم والاكثرى ولا يشتغل بطلب ما لا يحمل على الطرفين لما بان من انه لا ينتج الموجبتان في الشكل الثاني فان كان



المطلوب موجبا كليا نظر فيما حصله وطلب شيئا واحدا بهينه يحمل عليه المحمول  
ويحمل هو على الموضوع فيسد بذلك غرضه في الموجبتين الكليتين من الشكل  
الاول .

وان كان المطلوب موجبا جزئيا كفى وجود شيء واحد موضوعا لكليهما .  
وان كان سالبا كليا طلب في تلك الجملة مما لا يلحق احدهما بل ينفي عنه شيء  
يلحق الآخر ويوجب عليه فيكون من الشكل الثاني والسلب (١) الجزئي يطلب فيه  
في موضوعات الموضوع ما يسلب عنه المحمول (اوفي اواحق الموضوع ما يسلب  
عنه المحمول - ٢) اوفي اواحق المحمول ما لا يحمل على الموضوع ومن هذا  
يتبين ان الحدود الوسطى على ما يتفق ان تعرف بجزء التأليف الى شيء من  
الاشكال الثلاثة .

وما لا ينفع فهو لاحق الطرفين او المنفى عنهما او مسلوبا عن الموضوع وهو  
موضوع للمحمول ولا يشتغل في المطلوب السالب بطلب ما هو ضد وما هو غير  
حتى يقول مثلا ان هذا بارد وهذا حار وهذا سماء وهذا ارض فهما غير ان .  
وذلك لان المطلوب وهو الحد الاوسط يجب ان يكون شيئا واحدا والضد  
ينتج السلب لكونه غير والغير لا يحتاج في ذلك الى الضدية فانه لولا ان الحار  
ليس ببارد والسماء ليس بارض لما انتج القياس فانتاجه لاجل ذلك الايجاب والسلب  
لا لاجل الضد وكذلك القول في قياس الخلف فان الخلف يكتسب من هذه  
الاشياء باعيانها .

ويتبين من وجهين احدهما ان في الخلف قياسا اقترانيا يتم بهذه الاشياء والثاني  
ان كل خلف يمكن ان يرد الى المستقيم وحدودها واحدة باعيانها وكذلك القول  
في تصحيح المستثناة من الشرطيات وكذلك ننظر في الاضطراب والامكان .  
واما الاطلاق فانه في مادة الامكان وحدودها واحدة بعينها وتعتبر القضية  
مطلقة من حيث تكون موجودة وممكنة من الجهة التي هي بها غير موجودة  
في الحال ويمكن ان توجد فيما بعد فان حكم الممكن يصح في غير الموجود الذي

(١) قط في الجزئي (٢) ليس في لا .

يفصح ان يصير موجودا .

قال ارسطوطاليس في هذا الموضع ان الذى يتبين من المطاوب (١) بشكل واحد فقط اصعب مما يتبين في اشكال والذى يتبين بضرب واحد من الشكل الواحد اصعب من الذى يتبين بضروب والمطلوب الكلى (الموجب - ٢) يتبين بضرب واحد من شكل واحد فاثباته صعب وابطاله سهل لان نقيضه وهو السلب الجزئى يتبين في الاشكال الثلاثة وفي ستة ضروب منها وضده وهو السلب الكلى يتبين في شكلين وثلاثة ضروب فابطاله بتسعة اوجه من ضد ونقيض واثباته بوجه واحد والكلى السالب ثلاثة في ذلك لان اثباته في شكلين فقط اعنى الاول والثاني بثلاثة ضروب منها وابطاله بوجهين احدهما بضده وهو في شكل واحد والاخر بنقيضه في شكلين باربعة ضروب ثم الجزئى الموجب ثم الجزئى السالب فهو اسهلها اثباتا واصعبها ابطالا كما كان الكلى الموجب اصعبها اثباتا واسهلها ابطالا فاثبات الموجب اصعب من اثبات السالب والكلى من الجزئى لان الكلى اذا صح صح الجزئى تحته ولا ينعكس حتى يصح من اثبات الجزئى اثبات الكلى والكلى يبطل بضده ونقيضه والجزئى لا يبطل الا بالنقيض وهذا كلام مفيد وان كانت السهولة والصعوبة في البيان ليست من هذا الوجه بل من جهة اصابة الحدود الوسطى في القياسات التى هي على البيانات اذا وجدها العارفون وجدوا مطلوباتهم سواء كانت في شكل او اشكال واذا فقدوها جهلوا مطلوباتهم ولا يضرهم جهلهم بما قيل في اشكال القياسات وضروبها مع اصابة الحد الاوسط ولا ينفعهم معرفته مع جهله وتلك الاصابة والجهل لاتتعلق في الاشياء بمعرفة هذه المقاييس بل تعرفها النفس بالغريزة اذا وجدت السبب المعرف وتجهلها اذا جهلته سواء جعلته على صورة من هذه الصور في شكل من هذه الاشكال وضرب من هذه الضروب او لم يجعله فقد علم الناس واحتجوا على عالمهم وبينوا ودلوا على صدقهم في قولهم من غير ان يكونوا عرفوا هذه الاشكال وضروبها وكذلك

(١) لا - الطالب (٢) ليس في لا

ترى المتكلمين في العلوم الآن فيما يقوون في محاوراتهم ويكتبونه في تصانيفهم ومسوداتهم ولا يجري في كلامهم بل ولا يخطر ببالهم شكل من الاشكال ولا ضرب من الضروب على هيئته ولا يوقفهم ذلك عن قبول المقبول بحجته ورد الردود بردها ويصعب عليهم ما يصعب ويسهل ما يسهل من جهة اصابة الدليل ولا اصابته وذلك الدليل هو الذي سمي ههنا بالحد الاوسط ولا يعرفونه به وان عرفوه لم يخطر ببالهم في كلامهم ولم تتوقف اذهانهم في الحكم بحسبه على ادخاله في صورة التأليف القياسي المذكور.

الا ترى انك اذا قلت كل انسان حساس وكل حساس حيوان تكون قد بينت موجبا كلياً وهو كل انسان حيوان بسهولة تشارك فيها اكثر الناس واذا قلت ان بعض الحيوان انسان ولا شيء من الانسان بطائر فبعض الحيوان ليس بطائر يتساوى المطاوبان في سهولة البيان لسهولة معرفة الحدين الاوسطين في بيانهما ولم تضرف في ذلك كثرة الضروب التي تبين فيها ولم تنفع واذا طلبت هل بعض الناس لا يموت وهي سالبة جزئية تعذرت عليك المعرفة به لتعذر الحد الاوسط في الاثبات والابطال ولم تنتفع بكثرة الضروب التي اذا وجدت الحد الاوسط ادخلته في ايها اتفق وان لم تجده لم تنتفع بها فمعرفة الحد الاوسط هي التي تعتبر في سهولة البيان وصعوبته لا الاشكال وضروبها.

## الفصل الثاني عشر

في تحليل القياسات الداخلة في

الكلام المتصل الى الاشكال الثلاثة

قد ينتفع بتحليل الكلام القياسي الى الاشكال قائل الكلام وسامعه اما القائل فيعتبر بذلك كلامه وينتقده بالتحليل كما تأمله في اتركيب فاذا وافق تحليله الى الاشكال التي تركيبه منها ازداد به ثقة لان الحق متفق من جميع جهاته فاذا وجدت كلاماً قياسياً فاطلب في تحليله وتفصيله المقدمات اولاً واعرف الكبرى والصغرى بمشاركة النتيجة والمطاوب المدعى حتى ان كان هناك زيادة في الكلام



فما سبق ذكره لم يعتد بها وربما وجدت الصغرى فقط في الكلام الذي نحذف  
الكبرى فيه لبيانها أو خيلة فيها أو مغالطة بها وربما لم نحذف فاطرح، إلا محتاج  
إليه واحصر ما محتاج إليه فانك حيث تجد إحدى المقدمتين إيتيها كانت تجد الحد  
الأوسط وتعرف المطلوب وتعرف الشكل الذي ينتجه والضروب التي تنتجه  
بمعرفة المطلوب في كميته ونسبته إلى أحد الحدين فتعرف بذلك نسبته  
إلى الحد الآخر لا محالة.

وربما عسر الوقوف على مقدار الزيادة والنقصان إذا سبق في الكلام المقول  
لزوم النتيجة إلى الذهن حتى يزول الشك معاً في الكلام من الزيادة والنقصان  
مثل قول القائل إن أجزاء الجوهر يبطل بطلانها الجوهر وبطلان ما ليس  
بجوهر لا يبطل به الجوهر فينتج أن أجزاء الجوهر جواهر (١) وليس هو المنتج  
من هذا القول وإنما ينتج أن بطلان أجزاء الجوهر ليس بطلان ما ليس بجوهر  
ولكن هذه نتيجة يلزمها ذلك المطلوب أما لزوم المقدم للتالي من غير بيان وأما  
مع مقدمة أخرى محذوفة وأما لما في قوة هذا القول ما يصح به أن يقلب (٢) إلى  
قياس ينتج بتغيره إلى هذه العبارة وهي أجزاء الجوهر يبطل بطلانها الجوهر  
وما يبطل بطلانه الجوهر فهو جوهر فإجزاء الجوهر جواهر وكذلك أيضاً  
إذا قيل إن كان الإنسان موجوداً فالحيوان موجود له وإن كان الحيوان موجوداً  
له فالجواهر موجودة له فإن كان الإنسان موجوداً فالجواهر موجودة له فإذا الإنسان  
جواهر وهذا لازم منه لأعلى سبيل القياس.

والسبب في هذا أن هذا القول لما كان يلزمه شيء بالاضطرار حسبوه قياساً  
وأيضاً كذلك فإنه وإن كان كل قياس يلزم عنه شيء بالاضطرار فليس كل ما (٣)  
يلزم عنه شيء بالاضطرار قياساً وقد تقع الخدعة من جهة مشابهة التأليف لتأليف  
القياس من غير استيفاء شرائطه كقولنا زيد هو متوهم زيد والمتوهم زيد  
يمكن أن يكون أزلياً فزيد يمكن أن يكون أزلياً وهذا محال فإن الكبرى يجب أن

(١) لا - الجواهر جواهر (٢) لا - إن نقلت (٣) لا - كما -

تكون كلية حتى تنتج وهذه الكبرى ان اخذت كلية حتى تازم عنها هذه النتيجة لا تكون صادقة لانه يجب ان تصدق وكل متوهم زيدا يمكن ان يكون ازليا وهذا كاذب فان هذا متوهم زيدا وليس يمكن ان يكون ازليا بل هو فاسد وان جعلت الكبرى بحيث تصدق كلية حتى يقال وكلما هو متوهم زيدا فهو من جهة ما هو متوهم يمكن ان يكون ازليا فنتيجة هذا ليس ان زيدا يمكن ان يكون ازليا بل ان زيدا من جهة ما هو متوهم يمكن ان يكون ازليا .

وقيل مثال آخر وهو زيد هو زيد المعنى وزيد المعنى لعدم الآن فزيد لعدم الآن ويعنى بقوله زيد المعنى لعدم الآن لانه اذا (سكت - ١) لم يكن زيد المعنى بالفعل موجودا وقد يقع الغلط والخدعة بان تكون العبارة من القياس على جهة تقديم المحمولات فيقال الصحة غير ممكنة ولا في شيء من المرض والمرض في كل انسان فينتج ان الصحة غير ممكنة ولا في شيء من الناس فيقع الغلط بسبب العبارة من جهة ما يشترك فيه ما يحمل بالاشتقاق كالمرض وما يحمل بالمواطاة كالمرض فانه لا يقال ان الانسان مريض بل مريض فالخد الاوسط في الحقيقة مسلوب عن الاصغر الا ان يشتق منه .

ومما ينبغي ان يراعى في الحدود ان يطلب لها اسماء مفردة فانها كثيرا ما تكون مؤلفة كقولنا كل مثلث فان زواياه الثلاث مساوية لقائمتين فان المحمول فيه زواياه الثلاث مساوية لقائمتين وهي الفاظ كثيرة او وجد بدلها لفظة واحدة كانت اسهل في التحليل وابعد من ايقاع (الغلط - ٢) وتغلط الحروف الداخلة في تصريف مثل في كذا واكذا حيث تكون اجزاء من المحمول كقولنا في الدار زيد وربما كانت دالة على الحمل والصفة فتشبه كما تقول ان علما واحدا موجودا في الاضداد ولا تريد بذلك ان الاضداد موصوفة بانها علم واحد بل بان فيها علما واحدا .

وربما اختلف ذلك في (٣) الصغرى والكبرى مثل قولك العلم موجود في كل حكمة والحكمة موجودة للخيرا وفي الخير ففى الكبرى حرف التصريف دال على

الحمل والصفة وفي الصغرى جزء من المحمول ففي مثل هذا يجب ان يراعى ما هو جزء ويحمل ما هو داخل فيقال ففي الخير علم ولا يقال الخير علم وقد يكون ذلك في كلتي المقدمتين كقولنا لله وقت والله ليس زمان يحتاج اليه فليس كل وقت زمان فله وقت يراد فيه انه مالك للوقت والله ليس زمان يحتاج اليه اى ليس هو في زمان ولا يحتاج الى زمان فقد قيلت اللام في المقدمتين بمعنيين حتى انتجت المحال وذلك مما لا ينتج وكذلك يجب ان تراعى ما يقال ومطلقا وما يقال بشرط كقولنا غير المتناهى لا يع-لم من جهة ما هو غير متناهى وما يقال ببسط وما يقال بتركيب كقولنا الحيوان حساس وقولنا الانسان حيوان ناطق ذورجلين وقد يصدق القول مر سلا ولا يصدق بشرط وبالعكس وربما يصدق ببسطا وكذب مر كبا وربما يصدق مر كبا وكذب ببسطا كما سلف ذكره واذا كرر الحد الاوسط فيجب ان يوجد المكرر منه مع الحد الاكبر لا الاصغر - مثاله العدل - خير وكل خير يعلم انه خير فالعدل (١) يعلم انه خير فان لم يوجد الخير في الاكبر لم يمكن ان يحل لانه لا معنى لقولك العدل خير انه خير واذا عسر التحليل صار فيه التبديل - مكان الاسم اسما ومكان الاسم قولا - ومكان القول اسما وبديل الخير خيرا بلفظ اسهل فان الاقويل قد يحسن منها في التأليف والعبارة ما لا يسهل تحليله وان كان في القول جزء مستغنى عنه فاطرحه ايصير اسما مفردا مثلا لو كان لا فرق بين قولنا ان المظنون ليس جنسا للتوهم وقولنا ان المتوهم ليس مظنونا جاز حذف الجنس لينفرد المظنون - وخذ الابين منها واترك ما ليس بابين واذا اختلطت قياسات فالتها فلا يجب ان تشتغل بجلها كلها الى شكل واحد بل ربما كانت من اشكال مختلفة فحل كلا منها الى ما يليق به والقياس الشرطى لا يحل كله الى القياسات الاقرانية بل القياس المنتج للاستثناة وكذلك الخلف لا ينجل كله الى الاقرانيات بل الذى ينتج المحال ويراعى الفرق بين الموجبة المعدولية وبين السالبة البسيطة في القياسات على ما سبق القول فيه فان هذه تدخل في الضروب



المنتجة مكان الموجبة حيث لا تنتج السالبة وإذا استعملتها في الشكل الثاني كان حرف السلب في المعدولية جزءاً من المحمول في القضيتين وليس كذلك في السلب فان الحد الاوسط يتكرر دونه اعني دون حرف السلب وقد عرفت الفرق بينهما في الصدق من جهة ان السلب يصح ان يقال على موضوع موجود وغير موجود والايجاب المعدول لا يصح ان يقال الاعلى موضوع موجود لانه ايجاب والمنفعة بمعرفة الفرق بينهما في القياس هي من جهة التكرار في الحد الاوسط حيث يتكرر حرف السلب في المعدولية ولكونه جزءاً من المحمول الموجب ولا يتكرر في السالبة لكونه داخلاً على الاوسط لاجزأ منه .

فهذه النماذج تعتبرها وبامثالها في اعتبار الكلام المقول الجارى بين الناس في عباراتهم اذا اراد المتعبر تحليله الى القياسات ليعتبر مواضع الصدق فيه من غيرها والتحقيق من التحريف وما اقل ما يستعمل الناس في مقاضاتهم عبارة تجرى على النمط القياسي المذكور حتى ان صاحب الكتاب الذي هو ارسطو لم يستعمل ذلك في كلامه في كتبه اما لصعوبته واما لغرابته واما لانه لا حاجة اليه بل اقول انه لجميع ذلك فان الذهن السليم ينتقد مواضع التحريف والتحريف (١) والزيادة والنقصان .

وبالجملة ان خروج عن سنن البيان في اول تأمله من غير حاجة تدعوه الى التفصيل والتحليل الذي يرد الكلام الى صور الاشكال وضرورها كما يستغنى السامع المطبوع بذوقه في معرفة (٢) المستوى والمزحوف من الشعر عن رده الى بحور العروض خصوصاً اذا قصد القائل التحقيق في البيان ولايضاح في الافهام فاما ان قصد الستر والاضار والتعريض عن سنن التفهيم والبيان كما يقصد في الانغاز والاشارات فربما كان في اعتباره حاجة الى هذا التحليل والتفصيل للاعتبار ولا تنقاد بحذف الزائد من الكلام والحق المضمحل والمحذوف فاما في الكلام التام فلا .

(١) كذا في الاصلين ولعله مكرر - (٢) لا - معنى .

## الفصل الثالث عشر

في استقرار النتائج وانتاج

الصادق من الكاذب

المقاييس التي تنتج الكليات تنتج الكلى الموجب والسالب والجزئي والجزئيات التي تحتها وعكسها المستوى وعكس النقيض لها معنى الكلى الموجب وما تحتها لكنها تنتج الاول بالذات واولا وهذه بالعرض وثانيا على سبيل اللزوم وقد سبق القول في عكس النقيض وهو ان يجعل مقابل المحمول بالاجاب (١) او السلب موضوعا ومقابل الموضوع محولا والتي تنتج الجزئية الموجبه تجمع الى ما ينتج عكسه وعكس نقيضه والسالبة الجزئية (٢) لا تستتبع شيئا لانها لا تنعكس والقياس الكلى في الشكل الاول اذا قام بالفعل على الحد الاصغر قام بالقوة على كل ما يشترك تحت الاوسط اعني على كل (٣) موضوع مثله تحت الاوسط وعلى كل موضوع للاصغر واذا احضرت هذه الموضوعات في الذهن انعقدت قياسات اخرى كما انها القياس الاول اوشى منه فالوجه الاول نتيجة مع نتيجة والثاني نتيجة تحت نتيجة واما في الشكل الثاني فلا تستتبع النتيجة ما معها لان الاكبر بالفعل غير مقول على الاوسط .

واما القياسات الجزئية فلا تستتبع نتائجها ما تحتها (٤) ولما كان القياس بحزم من قضية شرطية هو مقدمها والنتيجة تأليها وجب من وضع المقدم وهو صحة القياس بصدق مقدماته وصواب تأليفه ان تكون النتيجة صادقة لاحالة وليس يجب برفع المقدم وهو كذب المقدمات او فساد التأليف كذب النتيجة لاحالة بل قد يكون ان تكون من مقدمات كاذبة نتيجة صادقة لالان المقدمات اوجبت ذلك الصديق بل الصديق وجب في القضية التي هي النتيجة لذاتها ان كانت من الاوليات او بمقدمات اخرى صادقة والمقدمة الكاذبة اما ان تكون كلية واما ان تكون جزئية والكلية اما ان تكون كاذبة بالكل وهي التي يصدق ضدها او كاذبة في البعض وهي التي

(١) لا - والسلب (٢) لا - الكلية (٣) لا - على كلى (٤) لا - لما تحتها .

يصدق نقيضها دون ضدها ولا تخالو الكاذبة في الشكل الاول . من ان تكون  
 اما احدي المقدمتين او كليتهما فان كانت احدهما وكانت الكبرى وكانت كاذبة  
 بالكل والقياس كليا امتنع ان تنتج صادقة وذلك لان ضدها صادق وينتج ضد تلك  
 النتيجة صادقة ولا يجتمع الضدان على الصدق - وان كانت الصغرى هي الكاذبة  
 بالكل امكن ان تنتج صادقة كقولنا كل - ج ب - وكل - ب ا - ويكون -  
 ب و - ج - كنوعين (١) تحت جنس هو - ا - ولا شيء من - ج ب - هو الحق  
 واحد ضدها وهو ان كل - ج ب - فانتج كل - ج ا - وكذلك ان كانت -  
 ا ب - مقدمة سالبة و - ا - جنس غريب عن جنس - ج ب - ( فلا يقال على  
 احدهما ولا احدهما على الآخر فاذا كذب ان كل - ج ب - ٢ ) صدق ولا شيء  
 من - ب ا - انتج حقا وهو انه ليس شيء من - ج ا - واما ان اخذت الكبرى  
 كاذبة في البعض او كليهما كاذبتين في الكل او في البعض جاز ان تنتج صادقة  
 مثال الكاذبتين في الكل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان  
 حيوان وايضا كل حجر انسان ولا شيء من الناس بحيوان ينتج لا شيء من الحجر  
 حيوان ومثال الصغرى الكاذبة في الكل والكبرى الكاذبة في البعض كل غراب  
 فرس وكل فرس اسود وينتج كل غراب اسود او كل غراب فرس ولا شيء  
 من الفرس بابيض فلا شيء من الغراب ابيض ومثال الكاذبتين في البعض كل  
 انسان ابيض وكل ابيض حيوان ينتج كل انسان حيوان او كل انسان ابيض  
 ولا شيء مما هو ابيض فرس ينتج فلا شيء من الانسان فرس - ومثال ما الكاذبة  
 فيه احدا هما ولتكن الكبرى ولكن (٣) بالبعض قولنا كل غراب اسود وكل  
 اسود حيوان ينتج كل غراب حيوان وايضا كل ثلج ابيض ولا شيء من  
 الابيض حيوان فلا شيء من الثلج حيوان - ومثال ما الكاذبة فيه الصغرى بالبعض  
 والكبرى صادقة قولنا كل شيء انسان وكل انسان حيوان فكل شيء حيوان  
 وايضا كل انسان ابيض ولا شيء من الابيض غراب فلا شيء من الانسان غراب .  
 واما اذا كان القياس ينتج الجزئي فقد تكون النتيجة صادقة كيف كانت المقدمات

---

(١) لا - لنوعين (٢) ليس في لا - (٣) لا - ولتكن .



واة كن الصغرى صادقة والكبرى كاذبة في الكل كقولك بعض الابيض ثلج وكل ثلج حيوان فبعض الابيض حيوان وايضا بعض الابيض انسان ولاشئ من الناس حيوان فليس كل ابيض حيوان - ومثاله والكبرى كاذبة في البعض قولنا بعض الناس ابيض وكل ابيض كاتب فبعض الناس كاتب او بعض الناس ابيض ولاشئ من الابيض كاتب فليس كل انسان كاتب .

ومثاله والكبرى صادقة والصغرى كاذبة في الكل قولنا بعض الابيض غراب وكل غراب حيوان فبعض الابيض حيوان او قولنا بعض الابيض غراب ولاشئ من الغراب حجر فليس كل ابيض حجرا ومثاله وكلتا هما كاذبة لكن الصغرى في الكل والكبرى في البعض قولنا بعض الاسود ابيض وكل ابيض حيوان فبعض الاسود حيوان او قولنا بعض الاسود ابيض ولاشئ من الابيض حيوان فليس كل اسود حيوانا ومثاله وهما كاذبتان في الكل قولنا بعض الابيض عدد وكل عدد حيوان فبعض الابيض حيوان وبعض الابيض غراب ولاشئ من الغراب حيوان فليس كل ابيض حيوانا .

وفي الشكل الثاني يجمع الصديق من الكاذبتين والكاذبة الواحدة كيف اتفق اما في القياسات الكلية فان السالبة الكلية والموجبة الكلية تنتجان في اى موضع اتفق فاذا صدق في وضع وغير فصيرت سالبة موجبة او الموجبة سالبة كان كذبا وانتج النتيجة بعينها ، واما اذا كانت احدهما صادقة والاخرى كاذبة بالكل حتى يكون الحد الاوسط فيه جنسا للطرفين كقولك كل فرس حيوان ولاشئ من الناس حيوان فلاشئ من الفرس انسان وبين ان الكذب في ايهما كان جازو كذلك ان كانت الكاذبة منهما كاذبة في البعض وهى سالبة كقولك (١) لاشئ من الابيض حيوان وكل غراب حيوان او موجبة كقولك (١) كل ابيض حيوان ولاشئ من الفار حيوان فلاشئ من الابيض فار وكذلك ان كذبتا جميعا في البعض كقولك كل اسود حيوان ولاشئ من الابيض حيوان .

واما اذا كانت القياسات تنتج (٢) الجزئى والصغرى بحرثية موجبة صادقة والكبرى

سألبه كاذبة في الكل كقولك بعض الابيض حيوان ولا انسان حيوان فينتج ليس بعض الابيض حيوان وتجعل الكبرى موجبة كاذبة في الكل والصغرى سألبه بحرئية صادقة كقولك ليس بعض الانسان طائرا وكل كاتب طائر ينتج ليس بعض الانسان كاتباً وتجعل الصغرى موجبة كاذبة والكبرى سألبه صادقة كقولك بعض الحجر حيوان ولا شيء من الذهب حيوان ينتج ليس كل حجر ذهباً وتجعل الكبرى موجبة صادقة والصغرى سألبه كاذبة كقولك ليس بعض المشاء حيوان وكل انسان حيوان فليس بعض المشاء انسان وتجعلها جميعاً كاذبتين والكبرى سألبه فيكون المثال فيها بعض الحجر حيوان ولا شيء من الناس حيوان (١) فليس بعض الحجر انساناً وان جعلنا الكبرى موجبة فالمثال ليس بعض الناس حيواناً وكل حجر حيوان فليس بعض الناس حجراً واما في الشكل الثالث فينتج الصادق من كاذبتين ومن كاذبة مع صادقة كيف اتفق كقولك كل حجر مشاء وكل حجر انسان ينتج فبعض المشاء انسان وان جعلت الكبرى سألبه كقولك كل غراب ابيض ولا شيء من الغراب حيوان فليس كل ابيض حيوان وكذلك ان كانا كاذبتين في البعض كقولك كل انسان كاتب وكل انسان ابيض فبعض الكاتب ابيض ومثال الصادقة صغرى مع الكاذبة بالكل سألبه كبرى قولنا كل غراب اسود ولا شيء مما هو غراب حيوان فليس كل اسود حيوان ومن موجبتين والكبرى كاذبة في الكل (كل غراب حيوان - ٢) وكل غراب ابيض فبعض الحيوان ابيض وبالعكس ومثال صغرى صادقة مع كبرى موجبة كاذبة في البعض كل انسان ذورجلين وكل انسان ابيض فبعض ذي الرجلين ابيض وان عكست الصدق انعكس الترتيب وان جعلت الكبرى سألبه فمثاله كل انسان ذورجلين ولا واحد من الناس ابيض فليس كل ذي رجلين ابيض وان جعلتها الصغرى فمثاله كل انسان ابيض ولا شيء من الانسان فرس فليس كل ابيض فرس .

واما في القياسات المنتجة للجزئيات فانقل اليها الحدود من الكليات ولا تجد

الجزئي كاذبا في البعض بل في الكل وفي القياسات المؤلفة من الجزئيات والكميات  
تنقل اليها الحدود من الكميات .

فتبين من جميع ما قيل ان النتيجة الصادقة قد تكون من مقدمات كاذبة كما ان  
وضع التالي بعينه قد يكون مع ارتفاع المقدم في القضايا الشرطية والنتيجة الكاذبة  
لا تكون مع صدق المقدمات كما ان ارتفاع التالي لا يصح ان لا يرتفع معه المقدم  
والمقدمات الصادقة تلزمها ضرورة نتيجة صادقة كما ان وضع المقدم يلزمه التالي  
وكذب المقدمات لا يلزمه كذب النتيجة كما ان رفع المقدم لا يلزمه رفع التالي  
والقرينة بمقدما لها مقدم في القضية الشرطية والنتيجة تاليتها كما قيل .

## الفصل الرابع عشر

في بيان الدور وعكس القياس (١)

بيان الدور ان تؤخذ النتيجة وعكس احدى المقدمات فتنتج المقدمة الثانية  
مثل قولك كل - ج ب - وكل - ب ا - فينتج كل - ج ا - فان اخذت كل  
ج ا - وكل - ا ب - انتجت كل - ج ب - وان اخذت كل - ب ج - وكل  
ج ا - انتجت كل - ب ا .

ويحتاج ان تكون المقدمة التي تضاف الى النتيجة منعكسة على كميته مثل كل  
ج ب - وكل - ب ج - وهذا العكس في الموجبة ظاهر واما في السالبة فالعكس  
فيه ان يكون المسلوب خاص السلب عن الموضوع فيكون موجودا في كل  
ما ليس موصوفا بالموضوع كما ان العكس في الايجاب انما يكون حيث يكون  
الايجاب خاصا بالموضوع فيكون مسلوبا عن كل ما ليس موصوفا بالموضوع  
ومثال هذا السلب قولك لا شيء من الجواهر بعرض فيعكس العكس الذي  
يخص هذا الموضوع فما ليس بعرض فهو جوهر وهذا بالحقيقة لازم العكس (٢)  
اولا شيء مما هو (الـ ٣) متعلق الوجود بالغير فعكسه ما ليس بمتعلق الوجود بالغير  
فهو الاله والاول ايضا يلزمه هذا مثاله اذا كان لا شيء من - ب ا - وانعكس  
لا شيء من - ا ب - على ان كلما ليس - ا - فهو - ب - فيلزم ان كل ما ليس



ب - فهو - ا - والا فليكن بعض ما ليس - ب - ليس (١) ا - وكل ما ليس - ا فهو - ب - يلزم ان بعض ما ليس - ب - فهو - ب - هذا خلف فاذن اذا وجد هذا اللازم يلزم عكس مقدمة فهو يلزم المقدمة ايضا - واما الجزئية السالبة كقولنا ليس بعض - ج ا - فانما (٢) يعكس ان كل ما ليس بعضه - ا فهو - ج - فان كانت احدى المقدمتين منعكسة دون الاخرى كانت هي التي تنضم الى النتيجة في انتاج الاخرى ولا تتكافى فالضرب الاول من الشكل الاول انه مقدمته (٣) انعكست انتجت مع النتيجة المقدمة الاخرى لكن ان كانت المنعكسة كبرى بقيت كبرى في القياس الثاني او صغرى بقيت صغرى في القياس الثاني فان كانت الصغرى سالبة كقولنا ولا شيء من - ب ا - فينعكس العكس الذي يخص هذا الموضع ان كل ما ليس - ا - فهو - ب - فتأخذ النتيجة فتحوله من السالب الكلي الى العدول فتقول كل ب - هو - ج - فليس - ا - وكل ما ليس - ا - فهو - ب - ينتج كل - ج ب .

واما انتاج الكبرى فسهل بان تعكس الصغرى فيكون كل - ب ج - ولا شيء من - ج ا - واما القياسات المنتجة للجزء فيبين ان الكبرى لا يمكن ان تنتج من النتيجة وعكس الصغرى واما الصغرى فقد يمكن من الموجبتين هكذا بعض - ج ا - وكل - ا ب - فبعض - ج ب - وفي الموجبة والسالبة لا يمكن ان الصغرى تكون سالبة جزئية ولا تنتج واما في الشكل الثاني فان الموجبة من المقدمتين لا يمكن ان تنتج دورا بنحو انتاج السالبة بل بنحو تذكره لان القياس حينئذ يكون من سالتين فلا ينتج البتة وخصوصا موجبة واما السالبة فلا يخلو اما تكون صغرى او كبرى فان كانت السالبة كبرى والقياس كلي والنتيجة سالبة كلية فاذا عكست (٤) الصغرى الموجبة الكلية وقرتها (هـ) بالنتيجة انتج السالبة الكبرى بالشكل الاول واما ان كانت السالبة هي الصغرى فلا يمكن الا ان تعكس

(١) قط - ليس ليس (٢) قط فربما (٣) كذا ولعله ان مقدمته ان انعكست

(٤) لا - انعكست (هـ) لا - قرتهما .

الكبرى والنتيجة معا تترجع الى الشكل الاول فينتج حينئذ عكس الصغرى ثم تعكس فان كان ليس من شرط بيان الدور ان يعكس فيه الا عكس واحد فليس هذا من بيان الدور وان كان بيان الدور نم (١) باى عكوس كانت فى تلك المقدمات اولوازم لها باعيانها فهذا بيان الدور .

واما اذا اريد انتاج الموجبة وهى صغرى فيحتاج الى الشرط الذى يخص السالب مثاله كل - ج ا - ولاشئ من - ب ا - فلاشئ من - ج ب - .  
ثم نقول كل ما هو - ج - فليس - ب - وكل ما ليس - ب - فهو - ا - فكل - ج ا - فهذا انما يتبين باخذ لازم الكبرى ولازم النتيجة اذا كانا بالشرط المذكور من غير عكس ويجوز ان يسمى هذا بيان دور ويجوز ان لا يسمى على ما قلنا .

واما اذا اريد انتاج الموجبة وهى كبرى فيحتاج ان تعكس النتيجة العكس الذى يخص هذا الموضع حتى يضاف اليه لازم الصغرى اذا كانت بالشرط المذكور مثاله اذا كان القياس لاشئ من - ج ا - وكل - ب ا - فلاشئ من - ج ب - فنقول ما هو - ب - فليس - ج - وكل ما ليس - ج - فهو - ا - فكل - ب ا - فهذا ايضا فى كونه بيان الدور على ما قيل فى غيره فيفارق هذا الشكل الشكل الاول من هذه الجهة وهو انه فى انتاج السلب انما يوجد لازما السالبتين او يوجد عكس النتيجة ولازم مقدمة واحدة ومن غير هذه الجهة لا يمكن فان كانت المقدمات هكذا امكن بيان الدور واما ان كانت الصغرى جزئية فلا يمكن ان يبين منها ومن النتيجة الكبرى البتة ولكن ان كانت سالبة امكن من النتيجة وعكس الكبرى ان تتبين هى فى الشكل الثانى وان كانت موجبة لم يمكن لانه لا قياس من جزئيتين ولكن يتبين على النحو الذى بينا لا غير واما فى الشكل الثالث فلا يمكن ان تتبين فيه كلية البتة لان النتيجة الجزئية مع عكس مقدمة كيف كانت لاتنتج الاجزئية .

واما الجزئية فان كانت كبرى والنتيجة موجبة مثل قولنا كل - ج ب - وبعض

ج ا - فيمكن لا نا اذا عكسنا فقلنا كل - ج - ب وبعض - ب ا - انتج بعض  
ج ا - وان كانت صغرى لم يمكن لا نا اذا أخذنا ان بعض - ب ا - واضفنا اليها  
عكس الكبرى وهو كل - ا ج - انتج لا المطلوب ولكن عكسه فان اختلط  
موجب فسالب والموجبة كلية امكن انتاج السالبة لانك تقول ليس بعض - ج ا  
وهو النتيجة وتضيف اليها عكس الصغرى وهو كل - ج ب - ينتج ليس بعض  
ب ا - فان كانت الكلية هي السالبة لم يمكن ان تنتج الصغرى الجزئية الموجبة من  
سالبتين الا ان تنعكس السالبة على النحو المذكور فتقول بعض - ج - ليس - ا -  
وكل ما ليس بعضه او كله - ا - فهو - ب فتقول بعض ج ب - فقد بان  
ان البيان الدورى في الشكل الاول للوجبات لا يخرج من الشكل الاول  
حقيقة ولا خيالا .

واما السوالب فقد يكون البيان من الشكل الاول ولكنه يتخيل كأنه من  
الثالث لانك نقلت المقدمة السالبة فتقول كل ما لا يوجد فيه - ا - يوجد فيه  
- ب - فجعلت - ا - وب - محاولين معا واما الشكل الثانى فالبيان فيه اما بالشكل  
الاول عند التحصيل وان كان في الشكل الثانى واما على الوجه الذى يتخيل  
المشكل الثالث واما في الشكل الثالث فانه يمكن ان يكون البيان الحقيقى كله منه  
واما المخيل فكان في غيره منه فكيف فيه وما كان من الشككين الآخرين انما يتبين  
بالرجوع الى الاول فيحتاج الى عكس النتيجة فيكون بيان الدور فيه اما ناقصا  
واما معدوما اذا اخذ بيان الدور ما يتم النتيجة (١) وعكس المقدمة واما عكس  
القياس فهو ان يأخذ مقابل النتيجة اما نقيضها او ضدها ويضاف الى احدى  
المقدمتين وينتج مقابل المقدمة الاخرى ومن الضرورة ان مقابل النتيجة اذا اخذ  
مع احدى المقدمتين ابطل الاخرى والا فان كانتا ثابتتين فالنتيجة لا تبطل  
الا ان اخذ المقابل بالتضاد والتناقض مختلف .

فلنضع في الشكل الاول ان كل - ج ب - وكل - ب ا - فكل - ج ا - فان



قلنا لا شيء من - ج ا - وكان كل - ب ا - انتج لا شيء من - ج ب - وكان (١)  
 كل - ج ب - فأخذ المضد انتج ضد الصغرى فان اخذنا النقيض انتج نقيض  
 الصغرى وكله من الشكل الثاني واما ان اضفنا اليها الصغرى قلنا اولاً لا شيء من  
 ج ا - (٢) وكل - ج ب - انتج من الثالث انه ليس كل - ب ا - وكذلك او قلنا  
 لا كل - ج ب - فاذا لاسبيل الى انتاج مضاد الكبرى لان الثالث لا ينتج عاماً  
 ولا بد من ان يكون الشكل هو الثالث ولنضع ان كل - ج ب - ولا شيء  
 من - ب ا - فلا شيء من - ج ا - ونأخذ مضاده وهو ان كل - ج ا - وكان  
 لا شيء من - ب ا - ينتج ضد الصغرى ونأخذ نقيضه فينتج نقيض الصغرى وذلك  
 من الثاني فان اخذنا مع النتيجة المقابلة الى المضاد او المناقض الصغرى انتج  
 نقيض الكبرى لا غير وذلك من الشكل الثالث ولنضع الصغرى الجزئية فحينئذ  
 ان انعكست النتيجة الى التناقض بطلنا معا وبالمضاد لم يبطل شيء فلنضع ان بعض  
 ج ب - وكل - ب ا - فبعض - ج ا - فتعكس النتيجة الى السالب المناقض  
 انه ليس شيء من - ج ا - فكل - ب ا - ينتج نقيض الصغرى او نضيف  
 اليها الصغرى فينتج ليس كل - ب ا - فان اخذنا بالمضادة وهو ان (٣) ليس  
 بعض - ج ا - وكان كل - ب ا - انتج ليس بعض - ج ب - وهذا لا يبطل  
 ان بعض - ج ب - او الصغرى قلنا ليس بعض - ج ا - وبعض - ج ب -  
 كانتا جزئيتين ولم ينتج التاليف من جزئيتين ولنضع ايضاً بعض - ج ب -  
 ولا شيء من - ب ا - فلا كل - ج ا - .

ونأخذ نقيضه فنقول كل - ج ا - وبعض - ج ب - فبعض - ب ا - وهو  
 نقيض الكبرى او نضيف اليها الكبرى فيكون كل - ج ا - ولا شيء من - ب  
 ا - ينتج نقيض الصغرى .

واما اذا اخذنا المضد فلا ينتج لانا قلنا بعض - ج ا - ولا شيء من - ب ا -  
 انتج ليس بعض - ج ب - وهذا لا يبطل قولنا بعض - ج ب - واذا اضفناها

(١) لا - وان كان (٢) لا - ب ا - (٣) لا - انه .

الى الصغرى لم تنتج .

قال واما في الشكل الثاني فانه لا يمكن ان يؤخذ مقابل النتيجة مع الصغرى ليبطال الكبرى بان ينتج ضدها بل بان ينتج نقيضها لان القياس حينئذ ينعقد من الشكل الثالث وذلك لا ينتج الكلى واما مع الكبرى فان عكست النتيجة بالمضادة انتجت ضد الصغرى او بالتناقض انتجت نقيض الصغرى لان القياس يكون من الشكل الاول (١) ولا يمنع ذلك هناك فلتكن الكبرى موجبة مثل ان لاشيء من - ج - ا - وكل - ب - ا - فان اخذنا كل - ج - ب - او بعض - ج - ب - وقلنا لاشيء من - ج - ا - انتج في الحالين انه لا كل - ب - ا - فان اخذنا كل - ج - ب - وكل ب - ا - انتج كل - ج - ا - فان اخذنا - بعض - ج - ب - وكل - ب - ا - انتج بعض - ج - ب - وكل - ب - ا - انتج بعض - ج - ا - ثم فلتكن الكبرى سالبة مثل ان كل - ج - ا - ولا شيء من - ب - ا - ولناخذ ا - ما كل - ج - ب - او بعض - ج - ب - ونقول وكل - ج - ا - انتج في الحالين بعض - ب - ا - وهو نقيض الكبرى لاضدها وان اخذنا مع عكس النتيجة الكبرى فقلنا كل - ج - ب - ولا شيء من - ب - ا - انتج لاشيء من - ج - ا - او (٢) قلنا بعض - ج - ب - ولا شيء من - ب - ا - انتج بعض - ج - ليس - ا - فهذا هو تفصيل ذلك وان كانت الصغرى جزئية فلا يبطال شيئا من المقدمتين اخذ ضد النتيجة وليعتبر بمثل ما اعتبر في الشكل الاول .

واما بالتناقض فيبطل كليهما (٣) بالتناقض فليوضع بعض - ج - ا - ولا شيء من ب - ا - فليس بعض - ج - ب - فان قلنا بعض - ج - ب - لم ينتج مع الصغرى ومع الكبرى ينتج ليس بعض - ج - ا - ولا يطل ذلك قولنا بعض - ج - ا - (فان قلنا كل - ج - ب - وقلنا بعض - ج - ا -) انتج بعض - ب - ا - وهو نقيض الكبرى او قلنا كل - ج - ب - ولا شيء من - ب - ا - انتج لاشيء من - ج - ا - وهو نقيض الصغرى (٥) ولنضع لا كل - ج - ا - وكل - ب - ا - فان اخذ ضد النتيجة وهو بعض - ج - ب - لم ينتج مع الصغرى وانتج مع الكبرى بعض - ج -

(١) لا - الشكل الثالث وذلك لا ينتج الاول (٢) لا - وقلنا (٣) لا - كليتها

(٤) ليس في لا (٥) زيادة في لا - وانتج مع الكبرى .

١ - ولا يبطل بهذا قولنا لا كل - ج ١ - واما ان اخذنا التقيض فقلنا كل - ج ب ولا كل - ب ١ - ا بطل الصغرى بالتقيض او قلنا كل - ج ب - ولا كل - ج ١ ا بطل الكبرى بالتقيض واما في الشكل الثالث ان اخذ ضد النتيجة لم يبطل ابته مقدمة لانه مع الصغرى يكون على صورة الشكل الاول ومع الكبرى على صورة الشكل الثاني وكبراه فيهما جزئية واما ان اخذ تقيض النتيجة كان عكسه كليا اما موجبا ان كانت الكبرى سالبة او سالبا ان كانت موجبة فينتج لانه حيث يكون مع الصغرى يكون من موجبتين على صورة الشكل الاول وكبراه كلية وحيث يكون مع الكبرى على نظم الشكل الثاني يكون مع كليتين موجبة وسالبة فينتج لا محالة فان كانت المقدمتان كليتين انتج ضد كل واحدة منهما لان نتيجة الكليتين من الشكل الاول والثاني كلية وان كانت احدهما جزئية وكانت صغرى انتج تقيض كل واحدة منهما لان الجزئية اذا اخذت مع تقيض النتيجة انتجت جزئيا يناقض الكلي منهما وان لم تؤخذ هي بل الكلية انتجت كلية تناقض الجزئية وفي الحالين يكون مقابل ما لم يؤخذ مع عكس النتيجة على هذا النحو وذلك تضاد فقد اجتمع من هذا كله ان انعكسات قياسات الشكل الاول تكون الى الثاني والثالث لكن ان اريد ابطال الكبرى كان من الثالث او الصغرى كان من الثاني والثاني يبطل صغراه بالاول وكبراه بالثالث والثالث يبطل صغراه بالثاني وكبراه بالاول .

## الفصل الخامس عشر

### في قياس الخلف

قياس الخلف يكون من وجه مشابها لعكس القياس لانك تأخذ تقيض نتيجة ما وتضيف اليه مقدمة وتبطل مسلما ما لكنه يخالفه بان عكس القياس انما يكون دائما اذا كان قبله قياس مقررا (١) للصغرى والكبرى ونتيجة حدثت عنه بالفعل ثم عقد قياس آخر لا يبطال شيء معلوم .



واما الخلف فقياس مبتدأ لا يدري بعد ما ينتجه حتى ينتج محالا ولا يلزم ان يتقدمه قياس وان اتفق لكن حال الحدود والترتيب فيهما واحد فليكن صح لنا ان كل - ب ا - بتوسط - ج ا - ليس ان اخذنا مقابل النتيجة واضفناه الى الصغرى بطلت (١) الكبرى اوالى الكبرى بطلت (١) الصغرى كان هذا عكس القياس فلوانا ابتدأنا فقلنا ان كان قولنا كل - ب ا - كاذبا فنقيضه وهو قولنا لا كل ب ا - صادق وكان مسلما ان كل - ب ج - فينتج ان ليس كل - ج ا - وكان حقا ان كل - ج ا - هذا خلف اذ لا يمكن ان يكون كل - ج ا - وليس كل ج ا - فاذا قولنا ليس كل - ج ا - كذب ولزم عن قياس احدى مقدمتيه كاذبة ولكن ليست المسلمة وهي ان كل - ب ج - فهي اذا المشكوك فيها وهي ليس كل - ب ا - فاذا كل - ب ا - .

والمطلوبات الاربع كلها الا الكلى الموجب يمكن ان تبين من كل شكل بالخلف واما الكلى الموجب فيتبين من الشككين الآخرين فقط لانك اذا اردت ان تبين صدق قولنا كل - ب ا - يكذب (٢) نقيضه وهو قولنا ليس كل - ب ا - قلت ان كان قولنا كل - ب ا - كاذبا فنقيضه وهو قولنا ليس كل - ب ا - صادق ويحتاج ان ينتج من هذه المناقضة ومن مقدمة اخرى مسلمة نتيجة بينة الاستحالة وتلك المقدمة لا تشارك هذه في الشكل الاول لان هذه المناقضة لا يجوز ان تكون صغرى (الاول - ٣) لانها سالبة ولا كبرى لانها جزئية - واما ان اخذت الضد بدل النقيض امكن بان تجعله كبرى ولكن اذا انتج محالا لزم انه كذب ولم يلزم ان ضده صادق لان الضدين قد يكذبان معاني المواد الممكنة كما قيل فلم تنفع في انتاج المطاوب .

واما السالبة الكلية فتبين في الشكل الاول بان يؤخذ نقيضها وهو الموجبة الجزئية وتضاف اليها كبرى فتنتج محالا ولا يمكن ان تجعل المضافة صغرى فتكون الكبرى جزئية فالسالبة الكلية تبين في الشكل الاول بادخال مقدمة هي كبرى لا غير .

واما الموجبة الجزئية فانا اذا اخذنا نقيضها وهي السالبة الكلية لم يمكن ان نضيف اليها في الشكل الاول مقدمة الاصغرى لنتتج المحال واما السالبة الجزئية فاذا اخذنا نقيضها في الشكل الاول صلح صغرى وكبرى معالانه كلى وموجب وفي الشكل الثاني اما الكلية الموجبة فانه اذا اخذ نقيضها وهو سالبة جزئية لم يمكن الا ان تضاف اليها كبرى كلية موجبة - واما الكلية السالبة فانه اذا اخذ نقيضها لم يمكن ان يضاف اليها الا كبرى سالبة كلية واذا اخذ الضد ثبت بالقياس بطلانه ولكن لم يثبت صحة ضده واما الجزئية الموجبة فنقيضها يمكن ان يضاف اليه في هذا الشكل كبرى وصغرى - واما الجزئية السالبة فنقيضها يمكن ان يضاف اليه كبرى وصغرى لان نقيض الجزئتين معا يكون كلية والكلية تصلح في الشكل الثاني صغرى وكبرى معا كيف كانت سالبة وموجبة واذا اخذ الضد في هاتين فابطل لم يجب ان يثبت صحة الضد ولكن لم تصلح الا صغرى وفي الشكل الثالث اما الكلية الموجبة فانه اذا ثبت بالخلف واخذ نقيضها لم تصلح الا كبرى واما الكلية السالبة فنقيضها يصلح كبرى وصغرى لانها موجبة وجزئية فتكون صالحة في الطرفين ايها كان واما الجزئية الموجبة فنقيضها اذا اخذ لم يصلح الا كبرى واما الجزئية السالبة فنقيضها يصلح فيه كبرى وصغرى فاذا الموجبة لاتبين الا باضراب التي كبرها سالبة هي نقيض النتيجة واما السالبة فتبين بوجهين من الشكل الثالث والحال في الضد هاهنا انه اذا بطل لم تثبت صحة ضده كما في غيره والفرق بين المستقيم والخلف ان المستقيم يقصد فيه القياس في اول الامر نحو الشيء الذي يريد ان يبينه فيقيس عليه من مقدمات مسلمة اما على الاطلاق واما عنده وبينه وبين خصمه واما الخلف فانه يقصد فيه في اول الامر ان ينتج شيئا غير المطلوب ذلك (١) الشيء بين الكذب اما على الاطلاق او عنده وبينه وبين خصمه فاذا تبين كذبه عاد وانتج كذب ما هو سببه فانتج صدق نقيض ذلك وايضا فان المستقيم انما تؤخذ فيه المقدمات الموافقة للمطلوب بالذات وفي الخلف واحدى

(١) كذا في الاصلين والظاهر - وذلك - ح .

المقدمتين من تلك الجملة والاخرى تقيض المطاوب وايضا فان النتيجة في التماس  
المستقيم غير بينة في اول الامر حتى يتم فيازم واما في الخلف فان النتيجة توضع  
اولا ويوضع تقيضها واذا كان الخلف مؤثما من تقيض المطاوب ومن صادقة ينتج  
محالا فانك ان عكست انقياس فاخذت تقيض المحال وقرنته بالصادقة انتج لك  
تقيض الثانية المشكوك فيها وهو المطاوب واذا كان القياس الاقتراني الذي  
في قياس الخلف في الشكل الاول فان قياسه المستقيم يكون من الثاني والثالث  
ان كان المطلوب سالبا ومن الثالث ان كان موجبا مثاله ان كنا اردنا ان نبين  
انه لا شيء من - ب ا - فاخذنا تقيض هذا وهو ان بعض - ب ا - فلا بد من  
ان تكون هذه صغرى في الشكل الاول والتي تضاف اليها اما قولنا وكل -  
اج - اولا شيء من - ا ج - حتى ينتج المحال فان انتج موجبة فكان بعض  
ب ج - واخذنا تقيضه ليرد الى الاستقامة كان تقيضه لا شيء من - ب ج -  
وكل - ا ج - كان من الشكل الثاني وان كان انتج سالبة فكان ليس  
كل - ب ج - وكان تقيضه كل - ب ج - واضفنا اليه لا شيء من - ا ج - كان  
ايضا من الشكل الثاني .

واما ان كان المطلوب سالبة جزئية واخذنا تقيضه وهي الكلية الموجبة فان  
اضفنا اليها كبرى موجبة او كبرى سالبة كان بعينه كما قلنا وان اضفنا اليها صغرى  
موجبة جزئية او كلية فان النتيجة تكون موجبة وتقيضها اما سالبة كلية واما سالبة  
جزئية وجميع ذلك يتبين بافترض تقيض النتيجة بالصغرى على تأليف الشكل  
الثالث الا ان يكون التقيض والصغرى جزئيتين ولكن انما قيل هذا لان بالمستقيم  
بيان السلب في الشكل الثاني دائم وليس ( في الثالث - ١ ) بدائم ( لان تقيضه  
سالب جزئى ولا تصح في الشكل الاول صغرى ولا كبرى - ٢ ) واما الموجب  
الكلى مثل قولنا كل - ا ب - ( ٣ ) فانه لا يمكن ان يتبين بالخلف في الشكل  
الاول واما الجزئى فيتبين في الشكل الاول وذلك باخذ تقيضه ولا يمكن ان يكون  
تقيضه الا كبرى الاول لانه سالب كلى فلا يمكن ان يبين بعكس القياس الاس



الصغرى وتقيض النتيجة وذلك في الثالث فالواجب في هذا الباب لا يمكن رده الى الشكل الثاني بالاستقامة واما الشكل الثاني فاذا عكس قياسه رجع الى الشكل الاول في كل موضع اما الكلى الموجب فلانه يكون قد أخذ في الخلف تقيضه فصار صغرى فيحتاج الى ابطال الصغرى وقد بان ان ذلك في الشكل الاول وكذلك الكلى السالب لان تقيضه ايضا لا يكون كبرى واما الجزئ الموجب فان تقيضه يصلح كبرى وصغرى فيصلح في الاول والثاني والثالث وكذلك الجزئ السالب فان جميع قياساته يمكن ان تعكس الى الاول والخلفان المنتجان للجزئ يمكن ان يعكسا ايضا الى الثالث واما الشكل الثالث فان موجباته تتبين كلها في الاول وسالباته تتبين في الاول والثاني اما الموجبتان فان تقيضهما يكون في قياس الخلف كبرى لاحالة فيبطلان بالشكل الاول واما السالبتين (١) فان تقيضهما يكون صغرى وكبرى معا فيمكن ان يبطل في الثاني ايضا مع الاول فقد بان وظهر ان القياس الخلفي مشارك للمستقيم يرجع احدهما الى الآخر ولا يخرج عن تلك القياسات

## الفصل السادس عشر

في القياسات من مقدمات متقابلة

والمصادرة على المطلوب الاول وفي وضع

ما ليس بسبب للنتيجة الكاذبة على انه سبب

قد يؤلف القياس من مقدمتين متقابلتين اما (٢) متضادتين او متناقضتين بحيلة في اللفظ تخفى ذلك مثل تبديل الاسماء المترادفة بعضها ببعض كالخمر بالعقار او باخذ جزئ في موضع كليه كالانسان في موضع الحيوان فيحكم على احدهما بحكم وعلى الآخر بضده او تقيضه واما واحد في الحقيقة او كواحد فتقابل المقدمتان حيث يحكم في احدي المقدمتين على جد بما يرغع الحكم عنه في الاخرى وهو الذي يكون على الحقيقة من قضيتين متقابلتين وقد يكون كذلك بحسب الظن حيث يكون للحكم فيهما بشيئين حكمهما واحد في الحقيقة وهما ليس بواحد في المعنى او يكون للحكم بشيئين مختلفين وحكمهما واحد في الظن لا في الحقيقة فيقال لجميع ذلك قياس

من متقابلتين لكن الحقيقي منه هو الاول ويستعمل في الجدل كثيرا لتبكيث المناظر حيث يتسلم منه قولاً ثم ينتج نقيضه من اصول اخرى يلتزم بها انتاجاً وتسليةً ثم ينتج من ذلك التسلم (والمنتج - ١) ان الشيء ليس هو هو والمتقابلات في اللفظ اربع كل ولا كل كل ولا واحد بعض ولا واحد بعض ولا بعض وهي في الحقيقة ثلاثة لان بعض ولا بعض لا تقابل فيهما والقياس من متقابلتين لا يمكن في الشكل الاول لا الموجب منه ولا السالب لان الموجب انما ينتج من موجبتين واحدى المتقابلتين في هذا سالبة لاحالة والسالب انما ينتج من ايجاب وسلب يقال على شيئين هـ ا حدان في قضية هي النتيجة والايجاب والسلب هاهنا لشيء واحد وعنه والواسطة التي في الشكل الاول (٢) لا تحمل على كلا الحدين بالايجاب والسلب واما في الشكل الثاني فانه يمكن حيث يوخذ الموضوع كشيئين والمحمول واحداً وفي الثالث ان يوخذ المحمول كشيئين والموضوع واحداً وفي الشكل الثاني ان اخذنا متضادتين جاز وضع ايهما اتفق صغيرى وكبرى وان اخذنا متناقضتين جعلت الكبرى الكلية موجبة كانت او سالبة اذا كان الطرفان شيئاً واحداً بالفعل او بالقوة او يكون احدهما نوعاً وجزئياً تحت الآخر كما قيل في الانسان والحيوان وما عدا ذلك لا يكون على الحقيقة بل في الظن مثل القياس على متلازمين بسلب او ايجاب وليس هـ ا واحداً في الحقيقة بل اثنان ولا تكون المقدمتان في الحقيقة متضادتين ولا متقابلتين كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الناطق بحيوان او ولا شيء من الضعفاك بحيوان والاشبه ان يكون القياس على طرفين احدهما جنس والاخر نوع من المظنون انه من المتقابلين وليس هو في الحقيقة بل اذا رد اليه كان قياساً في قياس احدهما مضمر والاخر مصرح به والمضمر بالحقيقة هو على متقابلين لان الحكم على الكلى كالحكم على الجزئ الذي تحته ولا يحتاج الى بيان واما في الشكل الثالث فانما يمكن حيث تكون من ضروبه بالنتيجة للسالب .

واما الضروب المنتجة للموجب فلا لان الموجبتين لا تتقابلان وعلى كل حال

قالسالبة تكون الكبرى مثاله كل طب علم ولا شيء من الطب بعلم فليس كل علم بعلم وكذلك ان اخذا على التناقض ولا يمكن في الشكل الثالث في القياس من المتقابلين ان يكون الطرف الاكبر اخص من الاصغر مع تقابل المقدمتين وينتج غير الحق كقولنا كل هندسة علم ولا شيء من الهندسة بطب فليس كل علم بطب فنضع كل ولا كل وكل ولا واحد وبعض ولا شيء وهي ثلاثة فنجعلها اسوار مقدمات متقابلة مشتركة المحمول ولوضوعاتها (١) اسمان متراد فان اخذا حدين او مشتركة الموضوع ولحمولها اسمان مراد فان وضعنا كاطرفين او احدهما تحت الآخر والموضوع محفوظ الاسم فتكون ستة تأليفات من الشكل الثالث لا غير وتبين انها تكون قياسا وانها لا تكون وانها تنتج ان الشيء ليس هو لكن الاكبر يجب ان يكون اخص من الاصغر فليس اذا صح انتاج الصادق عن الكاذب يصح انتاج نتيجة صادقة عن مقدمتين متقابلتين لان هذا ينتج ان الشيء ليس هو هو ويعرض في النظر حيث يكون عند الانسان قياسات فاسدة واجتمعت عنده وتكون عنده قضايا صحيحة موضوعة مسلمة ويلزم عن تلك القياسات والتأثير الفاسدة لفسادها شيء فاسد ويصح ان يساق الى انتاج ضد الحق الموضوع المسلم الذي عنده وتكون في تلك الفاسدات اشياء هي مقابلة لجنس هذا الموضوع المسلم والجزئي تحته فتكون بالقوة مقابلة له فينتج منه بقياس ما يقابل هذا الموضوع كما يكون الموضوع ان بعض الاعداد فرد وفي القياسات الفاسدة ونتائجها مقدمة كاذبة مثل ان كل عدد منقسم بمتساويين امكن ان تكتسب من ذلك مقدمة مناقضة او مضادة لهذا الموضوع وهي انه لا شيء من الاعداد بفرد فينتج من ذلك ان بعض العدد ليس بعددا وبعض الفرد ليس بفرد وكذلك ان قيل ان كل علم ظن ويسلم من اصول اخرى ان الطب ليس بظن وربما كان الموضوع حقا والقياسات الفاسدة مكتسبة لمقابله وربما كان الموضوع باطلا والقياسات منتجة لمقابله وربما اجتمع عند الانسان الواحد من القياسات الفاسدة والصحيحة جملة فيكتسب من الصحيحة صحيحة ومن الفاسدة



فاسدا يقابل الصحيح فيسوته ذلك الى عمل قياس على متقابلين ولا يقع ذلك ابتداء من ذهن متصور ولا يقبله بغير حيلة لفظية كما قيل مثل ان يتسلم جزئية من قضية لكلية كقولنا ان كل علم ظن ولا شيء من الطب ظن او يوهم ان المركب ليس احد الجزئين ويسلب احد الجزئين عن المركب ويجعل المركب حدا اوسط فنقول ان الحيوان الابيض ليس بابيض اى ليس ابيض مجردا وحده ولكن لا يشترط هذا الشرط ثم نقول ان بعض الناس حى ابيض فينتج ان الانسان ليس بابيض ونعني ذلك الانسان بعينه ثم نقول ذلك الانسان ليس بابيض وهو بعينه ابيض فيا تلف قياس من الشكل اثنى هكذا ذلك الانسان ليس بابيض وزيد ابيض فذلك الانسان ليس بزید وهو بعينه زيد وكقولك كل انسان حيوان ناطق وليس شيء مما هو حيوان ناطق فليس احد من الناس بنا طق ويكون من الموضوعات المتسلمة ان كل انسان ناطق ولا بشر بنا طق فلا احد من الناس يبشر فجاء منه قياس من متقابلتين ومثل هذا يقال لتوفية العلم اقسامه لانه يذهب على احد ولان من يذهب عليه يهتدى بهذا وامثاله وليس مما لا يجرى في مفاوضات الناس بل قد يجرى وما يقاربه بلها وعنادا .

والمصادرة على المطلوب الاول اكثر اشكالا من القياس على متقابلين وهو داخل في جنس ما لم يبرهن بما قيل من الاحتجاج عليه فان الذى (لا-١) يبرهن بما قيل يكون بسبب ان الذى قيل غير منتج بصورة شكله غير المنتجة او كذب مقدماته ويكون بسبب ان المقدمات اخفى من المطلوب او مساوية له في الخفاء اولان المقدمات انما تبين بعد بيان المطلوب وليس من هذا ما هو مصادرة على المطلوب الاول فان المصادرة على المطلوب الاول تكون في قياس منتج ويكون الاخفى والمساوى في الجهالة غير المطلوب وفي المصادرة على المطلوب يكون الخفى المجهول هو بعينه المطاوب وتجعل مقدمة في القياس الذى يبينه بعينه بتيد يل اسم احد حديه وهو الذى يراد ان يجعل حدا اوسط والبين بنفسه من حقه ان لا يبين فانه لا يتبين لا بنفسه فانه يكون تكرارا في الكلام ولا فرق بين الثانى منه والاول ولا بان

يقاس عليه بشئ هو مثله في البيان او اخفى منه فان الشئ لا يتبين بمساويه في البيان ولا بالاخفى بل بالايين ولا ابين من البين بنفسه وانما يصادر على المطلوب الاول فيما ليس بينا بنفسه ولا من شأنه ان يجهل ويشكك فيه ومن حقه ان يبين بما هو اعرف منه فاذا استعمل نفسه في بيان نفسه كان الذي يسمى مصادرة على المطلوب الاول وقد يعرض في قياس واحد وهو بما لا يخفى الا على غي لا يتصور ويعرض في قياسات كثيرة حيث يبين بها النتيجة بمقدمة غير بينة بنفسها وتلك بمقدمة اخرى وتلك الاخرى تتبين اذ ابينت النتيجة فيكون ذلك مصادرة على المطلوب الاول بوسائط مثل ان يقال في العلم الهندسي انه اذا وقع خط مستقيم على خطين مستقيمين فيصير الزاويتين المتبادلتين متساويتين فان الخطين متوازيان لا يلتقيان في احدى الجهتين .

ويتبين هذا بان يقال ان تساوى المتبادلتين تلزم منه مساواة الداخلتين اللتين في جهة واحدة لقائمتين ويلزم من ذلك توازي الخطين فانهما ان لم يتوازيا التقيا في احدى الجهتين فيحدث منهما مع الواقع مثلث زواياه اعظم من قائمتين لكون الزاويتين منه اللتين عند قاعدته مثل قائمتين (والحادثه من التقاء الخطين زايدة عليهما فالمثلث اعظم من قائمتين ١ - ) وهذا خلف لان زوايا المثلث المثلث مثل قائمتين وكون الزوايا المثلث من المثلث مثل قائمتين انما يبين اذا صح ان المتبادلتين اذا تساوتا فالخطان متوازيان فيكون قد استعمل المبرهن هذه القضية الشرطية القائلة اذا تساوت المتبادلتان توازي الخطان في بيان نفسها حيث بينها بشئ تبين بها فقد صادر على المطلوب الاول حيث عا ديانه في برهانه عليه اليه ولكن بوسائط فهكذا تكون المصادرة على المطلوب الاول .

وبالجملة يكون قد اخذ في بيانه احد حدى المطلوب مرتين اما باسمين مترادفين يرجع اخدهما على الآخر واما باخذ اى شيئين كانا متعاكسين كالانسان والضحاك فيظن ان شأنهما وحكمهما واحد ولا يكون بل يكون معناهما مختلفين او يكون احدهما كلياً والآخر جزئياً تحتته فيظن ان الحكم فيهما واحد كمن يريد ان

يبين ابن الطيب ظن فيأخذ ان العلم ظن وكان يظن ان الامر فيها واحد فيظن ذلك مصادرة على المطلوب الاول وهذا الظن يكون على اقسام نستوفى ذكرها فيما بعد عند الكلام في المواضع الجدلية .

واما في الحقيقة فهو ان يوضع لما يراد ان يجعل من الحدين حدا اوسط اسما آخر مراد فاكما يكون في القياس من متقابلين (١) فانه يشارك المصادرة على المطلوب الاول في ان الحد الاوسط فيها موجود في النتيجة والقياسات الصحيحة ليست كذلك وقد تكون فيها مقدمة صادقة وهي التي يكون محولها وموضوعها واحدا ومقدمة مشكوك فيها وهي المطلوب الذي قد صودر عليه ويكون على صور الاشكال الثلاث فان كان موجبا كليا امكن في الشكل الاول صغرى وكبرى فان كان صغرى كان الاوسط والا كبر اسمين مترادفين وكانت الكبرى هي الصادقة فان كان كبرى كان الاصغر والا وسط كذلك والجزئ منه يكون في الشكل الاول صغرى لا كبرى وان كان سالبا كان فيه كبرى وفي الشكل الثاني لا يصالح ان يكون المطلوب الا سالبا في ضرب صغرى وفي ضرب كبرى اذا كان كلياً فالجزئ منه لا يكون في الثاني الا صغرى وفي الشكل الثالث لا يكون الا كبرى اعني السالب الجزئ ولا يتبين في الشكل الاول بوجه لانه لا يصالح ان يكون كبرى ولا صغرى وما يكون من ذلك على الحقيقة يكون في البراهين وما يكون بحسب الظن يكون في الجدل .

واما وضع ما ليس بسبب للنتيجة الكاذبة على انه سبب لها فهو ان يقال المنتج للكذب ان الكذب الذي انتجت ليس ما قيل كذا وليس من هذه الجهة ويقع في قياس الخلف اذا اخذ تقيض الموضوع ثم قاس قياسا انتج كذا با ثم انتج منه ان تقيض الموضوع كذب لانه انتج الكذب فيقال لم يلزم الكذب عن هذا فيرد به قياس الخلف .

وانما يمكن ان يقال له ذلك اذا لزم (٢) الكذب مع رفع المقدمة المذكورة وهذا لا يكون في القياسات المستقيمة لانها لا يقصد فيها انتاج كذب من وضع

(١) لا - متقابلتين (٢) قط - الزم -



شيء مناقض للمطلوب بل يساق الى المطلوب فان كان المطلوب كذبا قيل ان في القياس مقدمة كاذبة او تأليفه غير منتج فان الكذب لا ينتج عن الصحيح ولا يكون القصد شيئا غير نفس المطلوب الذي الف لاجله القياس وليس فيه شيء يمكن ان يرفع ويبقى قياس ولا تشتغل (١) بتبرية ذلك الشيء الذي لا مدخل له في انتاج الكذب لان الكلام هو في النتيجة وازومها وبطلانها لاني كونها لازمة عن شيء يراد ابطاله لا ثبات نقيضه كما في الخلف اذا كان النقيض الموضوع سواء رفع او وضع لا يغير حكم اللازم من الكذب فلا يكون سببا لانتاج المحال فلا يلزم ان يكون محالا ويكون على وجوه فانه اما ان تكون الحدود التي للمحال وقياسه غير مشتركة مع النقيض الموضوع البتة واما ان تكون مشتركة ولكن المحال لازم عن شيء آخر مثلا وان احدا اراد ان ينبئ (٢) ان القطر غير مشترك للضلع فاستعمل فيه قياسا وبين في ان لا حركة ثم قال وهذا محال فاذا القطر يشارك الضلع وهذا ظاهري الفساد ومثال الذي يؤخذ فيه المحال وقياسه حدود متصل بحد ود النقيض وتشاركها قولنا ليس كل - ب ا - والا فكل - ب ا - ولكن كل - د ج - وكل - د ب - وكل - ب ا - فاذا كل - د ب - هذا خلف فاذا ليس كل - ب ا - فهذا قد وضع فيه ما ليس بسبب سببا لان قولنا كل - د ب - يكون نتيجة عن مقدمتيه وان لم نقل - كل - ب ا - (٣) وايضا من الجانب الآخر حيث نقول كل - ب ا - وكل - ا ج - وكل - ج د - فكل - ا د - وهذا خلف فان هذا ايضا وضع ما ليس بسبب سببا وذلك لان قولنا كل - ب ا - اذا رفع يبقى القياس المنتج للخلاف بل يجب ان يكون حدود المحال وحدود قياسه وحدود المطلوب متصلة واذا رفع النقيض مع ذلك لم يلزم بل يلزم المحال من وضعه لا غير فيكون القياس المركب متصل التركيب لا حشو فيه فان الكذب لا يمكن ان يجتمع من قياسات كثيرة لا تتصل اتصالا تصير به كقياس واحد لاهلها اذا اجتمعت ولم تتصل اما ان يكون الكذب لازما عن واحد منها وان رفعت

---

(١) لا - يستعمل (٢) لا - يبين (٣) قط - ك ب ا -

البواقي واما ان لا يازم عنها شيء بالشركة وان كذبت نتائجها ( ايضا - ١ ) لم ينتفع  
بجميعها في اثبات شيء او ابطاله . مثل قياسات مختلفة على ان المتوازية تلتقي وان  
المثلث زواياه اعظم من قائمتين واما لهما فان جميع اصناف النتائج الكاذبة  
( التي - ٢ ) لا تتصل قياساتها لا يازم منها شيء على الوجه الذي يازم في القياس  
الحلف .

## الفصل السابع عشر

في استعمال المقاييس والتدبير .

في تأليفها او منعها في الجدل

وكيف يقع في الشيء الواحد

علم وظن متقابلان

المسائل الجدلية تكون على وجهين اما مقدمات قياس مع نتيجته كقولنا أليس  
إذا كان كل - ا ب - وكل - ب ج - فكل - ا ج - فهذا مما لا يمكن فيه الا التسليم  
لمن تصوره وانصف الخصم في مناظرته او انكار احدي مقدمتيه او كليهما او افساد  
صورة القياس بالقول (٣) بانها غير منتجة لمن لا ينصف في مناظرته واما لمن يفصل  
السؤال عن مقدمة مقدمة ليجمع منها القياس بآخره فينتج النتيجة .

والتحفظ فيه من المغالطة يكون على وجهين احدهما عند تسليم ما يسئل عنه من  
المقدمات والآخر عند اجتماعها ليؤلف قياسا وفي القسم الاول يحترز من تسليم حد  
مكرر تسليما قياسيا فانه اذا لم يوجد في المقدمات حد مشترك قياسيا بطل تأليف  
القياس فتعذر على المسائل تبكيك السؤال فان التبكيك هو اثبات تقيض الوضع  
الذي يحفظه السائل ومن يحضره على المجيب وفي آخر الامر بعد التسليم ينبغي ان  
تأمل الواسطة التي سلمت وكيف نسبتها الى الطرفين حتى يعرف الشكل والضرب  
فان لم يكن الشكل منتجا لذلك المطلوب كالشكل الثاني فلوجب والثالث للكل  
وان كان غير منتج اصلا منع اثناجه .

وعلى السائل ان يحتمل في تحصيل ما اوصى المجيب بالتحرز منه باخفاء حيلة فيتسلم

ما هو ضروري في الانتاج على غير نظم قياسي حتى يخفى موضع حيلته على المسؤل فان كان القياس مركبا من قياسات تنتج نتائج تصير مقدمات لقياسات تنتج نتائج اخرى ولا يزال حتى يبلغ المطلوب سأل أولا عن ابعدها من المطلوب وتسلمه وترك ما يليه وسأل عما هو اقرب منه إلى المطلوب وخلط في ذلك فاستوفى في (١) المسائل ما يريد من المقدمات المنتجة لما يريد مثل انه اذا اراد ان يبين ان كل - ا ب - وكان ذلك مما ينتج بان كل - ا ج - وكل - ج د - وكل د ه - وكل ه ز - وكل ز ب - فكل - ا ب - فيسئل اما عن مقدمات الاطراف او عن الواسطة ويتدى في السؤل عن مقدمات الاطراف بالكبرى لانه (٢) اذا بدأ بالصغرى فقال أليس ان كل - ا ج - (٣) فطن المجيب بصنيعه فاما ان سأل عن الكبرى فقال أليس كل - ز ب - فيكون قد عكس الكلام عن الترتيب وانخرجه عن النظم القياسي بالفعل فيما يسئل عنه من باقي المقدمات حيث لا يجعل الحد المشترك في كل واحدة منهما بجانب الاخرى فيقول أليس كل ز ب - ثم يعود ويقول اليس كل - ا ج - ثم يقول اليس كل - د ه - او يسئل عن بعض المتوسطات اولاهم عن الطرفين (٤) .

واما اذا كان القياس بسيطا غير مركب فيجعل سؤاله اولاه عن الكبرى فيقول اولاه هل كل - ب ج - ثم عن الصغرى فيقول أليس كل - ا ب - فيحصل بذلك مادة قياس للتبكيث حيث ينتج بما (٥) يسلم تقيض شيء قد تسلمه من المسؤل واما كيف يقع في الشيء الواحد علم وظن متقابلان فقد يشبه على الانسان فيعلم شيئا (٦) من جهة علما محققا ويكون له فيه ظن غالب من جهة اخرى ولا يجتمعان في ذهنه معا حتى يغلب العلم على الظن فيكون في ذهنه قياسان يوجبان له في الشيء الواحد علما وظنا مضادا له وذلك على وجهين احدهما ان لا يكون العلم والظن عند شخص واحد من الناس بل عند شخصين مثل ان يكون كل - د ب - و ج - بلا واسطة ثم يكون كل - ب ا - وكل - ج ا - ايضا فان اعتقد انسان واجد

(١) لا - من (٢) لا - الا (٣) لا - ا ب (٤) لا - ثم يمر عن الطرفين (٥) لا - مما



ان كل - ب ا - وهو الحق واعتقد انسان آخر انه لاشئ من - ج ا - وهو باطل  
واضاف كل واحد منهما الى مقدمته مقدمة صغرى فاضاف احدهما ان كل - د ب  
والآخر ان كل - د ج - اعتقد عقدين متقابلين ولا يكون ذلك عند انسان  
واحد حتى يعتقد الشئ وضده معا والذي يقع لانسان واحد هو ان يكون يعتقد  
مثلا انه لاشئ من - ج ا - ومع ذلك يعتقد في نفسه مقدمات قياس على هذه  
الصفة كل - د ج - وكل - ج ب - وكل - ب ا - فانه حيث يعلم ان كل  
ج ب - وكل - ب ا - يعلم بالقوة ان كل - ج ا - وقد كان يظن ان لاشئ  
من - ج ا - والذي يعلمه ليس يعلمه الا من جهة العلم بالكل الذي يلزم عنه ان  
يعلمه وهو ان كل - ب ا - واما من الجهة المخصوصة به فليس يعلمه مثل ما يعتقد  
انسان ان الاجرام السماوية لا تشارك الاسطوانات في طبيعتها ثم يحسب ان  
الكواكب نارية (١) لنور انيتها فهذا ظنه بالفعل مخصوص بالكواكب وعلمه  
بها كلي بوجه هو فيها بالقوة بالفعل لانه علم على طريق الجملة ان كل جسم سماوي  
لا تشارك النار ولا هو من طبيعتها واما ان الكواكب غير نارية فهو جزئي تحت  
هذا الاسم الكلي فلم يكن علمه بالشي وظنه فيه المقابل له من جهة واحدة بل كان  
علمه من جهة لا تخصه وظنه من جهة تخصه وتبقى الشبهة في انه كيف علم في المثال  
الاول ان كل - ج ب - مع علمه ان كل - ب ا - ويظن مع ذلك انه لاشئ  
من - ج ا - وكيف يعلم ان كل الكواكب من الجوهر السماوي ويعلم ان كل  
ما هو من الجوهر السماوي غير ناري ثم يظن ان الكواكب نارية .

وتحل هذه الشبهة بان يقال انه لا فرق بين ان يعلم الكبرى ولا يتصور في ذهنه  
بالفعل حمل الاوسط على الاصغر حتى لا يعلم النتيجة بالفعل وبين (٢) ان يعلم الكبرى  
والصغرى معا من غير ان يؤلف بينهما تأليفا يلزم عنه النتيجة بالفعل لان وجودها  
بين المقدمات في النفس كيف اتفق لا يوجب العلم بالنتيجة الا ان يخطر بالبال على  
التأليف الذي ينتجها معها ويتمثل ذلك جملة وتفصيلا في الذهن ويلحظه بالفعل

(١) زيادة من لا - فهو جزئي تحت هذا الاسم (٢) لا من .

مثل من (١) يعلم ان هذه بغلة ويعلم ان كل بغلة عاقر فاذا لم يجتمعا في ذهنه ويخطر ا  
بباله امكن ان يظن ان البغلة حبلى اذا رأى بطنها كبيرة لان هاتين المقدمتين ليستا  
سبب النتيجة الا بالقوة وانما تصيرا سببا لها بالفعل اذا خطرا معها معا بالبال على  
الترتيب الذى من شأنه ان يتبع وعلما الفرق لا تزايمه النتيجة الا بالقوة فالخدعة  
الواقعة مع العلم بالمقدمتين ومع العلم بالمقدمة الكبرى وحدها متشابهة لان الجهل  
في احدهما يكون مجزئ هو بالقوة تحت كلى معلوم والثاني يكون الجهل فيه بلازم  
هو بالقوة بعد لازم عن ملزوم معلوم .

وقد اورد على هذا شك تشكك به رجل اسمه (٢) ما نن على سقراط فقال له  
هل المطلوب عندك معلوم او مجهول فان كان معلوما فطلبه محال لا يحتاج اليه  
وان كان مجهولا فانت اذا وجدته لا تعرفه كالعبد الآبق الذى ان طلبه من  
يجهل عينه لم يعرفه اذا ظفر به فليل ان سقراط لم يجبه كما ينبغي اذ لم يفسح (٣)  
مقدمات قياسية بل عرفه بشكل هندسى ان المجهول كيف يحصل بالمعلوم .

وقال افلاطون في جواب هذه المسئلة ان التعلم تذكر ورد عليه قوله بان قيل  
ان العالم بان كل مثلث زواياه الثلث مساوية لقائمتين ( عالم بالقوة بالمثلثات  
الجزئية وان كان جاهلا بها بالفعل فاذا عرف منها مثلثا يشاهده ويعلم انه مثلث  
ينخطر بباله ما كان علمه اولا ان زواياه الثلاث مساوية لقائمتين (٤) ولا يصح  
ان يقال انه قد تذكر شيئا كان يعلمه من قبل فان المثلث الجزئى الذى حدث  
الآن كيف يكون قد علم من قبل ان زواياه الثلاث مساوية لقائمتين لكن علمه  
الاول كان علما كليا يدخل فيه هذا المثلث من جهة كونه في جملة الكلى لا من  
جهة تخصصه وعلمه الثانى كان بدخول هذا الجزئى الذى عرفه الآن تحت ذلك  
العلم الاول فعلم من ذلك شيئا ثالثا لم يكن علمه قط بالفعل بل بالقوة وهو النتيجة  
فعلمه السابق بالمطلوب لم يكن من الوجه الذى يجمله وجهه به لم يكن من الوجه  
الذى يعلمه فلسنا بجعل المطاوب كل الجهل حتى لانعرفه اذا وجدناه ولا نعلمه كل

(١) لا - ما (٢) لا - ما من (٣) قط - يفتح (٤) ليست في لا - .

العلم حتى نستغنى عن طلبه بل نعلمه اولاً بوجه لا يخصه ونجهله (١) بوجه يخصه ونعلمه ثانياً علمها يخصه فليس من علم ان كذا كذا يعلم ان ذلك الكذا، وجود او غير وجود فان من المعارف كما سبق القول فيه ما هي عامة ومنها ما هي خاصة ومنها معرفة بالقوة ومنها معرفة بالفعل وقد سبق القول في هذا وفيما مثل به على الشك وحله يأتي في السماع الطبيعي ومن هذا القبيل يعلم الانسان الشيء بوجه ويظنه بوجه مقابل له كما سبق فكل قول يوقع تصديقاً ما يرجع الى قياسات هذه الاشكال وان لم يكن منها فان المقاييس الجدلية والبرهانية ترجع الى الاشكال الثلاثة والمقاييس الخطابية والفقهية والمشورية التي تتعلق بالفعل العملي ترجع اليها فان الخطب تكون اما من الضمائر واما من الامثلة المظنونة في الصدق والكذب او من المظنونة الانتاج بالتأليف سواء كانت صادقة او كاذبة اذا كانت تازم خصماً منازعاً بقول ما اوتقنح جماعة من السامعين المخاطبين والمكاتبين واكثرها في الامور الجزئية فان الفقهيات منها ضمائر ومثالات مأخوذة من الاقوال المنقولة عن الاصل الذي اليه الاسناد في تلك الشريعة يتبين فيها حكم بحسب الاصول التي تخص (شريعته - ٢) فتكون كلية بالذات والجزئية بالعرض والمشوريات العقلية هي ضمائر ومثالات من امور صادقة يراد بها علم مطلوب فيما يجب ان يفعل او يترك .

## الفصل الثامن عشر

في الاستقراء والتبيل

والمقاومة والرأي والعلامة

الاستقراء هو ان يتبين وجود شيء كلي لشيء او سلبه عنه لوجوده اولاً وجوده في جزئيات ذلك الكلي فيكون الشيء الذي يتبين به هو موضوعات الشيء المبين له فيكون الكلي المحمول بالايجاب والسلب كالطرف الاكبر وتلك الموضوعات كالطرف الاصغر والكلي المحكوم عليه كالطرف الاوسط ليتبين باحد الطرفين وجود الطرف الآخر لا واسطة ويكون ما من حقه ان يكون حداً اصغر واسطة وما من حقه ان يكون حداً اوسط قد صار حداً اصغر حتى

(١) لا - ولا نجهله (٢) ليست في لا .



يكون الحد الاصغر مثلاً وهو - ج - انساناً و فرساً وبغلاً والحد الاوسط وهو - ب - طويل العمر والحد الاكبر وهو - ا - قليل المراهة فاذا اردنا ان تثبت بطريق الاستقراء ان كل حيوان طويل العمر قليل المراهة قلبنا الاوسط اصغر والاصغر اوسط وتركنا الاكبر بحاله فقلنا كل حيوان طويل العمر فهو كالفرس والانسان والبغل وكل فرس وانسان وبغل فهو قليل المراهة فينتج ان كل حيوان طويل العمر فهو قليل المراهة .

وصورة الكلام فيه راجعة الى صورة القياس الاقتراني مع تكثر الواسطة بتكثر موضوعات الحد الاكبر وان كان الاكبر كلياً للاوسط والاوسط موجباً على الاصغر نقل الاوسط الحكم فيه من القضية الكبرى الى الصغرى بجمع بين الاكبر والاصغر على صورة النتيجة من القياس فان انعكس - ج - على - ب - حتى يكون كل - ب - فهو - ا - بذلك (١) المعدودة لا غير ولا يخلو منها ويكون كل واحد من - ج ب - مساوياً للآخر فكانت البات هي الجيمات والجيمات هي البات فكانت الالف على كل - ب - لا محالة لان كل اثنين يقالان على موضوع (٢) يعكس الموضوع - على احدهما يقال الثاني على كل الذي انعكس عليه الاول والاستقراء التام الحقيقي هو هذا الذي يرجع فيه - ج - على - ب - وتكون الجزئيات (معدودة - ٣) بالتام حتى لا يخل منها شيء ويضطر الى الاستقراء في انتاج المقدمات التي ليس بين محولها وموضوعها واسطة فتبين بموضوعات الموضوع فتصير كالمحسوسات التي تعرف من الوجود بالحس كذلك هذه تعرف من الوجود اما بالاستقراء واعتبار الكلي في جزئياته ولو كانت هناك واسطة لكان وجه البيان هو القياس بتلك الواسطة لا الاستقراء فالاستقراء يخالف القياس بان الشيء الذي يجب ان يكون حداً اصغر في القياس واسطة في الاستقراء فيتبين ما يجب ان يكون حداً اكبر بواسطة لو كان القول قياساً فالاستقراء اقرب الى الازهان واقدام عندها والقياس اقدم بالطبع والتمثيل الذي يستعمل في

(١) في لا - فهو احد تلك المعدودة (٢) لا - شيء موضوع (٣) ليس في لا .

تواضع القياس (١) تكون من اربعة حدود اكبر كلى واوسط كلى ومحول على الا صغر لانه محمول على شبيهه فيكون الا صغر وشبيهه حدين والا كبر يتمل على الاوسط لجملة على شبيهه الا صغر كما يكون الا كبر - ا - ومعناه مذهبوم والاوسط ب - ومعناه الآثم والا صغر - ج - ومعناه الراجع في قيئه والشبيهه بالا صغر تحت الاوسط هو الراجع في هبته فنقول الراجع في هبته كالراجع في قيئه آثم والآثم مذهبوم فالراجع في هبته مذهبوم والمشكل في ذلك شيخان احدهما كبرى وهى هل ب ا - اى هل الآثم مذهبوم والثاني النتيجة وهو هل الراجع في هبته مذهبوم وشيخان اعرف من هذين احدهما هل الراجع في قيئه آثم وهو وجود الاوسط في الا صغر والثاني هل الراجع في هبته مذهبوم وهو وجود الا كبر في شبيهه الاوسط فنقول ان الراجع في هبته آثم والآثم مذهبوم فالراجع في هبته مذهبوم ونصحح الكبرى بالشبيهه فنقول الراجع في هبته كالراجع في قيئه آثم وكل آثم مذهبوم فالراجع في هبته مذهبوم فرجع بالتمثيل بذلك الى صورة القياسات فيجتمع مما قيل باسره الى ها هنا ان الافكار والاعتقادات التى توقع تصديقا وايمانا فى كل علم نظرى وعملى من البراهين والمجادلات والفقه والخطب والمشورة كلها ترجع الى صور الاشكال الثلاثة التى قيلت لان التصديق يكون فيها بالحدود الوسطى على ما قيل وصورة الكلام المقول والمتصور من الممانى فى الازهان عن (٢) الوجه الذى يوجب التصديق والايمان يرجع الى صور الاشكال الثلاثة .

ويذكرون فى هذا الموضع من هذا العلم المقاومة والرأى والعلامة والفراسة والقياسات الفقهية والتعليلية اما المقاومة فهى مقدمه تؤخذ كبرى لانتاج قضية مقابلة لمقدمة من مقدمات القياس حتى يبطل بذلك القياس المعقود كقول القائل فى مقابلة مقدمة اخذها فى قياس ان العلم بالمتقابلات واحد (انه لا شىء من المتقابلات العلم بها واحد - ٣) ويبين كيف يتصرف فى ذلك فى الاشكال الثلاثة .

(١) من هنا الى قوله - ان يعرفوا المقاييس - قريب تمام الفصل سقطت ههنا من لا - وادرجت فى المقالة الرابعة بعد قوله - حتى ينتهى الى تصديق - فاسقطنا دامن

هناك لانها شديدة المناسبة بهذا الفصل - ح (٢) لا - غير (٣) ايس فى لا

واما الرأى فهو مقدمة كلية يميل اليها السامعون ولا تردّها الا ذهان يبدىيها  
تؤخذ في قياسات خطبية وجدلية فيروج بها ما يراد ترويجه على السامعين كقولهم  
الحسود مبغوض والمحب محبوب ويبين ذلك في الاشكال الثلاثة .  
والعلامة هي قضية اما ضرورية واما محودة مظنونة يكون الحد الاوسط في  
القياس الكلى (١) منها علامة لوجود شيء وكونه اما ان يصلح ان يكون حدا  
اوسط محولا على الاصغردون الاكبر مثل ما يجعل وجود اللبن في الثدي علامة  
الولادة فيقال هذه المرأة لها لبن فقد ولدت ويسمى هذا دليلا ايضا واما ان  
يصلح ان يجعل اوسط موضوعا لها كقول القائل الحكماء ذوو فضائل لان فلانا  
ذو فضيلة وفلانا حكيم واما ان يصلح ان يجعل الاوسط محولا عليهما جميعا فيكون  
على صورة الاشكال الثلاثة .

واما الفراسة فهي علم قائم بنفسه من جملة العلم الطبيعى في صفات الحيوان  
وخواصه ولا وجه للكلام فيه ها هنا وانما الكلام ها هنا على قول مؤلف من  
اقوال فوق واحد اذا سلم ما وضع فيه لزم عنه قول آخر من الضرورة بالذات  
لا بالعرض اى عند الاذهان لزوم تصديق لتصديق فاما ما الاقوال وما المعانى  
وما الموجودات المدلول بها عليها والمحكوم فيها فليس من هذا القبيل بل تلك هي  
العلوم الوجودية من كل صنف من اصناف المعلومات الوجودية وهذا علم  
ذهنى وقد قيل اولا ان الناس يتفكرون ويقولون في العلوم النظرية والعملية  
انكارا واقوالا صوابا ويصدقون ويكذبون ويردون ويقبلون بالحجج والدلائل  
والاراء من غير ان يعرفوا المقاييس على صورها بشر وطها وخواصها واشكالها  
ولا حدودها الصغرى والوسطى والكبرى على ما رتب في هذا الكتاب وانما ذلك  
علم هو للنفس السليمة غريزة يصدر عنها الحكم كذلك لذاتها وطباعتها وهذا علم  
ذلك الحكم الذى هو للنفس بغريزتها وفطرتها من غير تعليم معلم كما تصدر الاشياء  
الطبيعية عن القوى الفعالة من غير فكر ولا روية ولا معرفة فكيف معرفة المعرفة  
وعلم العلم والمعلم له انما يورده على المتعلم ايرادا ويفهمه معانى الفاظه تفهيمًا من غير ان



يحتج عليه ولا يقيم له دليلا ولو اقيم الدليل على اقامة الدليل والحجة على صدق الحجة لذهب الذهن في ذلك الى ما لا يتناهي لكنه لا حجة على الاحتجاج ولا دليل على الاستدلال وانما النفس بغريزتها تعرف ذلك وان لم تعرف انها تعرفه وبهذا التعليم تعرف انها تعرفه بتأملها تفصيل . اتعرفه من ذلك وجهه .

تم كتاب القياس والحمد لله كما هو اهله

وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله

الاكرمين وسلم تسليما (١)

## (٢) المقالة الرابعة في علم البرهان

### الفصل الاول

في التعليم والتعلم الذهني

كل تعليم وكل تعلم ذهني انما يكون من معرفة متقدمة وعلم سابق فالتعليم والتعريف يكون في (٣) المعارف والعلوم من المعارف العالم لمن ليس بعارف ولا عالم فيما ليس بمعروف ولا معلوم عنده فالتعرف والتعلم يكون من غير العارف العالم لما ليس بمعروف ولا معلوم عنده لنفسه بطلبه وتوصاه والكلام في التعريف والتعرف بالحدود والرسوم .

وبالجملة الاقويل المعرفة قد مضى في التعليم والتعلم بالعبارة المقررة في هذا الكتاب وتبعه الكلام في التعليم والتعلم في الاقويل المعلمة وهي التي سميت بالقليات على مراتبها (٤) واشكالها وضرورها وما جاء معها على طريق الاستقراء والتشيل ثم الكلام فيه من حيث هو كذلك وتبين انه يكون التعليم فيه من اشياء لاشياء باشياء اما الذي منه فالمقدمات واما الذي له فالتنتائج واما الذي به فصور

(١) لا - والحمد لله رب العالمين وصلاته على سيد المرسلين محمد النبي المصطفى

وعلى آله الطاهرين (٢) زيادة في لا - بسم الله الرحمن الرحيم - رب اعن برحمتك

(٣) لا - من (٤) لا - قراتنها .

القياسات والقراءات المنتجة الموجبة للعلم فالقياس (١) بعلم النتائج من المقدمات تصور القراءات في القياسات فيلزم فيه تصديق النتيجة من تصديق المقدمات اذا كانت على ضرورة الاقتران المنتج فكان الكلام فيما مضى من ذلك في كيفية انتقال الذهن من تصديقه بالمقدمات الى تصديقه بالنتيجة ولزوم هذا كلزوم الجزاء عن الشرط في القضية الشرطية التي يلزم وضع تاليها عن وضع مقدمها وصدقها عن صدقها فالصدق يختلف فمعه تصديق مكتسب من تصديق مكتسب من تصديق حتى ينتهي الى تصديق لا مكتسب من تصديق قبله وفيه النظر الآن وهو السابق الذي به يكون العلم السابق الذي به يكون التعليم والتعلم الذهني وتلك هي المقدمات الاوائل التي لم يكن التصديق بها نتيجة تصديق بغيرها على قرينة قياسية بل هي اوائل تكتسب بها من الطريق القياسي اشياء ولا تكتسب هي من ذلك الطريق باشيء غيرها وهذه الاوائل يختلف التصديق بها لاختلاف الاسباب الموجبة له فمعه ما هو اولى عند الذهن محكوم به بفطرة العقل في القضية ومجولها وموضوعها بالاجاب والسلب والقياسات المؤلفة من هذه المقدمات والنتائج التي تنتج عنها تسمى برهانية ويسمى القياس الذي يؤلف عنها برهاناً اذ نعني بالبرهان الجملة التي تفيد العلم اليقيني الذي لا شك فيه من العلم اليقيني الذي لا شك فيه والقياس البرهاني ما كان من جملة القياسات المنتجة مؤلفاً من هذه المقدمات فان القياس المؤلف من مقدمات لا ريب فيها بتأليف لا ريب فيه يفيد نتيجة يقينية الصديق لا ريب فيها وانما يرتاب بالنتيجة اما من لا يتصور ما قيل في القياس المنتج ومقدماته وشكله واما من يتصور ما قيل ولا يحصل له التصديق بشيء منه او من يحصل له التصديق بشيء منه ويشك في شيء فيبقى في نفسه من الشك في النتيجة بقدر ما بقي في نفسه من الشك في القياس اما في صدق مقدماته واما في صورة قرينته واما من لا يشك في شيء من ذلك فانه لا يشك في النتيجة ولا يرتاب بها فهذا هو البرهان والقياسات والنتائج البرهانية فالمقدمات هي القضايا التي تؤلف منها القياسات لتحصل منها النتيجة التي هي المطلوب والنتيجة هي - قضية

حصل العلم بها من جهة العلم بمقدمات تألفت على ضرورة قياسية فانتجها فكل مقدمة في قياس اما ان تكون نتيجة عن مقدمات اخرى واما ان لا تكون نتيجة عن مقدمات اخرى والتي تكون نتيجة فهي نتيجة ومقدمة نتيجة عن قياس تقدم ومقدمة لقياس يأتي والتي لا تكون نتيجة عن قياس ومقدمات اخرى تسمى اولى ومنها تكون مبادئ القياسات واولاها فالمقدمة التي تكون مبدأ في القياسات لا تخلو من ان تكون مصدقا بها بوجه ما او غير مصدق بها والتي لا يصدق بها ان لم تجر مجرى ما يصدق به بوجه من الوجوه لم تصلح ان تكون مبدأ ومقدمة في القياسات البتة وان جرت مجرى المصدق بها بوجه ما صبحت مبدأ للقياسات من تلك الجهة فالتى فيها التصديق لا تخلو من ان يكون التصديق بها على وجه ضرورة يقينية لا تلتفت النفس معه الى نقيض المصدق به البتة وعلى وجه ظن غالب تلتفت النفس الى نقيضه اقل من التفاتها اليه او على وجه تسليم والتي على وجه الضرورة اما ان تكون ضرورتها ضرورة العقل او ضرورة الحس اوها معا وضرورة العقل هي ما كان الحكم فيها بغريزة النفس وفطرة العقل حتى متى تصور العاقل فيها حدى القضية بمفهوما حكم بفطرته فيها بايجاب احدهما للآخر او سلبه عنه حكما بان الكل اعظم من الجزء وبان النقيضين لا يجتمعان على صدق ولا كذب فان الانسان اذا تصور معنى الكل ومعنى جزئه ومعنى الاعظم والاصغر بدأ فحكم بفطرته ان الكل اعظم من جزئه وان الجزء اصغر من كله وانه ليس بمساو له ولا الجزء اكبر من الكل ولا الكل اصغر من الجزء واذا تصور معنى النقيضين والصدق والكذب والاجتماع بدأ فحكم بفطرته ان النقيضين لا يجتمعان على صدق ولا كذب من غير حاجة الى دليل ولا توقف على حجة ولا انتظار لموافقة موافق ولا اعتبار لمخالفة مخالف .

وضرورة الحس هي فيما كان من الحكم بمقتضى ما ادركه الحس في المحسوسات كنور الشمس وظلمة الليل وحرارة النار وبرودة الثلج او جريه منها كاسهال السقمونيا للرة الصفراء من ابدان الناس فان العقل يحكم في ذلك بما ادركه الحس



كما حكم بضرورة العقل من غير توقف وأما ضرورتهما معا فكالأخبار المسموعة من المتواترات التي يرتفع بالتواتر من الكثرة الشك فيها والتجارب المدركة من المتكررات التي يرفع التكرار والاستمرار الشك فيها فإن الحس يدرك ما قيل فيها من جهة السمع والبصر والعقل ينفي الشك فيها باعتبار التواتر من المخبرين والمعتبرين والتكرار من التجارب في المختلفين والمتفقين والتي على وجه الظن فهي التي تكون على وجه المكان الأكثرى والتجويز والظن الغالب فيكون ميل النفس إلى القضية منها أكثر من ميلها إلى نقيضها فيجعل مبادئ القياسات تنتج نتائج فيكون حكمها حكما في غلبة الظن فتخرج ذلك الظن بالنظر إلى اليقين صار حكم النتائج فيه مثل حكم أوائلها ومتى أخرج النظر إلى البطلان بطلت النتائج من جهة القياسات المؤلفة منها ومن جهة كونها نتائج لها ولم يبطل الحكم المحكوم به فيها لما سبق القول به من أن صدق المقدمات مع صواب التأليف يلزم منه صدق النتيجة ولا يلزم من كذب المقدمات كذب النتيجة لأن النتيجة الصادقة قد تلزم عن مقدمات كاذبة لزوما بالعرض على ما قيل والتي على وجه التسليم إما أن يكون التسليم فيها تسليما مطلقا لا تصديق ولا تكذيب معه وإما أن يكون تسليما مع تصديق مقبول أو مظنون بغالب الظن أو يكون تسليما مع رد وتكذيب والتسليم المطلق الذي لا تصديق ولا تكذيب معه يكون في مبادئ العلوم الجزئية على طريق الوضع والقرض (١) حتى ينتج عنه ما يلزم ويلزم ما لم يلزم إلى آخر العلم ويعود المتعلم بعد ذلك إلى تصحيح ما تسلمه في فاتحة تعليمه فيصح جميع ما علمه بصحته لما سبق في تفصيل علمه من اتصال جميع العلم بذلك المتسلم مقدمة عن نتيجة ونتيجة عن مقدمة ويفعل ذلك في مبادئ العلوم وأصولها التي يبنى عليها وتكون منها أوائل مقدماتها وإنما يكون ذلك إذا قويت نفس المتعلم بذلك العلم الجزئي الذي تسلم فيه ما تسلم من مبادئه وارتقى بنظره وذهنه المرتاض المتدرب إلى البحث في العلم (الكلي - ٢) ونظر في مسأله فوجد مبادئ ذلك العلم الجزئي في جملة ما وجدته في ذلك العلم الكلي مثل ما يجد الطبيب مبادئ علم

الطب في العلم الطبيعي ويجد المنجم مبادئ علم النجوم في العلم الهندسي والتسليم مع التصديق يكون في القضايا المقبولة ممن يثق به المسلم ولا يعرض كلامه للشك كما قبلت الطوائف المختلفة ممن يعتقدون فيه العلم والنبوة ويشتهر عندهم بالمعرفة والامانة والعلم والديانة به .

وفي القضايا الذائعة التي يشهد لها الكثير من الناس والمعتبرون منهم ويحدها الجمهور كما يقال ان العدل جميل والظلم قبيح ونحوها والشهادة لهذه القضايا اذا كانت من جهة ميل الجمهور اليها وحمدهم لها لصالحهم بها ومن جهة استمرار سماعهم لها من المعتبرين حتى تصير العادة مما يشهد لها سميت لاجل ذلك مسلمات ذائعة مشهورة فاذا كانت الشهادة لها من جهة الحجة الصحيحة والبرهان العقلي اليقيني كانت من جملة الضروريات الاكتسابية وان كانت مما يشهد لها فطرة النفس اذا اعتبرتها بنفسها ولم تعتبر الشهادات الاخرى لها كانت من الاوليات العقلية فيكون من الذائعات المشهورات ماهو اكتسابي برهاني وماهو اولى عقلي وتسمى ذائعة ومشهورة من جهة اتفاق الجمهور عليها وشهادتهم بعادتهم لها وعقلية اكتسابية او ضرورية اولية من جهة شهادة الخواص لها اما بالفطرة واما بالاكتساب والتسليم مع التكذيب تكون في المجادلات لا قوال يطلب التسليم بتسليمها وتسليمها الرد على خصمه حيث ينتج منها مايكتمه به في شيء مما قد سلمه على ماسياتي ذكره في الجدل (١) وقد يكون في جملة هذه ما يتسلم من غير تصديق ولا تكذيب له بل تسليما فرضيا يوافق عليه المتسلم لمن يتسلم (٢) منه لينتج منه ما يرد به عليه -

ومن القضايا التي تجعل في مقدمات القياسات الخيالات وهي قضايا لا تسمع لصديق بل لانفعال وتأثر يعرض لنفس السامع منها على طريق التخيل فتقبض النفس عن شيء وتميلها الى شيء وتحب اليها شيئا وتبغض اليها شيئا بما يحسن ويقبح كما يشبه شيء ما بشيء محبوب ممدوح بصفة من اوصافه كما يشبه الكريم بالبحر وكما يشبه ما ليس بمكروه بما هو مكروه كما يشبه العسل بالمرقة المقيئة

فيحسن الاول اثر الممدوح عند النفس ويحببه اليها ويقبح الثاني اثر المذموم وينغضه اليها وهذا القسم هو القسم الاول الذي لا تصديق فيه ويشبه المصدق به من جهة التأثير فيجعل لاجله مقدمة في القياس فهذه هي اصناف المقدمات والاوليات العقلية والحسية منها هي مقدمات البرهان الذي تكتسب به العلوم الحكيمة على نظام وترتيب كما قيل نتيجة عن مقدمة ومقدمة لنتيجة على ترتيب واجب في الطبع في فطر العقول وطبائع الامور وكل تعليم لا يجري على نسقه وقانونه فليس من العلوم الحكيمة كما قال افلاطون كل التعاليم التي تجري على غير ترتيب ونظام مما في عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل وعالم الربوبية وانما تصدر عن تحسين اقوال وتزيين الفاظ فقط .

والمسلّمات التي لا يوقف امرها على بيان كما يوقف أمر مبادئ العلوم الجزئية بل تتسلم مع تصديق أو تكذيب أو من غير تصديق ولا تكذيب تكون منها مبادئ الجدل والمظنونيات الأكثرية تكون منها مبادئ قياسات الخطباء الذين يرومون اقناع السامعين بما يوردونه عليهم من البيانات والدلائل التي تغلب اللفظ وتميل النفس قبل التحقيق والتدقيق والخيالات هي مبادئ القياسات الشعرية والتي لا صدق فيها ولا تصديق يستعملها المغالطون في مغالطاتهم فتتصنف القياسات بحسب ذلك الى هذه الاصناف اعني الى البرهانية والجدلية والخطابية والمغالطية والشعرية .

## الفصل الثاني

### في المطالب

المطالب التي يتوجه اليها ذهن الطالب وسؤال السائل في الاشياء التي يطلب معرفتها وعلماها ويسئل عنها لاجل ذلك تسعة وهي مطلب ما هو ، ومطلب هل هو ، ومطلب لم هو ، ومطلب اي شيء ، ومطلب من هو ، ومطلب كم هو ، ومطلب كيف هو ، ومطلب اين هو ، ومطلب متى هو ، فهذه مطالب ومسائل مخصوصة بعبارات يميز بعضها عن بعض من جهة ما يسئل



عنه فيها وقد تدخل بأمرها في مطلب هل حيث يقال هل هو موجود، وهل هو جوهر، وهل وجوده لاجل كذا، وهل هو زيد، وهل مقداره كذا، وهل لونه أبيض، وهل هو في الدار، مثلاً وهل هو في سنة كذا وفي يوم كذا قائماً يكون كذلك إذا كانت الأقسام فيما يتوجه إليه المطلب (١) محصورة في عدد قليل يسهل على السائل عدها في التقسيم فيسئل السائل ويقول هل هو موجود في الأعيان أم وجوده في الأذهان فقط وهل هو جوهر أو عرض وهما قسمان أو يكون ظن السائل يتوجه إلى شيء معين من الأقسام الكثيرة فيقال هل طوله خمسة أذرع ولولم يظن ذلك لكان سؤاله مطلقاً عن كميته فيقول كم طوله أو هل هو أبيض وهل هو في موضع كذا وهل هو لاجل كذا وهل هو في زمان كذا ومطلب ما هو يسئل أولاً عن تفسير اسم الشيء فالعنى الذى عني به أياً من المتصورات الذهنية وأما من الأعيان الوجودية فيقول مثلاً ما الخلاء فنقول في جوابه فضاء خال من الأجسام ويقول ما الجوهر فيقال (٢) هو موجود لا في موضوع فينتقل الذهن بعده إلى مطلب هل ويقال وهل هو موجود في الأعيان أو تصور في الأذهان فقط فإن كل مسمى على ما قيل له معنى في ذهن قائله ومفهوم في ذهن سامعه وما يتصور في الأذهان قد يكون له نظير في الأعيان مسمى (٣) باسمه ويقال له أنه حيث يكون الاسم بينهما مشتركاً للصورة الذهنية والعين الوجودية وهو للذهن الأول والاسم عبارة عن ذلك الذى في الذهن ولا يسمى المسمى ما لا يتصور في ذهنه فإذا عرفت الوجود سأل عن باقى الأحوال الوجودية من الكيف والكم والاین ومتى ولم وقد يتقدم مطلب أى شيء هو على مطلب هل هو بعد مطلب ما هو حيث يجاب في جواب ما هو بجنس الشيء فيبقى للسائل فيه موضع سؤال يسئل فيه عن فصله المتمم لما هيته فيقول أياً هو أو أى شيء هو كما يقول المجيب في جواب ما هو الشيء بأنه حيوان فيعود السائل ويقول أى حيوان فيقول طائر فيسئل ويقول أى طائر

فيقول العنقاء فيقول وهل هو موجود أم لا فيتقدم ما يتم به تصور الشيء في  
الأذهان على ما يتقرر به وجوده في الأعيان من الكيفية والكمية والمكان  
والزمان .

وتبيل في التعاليم القديم أن المطالب هي الثلاثة الأولى أعني مطلب ما هو ومطلب  
هل هو ومطلب لم هو وتطلب الباقية في مطلب هل هو على الوجه الذي قيل  
ومطلب لم أيضا يكون على وجهين أما لم الوجود في الأعيان وأما لم التصديق  
وهو طلب الحجّة والبرهان فيجاب في الأولى بالغاية التي لأجلها وجد الشيء كما قال  
لم ذا وجد الإنسان في الحيوة الدنيا فيقال لتعرضه فيها للسعادة الأخرى أو يقال  
لم صدق بأن الإنسان ذو نفس فيقال لأنه حساس وقد يتفقان فتكون علة التصديق  
هي علة الوجود كما يقال لم احترق هذا فيقال لأن النار أصابته ويقال لم صدق بأنه  
احترق فيقال علم بأن النار أصابته فعلة الوجود كانت علة التصديق فكانت واحدة  
في السؤالين الوجودي والذهني وقد يختلفان فيقال لم احترق فيقال لأن النار أصابته  
ويقال لم صدق بأن النار أصابته فيقال لأنه وجد محترقا والنار علة الاحتراق في  
الوجود فلاحراق علة التصديق بمس النار عند الذهن فإذا كان البرهان بالسبب  
الواجب لوجود الشيء كالنار الاحتراق سمي البرهان برهان لم وإن لم يكن  
بالسبب الموجب لوجود الشيء بل بما الشيء سببه كلاحراق للنار قيل له برهان أن  
فانه كما أن وجود العلة يلزمه في الوجود وجود المعلول كذلك وجود المعلول  
يلزم منه عند الذهن وجود العلة فيعلم العالم به انه ما كان السبب الا وقد كان السبب  
وكلاهما يوجبان التصديق اليقيني أما في الأولى فإذا كان السبب على كمال سببيته  
الموجبة لوجود السبب وأما في الثاني فإذا كان المعلول لاعلة له الا تلك الواحدة  
كالنار لاندخان وأما ان كانت في الطبع له علل كثيرة لم يلزم كما لا يلزم من حرارة  
الماء الحار أصابة النار له لانه قد يكون عن حرارة الشمس او حرارة العفن  
او حرارة المعين والمنبع ويخص برهان الان باسم الدليل فإذا كان القياس  
يعطى التصديق بأن كذا كذا ولا يعطى العلة في أن كذا كذا في الوجود كما  
اعطى

اعطى العلة في التصديق فهو برهان ان واذا اعطى العلة في الامرين جميعا حتى يكون الحد الاوسط فيه كما هو علة التصديق بوجود الاكبر الاصغر او سلبه عنه في البيان كذلك هو علة لوجود الاكبر للاصغر او سلبه عنه في نفس الوجود فهذا البرهان يسمى برهان (لم وبرهان - ١) الان قرر لا يكون فيه الحد الاوسط علة لوجود الاكبر في الاصغر ولا معاولا له بل امرا مقارنا مساويا له في النسبة الى العلة حتى يكونا عن العلة معا كما يستدل بانقشورية ونازية البول على حمى الغب والدليل والمدلول عليه لازمان من لوازم الصفراء العفنة وایس احدهما علة للآخر ولا معاولا له بل المرة العفنة عليهما معا وقد يكون في الوجود معاولا لوجود الاكبر الاصغر لاعلة كما يستدل بحمى الغب على عفن الصفراء فيسمى الاول برهان الان مطلقا ويخص الثاني (٢) مع ذلك باسم الدليل .

والمحمول الذي يحمل على موضوع بالاجاب او بالسلب دائما او يوجب عليه او يسلب عنه في وقت ما بعينه لا محالة اذا كان لا يجابه عليه كذلك او سلبه عنه سبب موجب على الدوام اوفى الوقت المعين وكان ذلك السبب سببا ثالثا غير ذات الموضوع والمحمول وطبيعتهما هو الذي يوجب ذلك الحكم الدائم او الموقت فيهما وعلم العالم وجود المحمول للموضوع او سلبه عنه ولم يعرف السبب الموجب لم يعرف الضرورة الدائمة او الموقنة مثال ذلك ان من عرف كرية السماء بالآلات الارصاد والادراك الحسى ولم يعرف السبب الموجب لكريتها لم يعرف انها كذلك وليس كذلك في غير الوقت الذي ادركها فيه كذلك لا قبل ولا بعد فانه انما علم بالادراك الحسى انها كذلك حين ادرك لا قبل ولا بعد ووعلم انها كذلك لاجل بساطة جوهرها الذي هو لها دائما ما دامت سماء لقد كان يعلم انها دائما كذلك وكذلك من رأى الشمس او غيرها من الكواكب تشرق وتغرب في وقتين معينين ولم يعرف السبب الموجب لذلك لم يعرف اكثر من انها طلعت او غربت في ذلك الوقت المعين فاما انها تطلع في مثله من دورة محدودة على التكرار والاستمرار دائما ابد فلا يعرفه دون ان يعرف السبب الموجب لذلك



وهو القوة المحركة لها المتشابهة الارادة والمسافة وبالجملة المتشابهة الدواعى  
والصوارف لا تختلف .

فنقول ان الشمس تتحرك بقوة ارادية متشابهة الدواعى والصوارف وكلما  
يتحرك بقوة كذلك فحركته دائمة متشابهة فى السرعة والبطؤ فالشمس حركتها  
دائمة متشابهة السرعة والبطؤ فكل حكم ضرورى له سبب موجب لكونه  
كذلك فى محمول القضية وموضوعها فعلمه الضرورى لا يتم الا بمعرفة ذلك  
السبب ومن دون ذلك السبب يصح ان يعلم انه كذلك فى وقت علمه به ولا يعلم  
حاله فيما قبل ذلك وبعده من ضرورة اولا ضرورة دائمة او مؤقتة فالعلم اليقيني  
بكل ماله سبب يكون من جهة سببه واذا عرف من دونه ان الامر كذلك  
ولم يعرف السبب فى كونه كذلك لم يعلم انه ابدى اوفى وقت ما بالضرورة  
كذلك .

وقد يعطى برهان الان يقينا دائما ايضا اذا كان على ما قيل من دلالة السبب على  
السبب الذى لا شريك له فى سببيته فاما اذا كان المحمول للموضوع بذاته وكانت  
ذاته هى التى تقتضى له وجودا فى الموضوع فذاته السبب والقضية من اليقينيات  
الاوائل لامن ذوات الاوساط وكذلك اذا كان الاوسط ذاتيا للاصغر فهو  
هو بعينه والحكم على الاوسط هو بعينه الحكم على الاصغر فلا يكون مجهولا فى  
وقت لان من تصور الاصغر فقد تصور الاوسط فى جملة ذاتياته وبذلك يجب  
عنده وجود الاكبر للاصغر فحكم هذه القضية وان كانت ذات وسط حكم  
الاوليات فى اليقينية .

## الفصل الثالث

فى انه كيف تعرف المقدمات الاولية وعلى

اى وجه يعلمها العالم بعد جهله بها

اذا لم يكن لحمل المحمول على الموضوع بالاجاب والسلب سبب فى نفس الوجود  
لم يصح ان يتبين حكمها ببيان قياسى اذ لا يوجد بينها حداوسط وانما اليقين يثبت

في

في الحكم من جهة ان نسبة المحمول الى الموضوع ذاته فذات الموضوع تقتضى وجود المحمول لها فمن تصورا المحمول والموضوع وجب عنده الحكم فيها بالانجاب والسلب لذاتيهما لا بسبب خارج عنهما وان لم يكن كذلك فلا يمكن ان يقع به علم يقين البتة لانا اذا جعلناهما متوسطا ولم يكن هذا المتوسط سببا لم يحصل به العلم اليقيني فان جعلناه سببا كان محالا لان الامر لا سبب له وانما الحكم في المحمول والموضوع بذاتيهما فامثال هذه القضايا تكون بينة بنفسها فان اشكل منها شئ تبين بالاستقراء ولا يخلو حينئذ من احدا من احدهما ان يكون وجود نسبة المحمول الى جزئيات الموضوع بينا بنفسه بلا سبب والاخر ان يكون وجود النسبة بسبب فان كانت بينا بنفسه بلا سبب في كل واحد من جزئيات الموضوع كان البيان اما بالحس فقط وذلك لا يوجب الدوام فلا يكون الحكم يقينيا فاما ان يكون بالعقل وهذا غير جائز لان المحمول اما ان يكون ذاتيا للموضوع واما ان يكون عرضيا ولا يجوز ان يكون ذاتيا لان الذاتى يدخل في شرح الاسم ولا يتبين ببيان ولا يكون مجهولا للشيء مع تصور الشيء بل هو داخل في تصور الشيء - ولا يجوز ان يكون عرضيا من القوازم التى تلزم كلها تقال على الجزئيات فيكون هذا العرض لازما للشيء من المعانى الذاتية لجزئيات الموضوع ويكون جملة على كل جزئى منها لاجل المعنى المشترك لها من الذاتيات فيكون ذلك الذاتى العام من صفات الجزئيات سببا لوجود هذا العرض فيها (١) وقد فرضناه بلا سبب واذا علم من جهة غير جهة ذلك السبب لم يكن عليه ضروريا ولا يقينيا فكيف ان يكون بينا بنفسه بل قد يجوز ان يكون عرضيا للمعنى العام الجنسى لذلك النوع حتى يصح ان يكون مطلوبا ويكون مع ذلك ذاتيا لكل واحد من جزئياته بلسرها فان الذاتى بجميع الجزئيات قد يصح ان يكون عرضيا للمعنى الكلى عليها كالناطق الذى هو ذاتى للانسان وعرضى للجسم والياض عرضى للجسم وذاتى للابيض والمتحرك بالارادة عرضى للجسم ومقوم ذاتى للحيوان فتكون الواسطة في مثل هذه القضية للجزئيات صفة ذاتية ولا كبر صفة عرضية

فينتقل الحكم بتلك الصفة العرضية الى موضوعات الا صغرا لتوسط فاستقراء  
الجزئيات في مثل هذا يشهد للقياس شهادة تجعل القضية المحكوم فيها كالاولية  
واما ان كانت حال المحمول عند جزئيات الموضوع غير بيئة بنفسها بل يمكن ان  
تتبين ببيان فذلك البيان اما ان يكون بيا نالا يوجب في كل واحد منها اليقين الحقيقي  
الذي نقصده فيكشف وقوع ما ليس بيقيني يقينا حقيقيا واما ان يكون بيا نالا بالسبب  
الذي يوجب اليقين الحقيقي في كل واحد منها فيجب ان يتفق في السبب حتى  
يكون وجوده للمعنى الكلى اولا فيكون نظرا قياسيا وان لم يكن هناك سبب  
بل كان الحكم بينا بنفسه فقد قيل فيه اوما يتبين باستقراء ثان فيكون استقراء بعد  
استقراء على الاتصال فمالا سبب نسبة محوله الى موضوعه ان لم يكن بينا بنفسه  
فليس له بيان يقيني البتة بوجه قياسي .

واما التجربة فهي مثل حكمنا بان السقمونيا تسهل المرة الصفراء من ابدان الناس  
حيث ازال تكرار وقوعه عن الذهن كونه اتفاقيا ويجعل هذا في الاحكام اليقينية  
لتكرار التجربة وان لم نعرف السبب الموجب وانما كان ذلك كذلك لصحة العلم  
بان الفعل لم يكن اتفاقا فبقى ان يكون للطبع والحالة لازمة للطبع وذلك هو السبب  
القريب والبعيد فقد عرف السبب من جهة ما هو سبب وان لم يعرف نوعه  
وكيفية تأثيره فالعلم التجريبي ايضا انما يكون بمعرفة السبب والاستقراء من جملة  
المحسوس يحصل به العلم الكلى فالخس يفيد العلم الجزئي فاذا جرده الذهن من  
الاعراض والقرائن حكمت به الطبيعة التي في ذلك الجزئي وهي واحدة في الكلى  
والجزئي فيصير الحكم كليا ومتى لم تكمل التجربة بالتكرار في الاشخاص والافات  
والاحوال المختلفة في غير السبب الموجب المتفقة في السبب الموجب لم تفد علما  
كليا يقينيا بل ظنا غالبا وكذلك الاستقراء ما لم يستوف الاقسام فالمحسوس  
والمجرد والمستقرا ترجع الى ما بذاته وهو الاولى والى ما هو بسبب وهو القياسي .  
واقول ان اعتبار اليقين من جملة ما لا يعول فيه على تعليم المعلم ولا على شهادة  
الشاهد بل على ذوق النفس السليمة الفطرة وانه ميزان يعتبر به بها من صفات وقوى



على الاطلاع على ما في نفسه ومعرفة معرفته وعلم علمه وهو ان يفرض الحكم اليقيني البين الاولى كالحكم بان الكل اعظم من جزئه ويعرف حداصرار النفس على حكم هذه ويفرض كل حكم يريد اعتبار يقينيته معه ويعتبر اصرار النفس عليه ويفرض ان الحكيم تناقضا فرضا ويعتبر ذهنه في ذلك القرض وينظر هل يرجح ذهنه رفع احدهما ثبات الآخر فان وجد فليس بيقين لانه لا يرجح رفع الحكم بان الكل اعظم من جزئه لاجل شيء من الاحكام الاخرى فبقي ان يرجح رفع الحكم الآخر واذا وجد ذلك الترجيح من ذهنه علم ان اعتقاده فيهما غير متساو وما لا يتساوى اليقين في يقينيته فليس بيقين عند من لم يساويه عنده فان استضعف ذهنه عن المعقولات جعل هذا الاعتبار والموازنة بالمحسوسات فتراه لا يرجح عليها شيئا فان رجحه على شيء بهذا الاعتبار دل على ضعف اعتقاده فيه وان تفاوتا تقاوم عنده الحكمان وصارت نفسه بحيث لا ترجح رفع احدهما فقد تساوى في الميزان ومساوى اليقين في يقينيته يقين عند من ساواه عنده فهكذا تعتبر الاعتقادات اليقينية .

قل ارسطوطاليس ان قوة العادة قد تشهد لبعض الامور شهادة تساوى شهادة اليقين فينبغي لمن يزن تصديقه بهذه الميزان (١) الذهنية ان يفرض رفع العادة كما يرفع كل قرينة مع القضية ويستفرد بها في ذهنه مجردة عن كل شاهدها وعليها اذا اراد اعتبار اوايلها واما اذا اراد اعتبار شواهد ما فتلك هي الحدود الوسطى وقد مضى الكلام في اعتبارها والمقدمات التي تجعل في اوائل الانظار القياسية من كل فن ومن قدر على هذا الاعتبار بقوة ذهنه وملكته الصالحة في الانظار العلمية قدر على اعتبار الاحكام الحسية والتجريبية بتجريدتها عما يغلط فيها وطاب السبب المشترك في جزئياتها والحكم اللازم في كلياتها .

فاما كيف ينتج في الاحكام القياسية الاعم على ما تحت الاخص بواسطة الاخص مثلا كيف يكون الحيوان سببا لكون الانسان جسما والامر في ذلك بالعكس مما في الوجود فان الانسان ما لم يكن جسما لم يكن حيوانا وما لم يكن حساسا لم يكن

(١) كذا في الاصلين - ولله - الموازين - ح

حيوانا فان كل واحد من الحيوان والحساس وصف ذاتي للانسان واذا كان الحيوان يكون من مجموع الجسم والنفس فكيف يحمل الجسم على الحيوان وهو كما يحمل الواحد على الاثنين وكما يكون البعض هو الكل وكذلك كيف تحمل النفس على الحيوان .

فنعول انا اذا اخذنا الجسم بمجرد جسميته لم يصح ان يحمل على المركب منه ومن النفس كالحيوان مثلا فلا نقول ان الحيوان جسم مجرد من سائر الصفات الاخرى وان اخذناه بمعنى الجسمية معينة ولم نجرده عما يقارنه من اشياء اخرى كما لم نوجبه له صح ان يحمل على الحيوان حتى نقول الحيوان جسم ولانني مع ذلك انه جسم مجرد كما لانني انه جسم نباتي ولا جسم معدني فانا لو عطينا التجريد لما صح ان نضيف اليه فيما بعد انه ذو نفس حساسة ناطقة ولو عطينا معه النفس الحساسة لما صح ان نقول بعد ذلك انه جسم نباتي بل اذا قلنا جسما ولم نرد على ذلك فيما نقوله ونعنيه (٢) ولم نرد بقولنا تجريدا من الصفات (ولا تعيينا لصفة - ١) حتى يكون بحيث يجوز لنا فيما بعد ذلك ان نضيف اليه ذو نفس حساسة غير ناطقة او ذو نفس حساسة ناطقة او غير ذي نفس جاز لنا جملة على هذه كلها ولو عطينا التجريد لما صح كما لا يصح ان نقول ان الحيوان جسم مجرد ولا ان الجسم المجرد من سائر الصفات حساس ولا ناطق بل لما اخلينا في قولنا من حكم تجريد او تبين وصف جاز جملة على كل جسم ووصوف بصفة ما قلنا جسم اسطعسي وجسم معدني وجسم نباتي وجسم ذو نفس حساسة وجسم ذو نفس ناطقة فان هذه كلها يقال الجسم عليها بلا شرط تجريد ولا شرط حكم يختص به دون غيره من الاحكام الخاصة .

قبل فيما سبق من التليم ان الجسم بشرط التجريد يكون مادة وما يضاف اليه بعد ذلك يكون له صورة وبلا شرط تجريد ولا قرينة يكون جنسا فيقال في المادة انه منه فيقال ان الانسان مركب من نفس وجسم بهذا المعنى الذي به سمي مادة حتى يكون الجسم مادته والنفس صورته ويقال في الجنس انه هو و فرق بين منه وهو في الحكم فهكذا يحمل المعنى الكلي الذي هو بعض معنى الجزئ على الجزئ

حيث يكون بعض صفاته فيقال على انفراده كما يقال لان الانسان جسم ولولم يصدق انه جسم لما صدق انه جسم ذونفس ويقال في التأليف كما يقال ان الانسان جسم ذونفس وكذلك لا يحمل الجزء على الكل فلا يقال للركب من صورة ومادة انه هو المادة او الصورة بل يقال هو منهما مركب ومؤلف كما يقال ان الانسان مؤلف من جسم ونفس فعلى طريق الحمل الكلى يكون الحيوان علة لكون الانسان جسما فان الجسم للحيوان قبله للانسان وهو للانسان من اجل كونه حيوانا وبالوجه الآخر يكون الانسان جسما قبل كونه حيوانا فان المفرد قبل المؤلف لكن هذا في الوجود وذلك في الذهن والمعقول وكذلك في الحساس والحيوان فهكذا يكون الاخص من صفتين كائيتين لموصوف واحد علة لوجود الاعم لذلك الموصوف اى انه عند الذهن له اسبق من ذلك وذلك له اسبق منه لما هو اخص منه .

وبالجملة لو وصفنا الانسان بالجسم قبل ان نصفه بالحيوان لما اصبنا فان الموصوف حينئذ لا يكون اسانا ،الم يكن حيوانا فبحال ان يصل الحد الاكبر في مثل هذا الى الاصغر قبل الاوسط وانما يغلط في امثال هذه كون المعبر لا يفرق بين الاحكام الذهنية والاحوال الوجودية .

## الفصل الرابع

في شرائط مقدمات البرهان

قد قيل ان مقدمات البرهان يجب ان تكون موجبة للنتائج التي يلزم صدقها عن صدقها فهي اقدم من النتائج والعلة تتقدم على المعلول بالذات فهي اقدم بالذات من النتائج وهي اقدم عندنا ايضا واسبق تصديقا من النتائج صدقا وزمانا والعلل تناسب المعلولات فمقدمات البرهان تناسب نتائجها وتدخل معها في جملة العلم الذي هي منه او علم يشاركه واوائلها تكون بيئة بنفسها واعرف واقدم من كل مقدمة بعدها لان ما بعدها من نتائجها فإلم يكن كذلك بين المقدمات لم يصلح ان يدخل في مقدمات البرهان والانسان في مبدأ استفادته للعارف يلوح له الاقدم عنده على الاطلاق وهو اشد تاخرا عند (١) الطبيعة وهي الجزئيات المحسوسة



فتفحص منها الكليات المشتركة الجنسية اذا عرفها معرفة ناقصة والمميزات الخاصة اذا ازدادت معرفته بها حتى تكمل له بذلك المعرفة النوعية ع-لى ما قيل في ترتيب المعارف فيما سلف فاذا كنا نتعرف اول شئ طبائع الكليات الجنسية ثم النوعية كنا قد ابتدأنا بما (١) هو اعرف عندنا و اقدم بالطبع وليس اعرف عند الطبيعة فان الاعرف عند الطبيعة هو الاشخاص الوجودية والاجناس والمعاني الكلية انما تستقر عند العارفين من الاشخاص ( الوجودية فاذا انتهينا الى الانواع الاخيرة ختمنا التعليم فاننا لانزل الى الاشخاص -٢) بمعرفتنا و علمنا الكلى فاما اذا ابتدأنا اولا واخذنا من البسائط وصرنا على طريق التركيب الى المركبات فنكون قد ابتدأنا بما هو اقدم في الطبع ويختلف الحال في هذا فان من البسائط ما هو اعرف عندنا من المركبات وذلك فيما نركبه نحن كالتحلل والعسل للسكنجيين ومنها ما المركبات اعرف منه لانتهى اليه بتحليل المركبات وذلك انما يكون حال معرفتنا بالمركبات الطبيعية فاذا كان البسيط اعرف عندنا من المركب وعرفنا به المركب نكون قد سلكنا في تعرفنا ذلك سبيلا برها نيا لامحالة حيث كانت البسائط اسبابا للمركبات فان ابتدأنا من المركبات وسلكنا الى البسائط ومن الجزئيات بالاستقراء الى الكليات كنا بذلك مستدين غير مبرهين حيث يكون الاعرف عندنا اعرف عند الطبيعة فان الطريقة البرهانية تأخذ بما هو اعرف عند المتعرف الى ما ليس باعرف عنده و مبدؤ البرهان يقال ع-لى وجهين احدهما بحسب العلم مطلقا والآخر بحسب ع-لم ما و مبدؤ البرهان بحسب العلم مطلقا هو مقدمة غير ذات وسط لا يتعلق بيان نسبة محولها الى موضوعها في الايجاب والسلب يحد اوسط و مبدؤ البرهان بحسب علم ما يجوز ان يكون ذا وسط في نفسه لكنه يوضع في ذلك العلم الذي هو مبدء له وضعا فلا يكون له وسط في ذلك العلم في مرتبته منه وانما يكون له وسط في علم قبله او يكون وسطه في ذلك العلم من غير تلك المرتبة التي هو في مبدئها .

مثاله انا اذا اخذنا في علم ما - ا - مبدأ - لب - وب - ايج - وج - لد - ود - له

وانقطع البيان في تلك المرتبة ولم ينقطع في ذلك العلم ثم اخذنا في بيان في مرتبة اخرى من مبدء آخر غيره فجعلنا - و - مبدءا اولاً - له - و ز - لح - و ح - لط - وعدنا فيينا - ا - بط - نكون قد بينا - ا - في ذلك العلم ولكن في مرتبة ليس في مرتبته حتى لا نكون قد بيناه بما تبين به فلانكون قد بيناه بنفسه على طريق الدور ويجوز ان لا يكون له وسط بل يكون معقولا بنفسه وتسمى بالعلوم المتعارفة وما عدا ذلك مما تصدره العلوم من الحدود والمقدمات يسمى وضعاً والحدود تقال للتصور وتفيهم معنى الكلام لا لتصديق وقبول بوجه من الوجوه كما يقال ان النقطة شيء ما لا جزء له والخط طول لا عرض له ويراد بذلك ليس (١) ان معنى الطول لا عرض له يصدق على معنى الخط بل انا نعى بلفظ الخط هذا وكذلك بالنقطة فهو تقرير مفهوم الاسم ولو قال بدل هذا ان النقطة شيء من الموجودات ذلك الشيء لا جزء له حتى يكون قد حكم حكماً فيه موضع تصديق وقبول اورد وتكذيب ان في الوجود شيئاً لا جزء له او شيئاً من جملة اشياء لا جزء لها يسمى نقطة لكان تكون قضية .

فاما اذا قال النقطة شيء لا جزء له والخط طول لا عرض له على معنى الحد وتفسير الاسم وما يعنى باللفظة فلا يكون قد اضمربها قاله حكماً لصدق ولا تكذب (٢) ولا يقبل ولا يرد وانما يكون هذا وضعاً من جهة ان المتعلم لا يلتزم في تعلمه ذلك ولا يلتزم بالفحص عن هذا الشيء الذي عنى بهذا الاسم هل له (٣) وجود في الوجود ام لا وكيف وجوده وسائر ما يبحث عنه من احوال الموجودات فهو وضع من هذا القبيل .

وقد خصوا الحدود بتفسير اسماء الموجودات والرسوم بتفسير الاسماء فقط اما لما ليس بموجود اولاً لم يعلم وجوده بعد وهو اصطلاح يجوز قبوله ممن يتصرف في كلامه وبحسبه والمقدمة تخالف الحد من جهة التصديق فان الحد يقال ليتصور (٤) فقط والمقدمة تقال لتصور ويصدق بها تصديقاً معقولاً او تصديقاً

(١) لا - ليس معنى ان الطول الذي (٢) بهامش قط - ن - يصدق ولا يكذب

(٣) لا - هل هو موجود (٤) قط - لتصور -

تقليد وقبول او تصديق وضع ينتظر له بيان فيما بعد ولذلك يسمى اصلا موضوعا ويسمى الحد وضعاً وما كان من المقدمات المصدر بها لا تنكرها نفس المتعلم ولا يكون عنده رأى يخالفها خص باسم الاصل ( الموضوع - ١ ) ما تنكره نفس المتعلم يسمى مصادرة فيدخل من الحدود في اسم المصادرة ما تنكر نفس المتعلم وجوده كالنقطة التي لا جزء لها وطول الخط الذي لا عرض له وتختلف نفوس المتعلمين في معرفة الاوليات التي هي مبادئ البراهين في العلوم من جهة ضعف التصور وقوته بجودة الفطنة فتكون الاوليات الجزئية عند بعضهم اوضاها ومصادرات وعلى كل حال فالتصديق بمبدء البرهان ينبغي ان يتقدم على التصديق بما هو مبدء له لان التصديق بالمبدء علة للتصديق بما يبرهن عليه به وحكم التصديق بذى المبدء مثل حكم التصديق بالمبدء يقينا بيقين وظنا بظن غالبا بغالب وضعيفا بضعيف فان لم يكن عند المتعلم تصديق بالمبدء البتة لم يكسبه ذلك تصديقا بذى المبدء فتكون الاصول الموضوعية في العلوم مقدمات مجهولة عند المتعلمين من حقها ان تتبين اما في علم آخر غير العلم الذي هي مبدء له واما في العلم نفسه في فن منه لا تتبين به بل بمبدء غيره من مبادئ ذلك العلم فان المبدأ لا يكون واحدا في العلم اذ لا يكون قياس من قضية واحدة ولا اقل من قضيتين فاذا كانت قياسات كثيرة فاما ان تكون من قضيتين هما مبدآن يتركان مع قضايا تنتج عنها وما ينتج مع ما ينتج واما ان تكون من مبادئ هي اصول موضوعة من اربعة فما فوقها حتى يكون قياس من قضيتين منها تنتج نتيجة وقياس من قضيتين اخرى تنتج اخرى ثم تتسلسل القضايا في المرتبتين عن القياسين الاولين من غير اختلاط مثاله - ا ب - و ب ج - ف ا ج - ج ه - و ه د - ف ج د - ا ج - و ج د - ف ا د - وايضا - ا ل - و ل م - ف ا م - ( ٢ ) م س - و س ن - ف م ن - ا م - و م ن - ف ا ن - ع ا - و ا ف -

( ١ ) ايس في لا ( ٢ ) على هامش تظ نسخة وهي - م ن و ن س ف م س - ا م و م

س ف ا س - ا ن و ن ب ف ا ب ب و ب ا ج ف ا ج - ا ل و ل م ف ا م - ج ه و ه

د ف ج د -



فع ف - ار - و - رب - قاب .

فتكون - اب - قد ثبتت من مرتبته (١) تحت مقدمة - ال - لامن المرتبة التي تحت مقدمة - اب - فلا يكون - اب - قد ثبتت - باب - دورا وهي في العلم الذي من جملة مبادئه - اب - الا ان بيانها يرجع الى مبدء غيره وهو - ال فهكذا يتبين العلم في العلم نفسه وقد يبين في علم غيره وهو الاكثر والاوجب وقد يتبين المبدؤ في العلم بقوة النفس في النظر العلمي لرياضتها بذلك العلم فيعود بعد النظر والتخرج الى ما قبله وضعا فيتأمله فيعقله ويصدقه يقينا .

## الفصل الخامس

في موضوعات العلوم ومطابها ومسائلها ومبادئها

للعلم الواحد بالنوع موضوع واحد بالنوع اما في العلم النظري فهو الذي ينظر في ذلك الموضوع ويبحث عن اوصافه حتى يحصل له معلومه . مثل السماء لعلم الهيئة واما في العلم العملي فينظر في الموضوع لاجل عمل يعمل به وتأثير يؤثره فيه وفي اعراضه وخواصه التي له بحسب ذلك العلم (٢) المقصود . مثل بدن الانسان لصناعة الطب وكما ان الموضوع الكلي للعلم الكلي كذلك جزئيات ذلك الموضوع لاجزاء ذلك العلم ومسائله ففي كل جزء يبحث فيه عن اوصاف نوع من انواعه وفي كل مسألة مسألة عن اوصاف جزئي جزئي من جزئياته كما يبحث في مسائل علم الهيئة عن شكل الفلك وعن وضعه وعن حركته فتكون الموضوعات في القضايا التي هي مطالب ذلك العلم جزئيات ذلك الموضوع الكلي فكل مسألة من علم الهيئة يكون الحد الا صغر فيها شيئا من السماء اما كوكب واما فلك خاص من الافلاك ويكون الحد الا كبر فيها صفة من الصفات التي توجب لذلك الفلك او الكوكب او تسلب عنهما فيضع العالم الموضوع الكلي لذلك العلم الكلي ويسئل عن صفاته التي تظن فيه - حتى يوجب له بنظره - ما يوجب منها ويسلب عنه ما يسلب منها وفي مسألة مسألة ينظر في واحد واحد من جزئياته اذ يضعه

في مسألة مسألة ويبحث عن صفة صفة من صفاته حتى يوجبها له او يسلبها عنه فتميز العلوم بعضها عن بعض بموضوعاتها ولا يكون الموضوع موضوعا للعلم الواحد من كل وجه كما لا يكون جسم الانسان موضوعا لصناعة الطب من كل وجه بل من جهة ما يصح ويمرض ولصاحب علم الفراسة من جهة شكله وخلقه اللذين يستدل منهما على ملكته وخلقه فكذلك السماء تكون موضوعا في علم الهيئة من جهة الاشكال والحركات وللعلم الطبيعي من جهة الطبائع والخواص فكذلك يكون الموضوع الواحد للعلم الواحد والعلمين والثلاثة فتشترك العلوم في الموضوعات وتتباين وتختلف وكذلك في المحمولات ويتم العلم بأربعة اشياء هي الموضوع والمحمول والمبادئ والمسائل فيشارك في شيء من هذه الاربعة ويخالف بشيء منها والاسم والحد له من جهة ما يشارك فيه ويخالف معا فالموضوع واحد مشترك كما قلنا لسائر المطالب والمسائل التي فيه كالجسم المحسوس للعلم الطبيعي وبدن الانسان للطبيب والمحمولات كثيرة مختلفة في مسائله وهي الصفات والاعراض التي تعرض له بذاته لا لما هو اخص ولا لما هو اعم منه كالا عظم والا صغر والمساوي في المقدار للهندسة فانه لا يقال اعظم واصغر لما هو اعم من المقدار ولا لما هو اخص منه من الموجودات بل من جهة انه مقدار فهذه هي المطالبات التي تكون محمولات المسائل في العلوم والمبادئ هي التي تستعمل في قياساته مقدمات لها من البينة بنفسها واما بما يتسلم من علم غير ذلك العلم والافبادي العلم لا تتبين في العلم الذي يتبين بها كما ذكرنا وللعلوم العملية زيادة هي الاغراض والغايات التي لاجلها يكون العمل كالصحة لصناعة الطب والسعادة للفلسفة العملية فان العلوم قد تكون المسائل المعلومة فيها هي الغايات المطبوبة ولا تكون الاعمال هي الغايات وانما يعمل العامل لشيء هو غايته لاجله يتكلف التعب والمشقة في عمله فصناعة الطب موضوعها بدن الانسان ومبادئها من العلم الطبيعي ومن الحس والتجربة ومسائلها هي كيف تحفظ الصحة ويزال المرض وبما ذا ومحمولاتها المصح والممرض والنافع والضار وغايتها حفظ الصحة وازالة

وازالة المرض فيتخصص النظر في موضوعها الذي هو بدن الانسان حتى يصير من جهة ما يصح ويمرض وكذلك يتخصص النظر في موضوع العلم الطبيعي الذي هو الجسم المحسوس من حيث يتحرك ويسكن ويتصف باوصاف تتعلق بالحركة والسكون .

وانما فصلت العلوم الى الاصناف التي فصلت اليها ولم يجمع العلم كله علما واحدا بالموجود كله لامرير جمع الى المتعلمين في تعليمهم وهو ان المجهول انما يعرف ويعلم بشئ ، هو اعرف منه واسبق علما ثم يعلم بذلك الثاني ثالث هو اعرف منه وبالثالث رابع ولواتسقت العلوم والمعلومات في وجودها على نسق واحد في ترتيب واحد من اعرف الى ما ليس باعرف ومن ثاني الى ثالث وكذلك الى آخرها لصح ان يكون العلم كله واحدا بالموجود كله لكنه ليس كذلك فان الاشياء ذوات المبادئ تعرف بمبادئها والمركبات ببساطتها والمعلولات بعلاها على وجه والعلل بمعلولاتها على وجه آخر والمحسوسات بنبيلها والبسائط بادراكها بالكنه وبمعرفة من طريق الاستدلال والعلل والمعلولات من كل فن مترتب في الوجود على مراتب عدة لانها وان كانت لا ترجع بأسرها الى مبدء واحد فانها تتشعب في صدورها عنه عرضا كما تترتب طولاً فتقسم من حيث تتشعب من جهة المبادئ طولاً وعرضاً فتشعب العلوم الجزئية كذلك عن العلم الكلي بتشعب الموضوعات ومبادئ البيانات والمطالب في النظريات والاعراض في العمليات فيكون الجسم مطلقاً من جهة (١) موضوعات العلم الكلي مثل غيره من الموجودات لدخوله في جملة الموجود الذي هو موضوع العلم الكلي من حيث هو موجود ويكون من حيث هو داخل في الحركة والسكون ومبداً من موضوعات العلم الطبيعي ومن جملة الاجسام الفلكية افلاكها وكواكبها من جهة ما هي داخلية في الحركة والسكون وما يلزمها ويتسبب منها من جملة العلم الطبيعي ومن جهة الاشكال والحركات وتقديرها بالمقادير والازمان من جملة العلم النجومى كما انها من حيث يحكم عليها وفيها ومن جهتها باحكام تتسبب



من تأثيراتها في عالم الكون والفساد من جملة الاحكام النجومية فيكون علم النجوم غير علم الاحكام بالنوع والجنس ويكون جسم الانسان من حيث هو داخل في الحركة والسكون ومبدئهما من جملة العلم الطبيعي ايضا ومن جهة ما يصح ويمرض ويتوصل الى ازالة مرضه وحفظ صحته موضوعا لصناعة الطب فيكون علم الطب من العلوم الجزئية تحت العلم الطبيعي من حيث هو علم نظري ومن جهة غايته العملية صناعة خاصة مخالفة للعلم الطبيعي في الغاية دون الموضوع وكذلك علم احكام النجوم ايضا من جهة النظر في طبائع الاجرام السماوية وتأثيراتها وافعالها وانفعالاتها من جملة العلم الطبيعي وجزئيا تحته ومن جهة ما يراد منه الانذار بما يكون قبل كونه علما خاصا هو علم الاحكام وكذلك الهندسة والمناظر وعلوم الحيل في الحركات وعلم الهيئة .

اما الهندسة فعلم كلي ينظر في المقادير من جهة التشكيل والتقدير والمناسبة بينها والمناظر تجتهد تختص بخطوط خاصة بالبصر من المبصرين وعلم الحيل يختص بدونه بحركات طبيعية وقسرية ومركبة منهما فيكون تحت العلمين الطبيعي والهندسي اما الهندسي من جهة موضوعه واما الطبيعي من جهة عوارضه الخاصة بعلمه وعلم الهيئة تحت العلم الطبيعي من جهة موضوعه الذي هو جزء من موضوع العلم الطبيعي اعني الافلاك والكواكب وتحت الهندسة من جهة عوارضه المخصوص وهو النظر في الاشكال والحركات وحساب المقادير والافلاك وكل ذلك داخل في جملة الموجود واجزاء من الموجود لكنه يخالفه من حيث يختص نظر كل واحد منهما بغرض يخصه فنظر العلم الكلي فيه من حيث هو موجود ويطلب صفاته وخواصه من حيث هو كذلك وينظر ( في - ١ ) العلوم الجزئية في صنف صنف ونوع نوع منه من جهة اشياء اخرى على ما قيل .

هكذا جاء في النقول القديمة ولم تكن في خلافهم على ذلك فائدة في العلم فاستمر العلماء في نظرهم عليه واراد قوم من المتأخرين ايجاب هذا التقسيم وجعله ضروريا في العلم والتعليم فتمحلوا وطولوا وتعدوا لواجب وما وجبوه في تعليمهم وتصانيفهم

وتخلطهم في ايرادهم (١) مسائل علم بمسائل علم آخره ورد في علم الطب من الطبيعيات وفي العلم الطبيعي من العلم الكلي وفي العلم الكلي من الطبيعي فتعدوا مايجب في التعاليم حيث اوردوا ما اوردوا بيانه في علم ليس فيه اصول بيانه ولا فيما يتبين به فانظمت بياناتهم على غير اصول واختلط التعليم بالتقليد والتقليد بالتعليم فخرجوا بذلك من زمرة الفلاسفة الذين يرتبون بياناتهم على الترتيب المنطقي المذكور فننظر الآن في ترتيب العلوم وما قالوا فيه واوردوا له من الاحتجاج وتأمله حتى يتحقق لنا وجوب ذلك اولا وجوبه وفائدته ان كانت .

## الفصل السادس

في ترتيب العلوم الحكيمة وما

تشترك فيه وما تفرق به (٢)

لما كان العلم والمعلوم من الاشياء المضافة العلم علم بالمعلوم والمعلوم معلوم بالعلم والمعلوم هو الموجود والموجود على قسمين موجود في الالعيان وموجود في الالذهان فالعلوم كذلك ايضا وجودية لما في الالعيان وذهنية لما في الالذهان ومن الموجودات من حيث يعلم ما هو اعرف اى متقدم في المعرفة عندنا وما هو متأخر في المعرفة عندنا فتترتب العلوم كذلك ايضا لاجل ما هو الاولى بالتقديم في التعليم وهو الاعرف عندنا والى ما هو الاولى بالتأخير وهو المتأخر في المعرفة عن ذلك المتقدم ولو كانت الموجودات تتصل على سنن واحد في التقديم والتأخر من اول الى آخر وينحصر الكل في الوسط لقد كان ذلك الترتيب اولي بان يحاذي في التعليم من غيره فكانت العلوم تبدأ من المبدأ الاول وتنتهى فيما يليه ويلى ما يليه الى آخر الموجودات فكان العلم يحاذي في ترتيبه ترتيب الموجود (٣) لكن الامر في الوجود ليس كذلك لان الموجودات على ما يبينه العلم الالهي تبدأ من مبدأ واحد وهو المبدأ الاول لها باسرها وتنتهى الى شعب كثيرة

(١) لا - ارادتهم (٢) لا - منه (٣) لا - الوجود .

تفترق عرضاً مع الطول بمعية مع (بعدية - ١) فتفترق الجدول ولا تنتهى في سنن واحد الى معلول واحد اخر عن علم واحدة اولى فصار لذلك انقسام الموجودات الى انواع تعمها اصناف مختلفة لا يتسق بعضها على اربعى في ترتيب التعليم كما لم يتسق في ترتيب الوجود فتصنفت العلوم الى اصناف عدة ولم ترتب في التعليم مسألة بعد اخرى يشتمل عليها علم واحد فجعلوا (٢) من العلوم الحكمية علم المنطق يشتمل على علوم سبق تفصيلها وعلم الطبيعيات يشتمل على علوم باصناف المحسوسات الوجودية وعلم الرياضيات يشتمل على علوم ذهنية وعلم الالهيات وهو العلم الكلى ينظر في المبادئ الاولى وبداية الخلق كيف هي ويعرف الوجود من حيث هو موجود فصنفوا العلوم الذهنية الى ذهنية صرفة لا يتعدى حكمها (٣) الى اذهان والى ذهنية يتعلق حكمها باشياء وجودية .

والذهنية الخاصة منها علم ومنها علم العلم وعلم العلم هو المنطق الذى يفيد القوانين العقلية الواجبة في العلم والتعليم والقبول والرد والتصديق والتكذيب والعلم هو علم الكميات التى هي المقادير والاعداد فعلم المقادير منها يتعلق بعلم الاشكال لأن المقادير تنأى الى الاشكال وتتحدد بها ويجمعها علم الهندسة وتستصحب معها شيئاً من علم العدد لأجل علم المقدار من اجل ان المقدار يعد ويعلم بعدده وعلم الاعداد منه علم خواص الاعداد وهو (الارثما طيقى) ومنه علم الحساب الذى يتعلق بالجمع والتفريق في المعدودات والاعداد واما العلوم الذهنية التى يتعلق حكمها باشياء وجودية فهي علم هيئة الافلاك وحركاتها وهى الى الموجودات اقرب منها الى الذهنيات وانما تنسب الى الذهنيات من اجل بياناتها الهندسية والحسابية فهذه هي الذهنيات ولان مبادئ المحسوسات اشياء غير محسوسة فالعلم الالهى هو علم المبادئ والكليات قبل الجزئيات فالعلم الالهى هو العلم الكلى والمبادئ تتقدم على ذوات المبادئ فالعلم الالهى يتقدم بالطبع على سائر العلوم ولان المبادئ المتقدمة بالطبع على ذوات المبادئ متأخرة في معرفتنا عنها فالعلم الالهى

(١) سقط من لا (٢) لا - تعلوا به العلوم الحكمية على المنطق (٣) لا - صافى .



يتأخر في تعليمنا وتعلمنا عن غيره من العلوم فهو مبدأ العلوم بالطبع وغايتها في المعرفة وفيه العلم الكلي ويجعل في العلوم الأخرى مبادئ منه يتسلمها المتعلمون لتلك العلوم تسليماً مقبولاً من غير برهان حتى إذا انتهى بهم التعليم إلى هذا العلم برهنوا فيه واقتدى الخلف في ذلك بالسلف المشهور مثل أرسطو طاليس وأفلاطون فانهم صنفوا العلوم أصنافاً من غير تقسيم ولا تعليم وأصولها ثلاثة على ما ذكرنا الطبيعي والرياضي واللاهوتي والمنطق فهو علم العلوم .

والتأخرون اشتغلوا بتعليل ذلك (١) فما قيل فيه أن الأشياء الموجودة إما أن لا يكون وجودها باختيارنا وفعلنا وإما أن يكون وجودها باختيارنا وفعلنا أما الأولى فتسمى فلسفة نظرية ومعرفة الأمور التي من القسم الثاني تسمى فلسفة عملية والأشياء الموجودة في الأعيان التي ليس وجودها باختيارنا وفعلنا هي بالقسمة الأولى على قسمين أحدهما الأمور التي تخالط الحركة والثاني الأمور التي لا تخالط الحركة والأمور التي تخالط الحركة على ضربين إما أن يكون لوجودها إلابان تخالط الحركة مثل الإنسانية والتربيع وما شابه ذلك وإما أن يكون لها وجود من دون ذلك والأول على قسمين لأنه إما أن يكون لافي القوام ولا في الوهم يصح عليها أن تجرد عن مادة معينة كصورة الإنسانية والفرسية وإما أن يصح عليها ذلك كذلك في الوهم دون القوام مثل التربيع فإنه لا يجوز تصوره إلى أن ينحصر بنوع مادة أو يلتفت إلى حال حركة .

وأما الأمور التي يصح أن تخالط الحركة ولها وجود دون ذلك فهي مثل الهوية والوحدة والكثرة والعلية وتكون من الأمور التي يصح تجريدها عن الحركة ما صحته صحة وجوب ومنها ما لا يكون صحته صحة الوجوب بل يكون بحيث لا يمتنع عليها ذلك مثل حال الوحدة والهوية والعلية والعدد الذي هو الكثرة وهذه فإما أن ينظر إليها من حيث هي فيفارق ذلك النظر النظر إليها من حيث هي مجردة لأنها تكون من جملة النظر في الأشياء لا من حيث هي في مادة أذهي

(١) ها مشي قط - أعني في تصنيف العلوم إلى هذه الثلاثة المذكورة

من حيث هي هي لا في مادة واما ان ينظر فيها من حيث عرض لها عرض لا يكون في الوجود الا في مادة وهذا على قسمين اما ان يكون ذلك العرض لا يصح توهم كونه الا مع نسبته الى المادة النوعية والحركة مثل النظر في الواحد من حيث هو نارا وهو اوفى الكثير من حيث هو اسطقسات وفي العلة من حيث هي مثلا حرارة او برودة وفي الجوهر العقلي من حيث هو نفس اي مبدأ حركة بدن وان كان تجوز مفارقة بذاته واما ان يكون ذلك العرض وان كان لا يعرض الا مع نسبة الى المادة ومخالطة حركة فانه قد تتوهم احواله من غير نظر في المادة المعينة والحركة مثل الجمع والتفريق في العدد وسائر الاحوال التي تلحق العدد وهي في اوهام الناس اوفى موجودات متحركة منقسمة فاصناف العلوم اما ان تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي في الحركة تصورا وقواما وتعلق بمواد مخصوصة الانواع واما ان تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي مفارقة لتلك تصورا لا قواما واما ان يتناول اعتبارها من حيث هي مفارقة لها تصورا وقواما فالقسم الاول هو العلم الطبيعي والثاني هو الرياضي يا خي المحض وعلم العدد المشهور منه .

واما معرفة طبيعة العدد من حيث هو عدد فليس لذلك العلم والثالث هو العلم الالهي - وهذا التقسيم بهذا التعليل والتفريع والتطويل قد تسلم فيه ان من الاشياء ما يخالط الحركة ومنها ما لا يخالطها والذي يخالط منه ما لا وجود له الا بحيث يخالطها ومنه ما يوجد مخالطا وغير مخالط والتي لا تتجرد اما ان تكون لا في القوام ولا في الذهن يصح تجريدها كالانسانية فاما ان يصح عليها التجريد في الوهم دون القوام مثل التربيع .

وهذه اشياء تحتاج الى بيان وأي بيان فان من الحكماء ( ١ ) من يقول بحركة النفس ويرى ان حركة البدن تابعة لها وليس في الوجود ما لا يخالط الحركة اما محرك واما متحرك واما ما منه واما ما فيه واما ما اليه ان عني بالمخالطة هذا وان خص بمخالطة الحركة المتحرك فقط فعليه ان يبين ما عناه بذلك وحينئذ لا نسلم له

انه لا يتحرك سوى الجسم .

والذين قسموا الى هذه الاقسام ما امنوا هذا الامعان وانما سموا الطبيعيات من جهة المبدأ المحرك لها حركة محسوسة من تلقائها لا بقسر من خارج حركات الاسطقسات والمعادن والنبات والحيوان التي لها من تلقائها كالبحر في هبوطه والنار في صعودها .

والرياضيات هي العلوم الذهنية التي للنفس بها رياضة تزيد في فطنتها واستقلالها بقوة تقدر بها على النظر في العلوم العالية والالهيات النظر في المبادئ غير المحسوسة التي دلت عليها افعالها في المحسوسات ويعرف ذلك من تسميتهم فان علم الهيئة لا يتجرد نظره عن الاجسام المحسوسة لا في الوجود ولا في التصور وقد جعلوه من الرياضيات والطبيعي ينظر في النفس وهي غير محسوسة وعلى مذاهبهم غير متحركة ولا مخالطة للحركة لانها ليست مبدأ قريباً للحركة بل يقولون انها تحرك بواسطة قوى اخرى ولو اراد مرید ان يجعل العلم واحد ايتدى فيه من اول الطبيعيات وينتهي الى آخر الالهيات ويوسط الرياضيات لم يكن عليه في ذلك حرج ولو قدم الرياضيات وتلاها بالطبيعيات ثم بالالهيات لقد كان الاسر كذلك وانما الذي لا يجوز في التعليم هو تقديم الاخفى على الاظهر وتفصيل العلوم كتفصيل الكتب بل كتفصيل التعاليم والفصول فضمن الكتاب عرض واحد كلي والتعاليم والفصول تتكلم في جزئياته وانما الكلام في طريق التعليم ( وان الاشياء التي هي مقدمة عندنا في المعرفة واجباب العلم - ١ ) متاخر - ٢ - عند الطبيعة في اجباب الوجود لان الاعرف عندنا ليس هو الاعرف عند الطبيعة فيفتح العلم الجزئي باصول من العلم الكلي والادنى من الاعلى فتكون تلك الاصول عند من سبق له علم بها من العلم التي (٣) هي منه معلومة بينة يحكم فيها وبها وعند من لم يسبق له بها علم موضوعة مقبولة يتسلها .

والعلوم التي تتبين بها كقضية شرطية معها هي تاليها والاصول مقدمها تتبين

(١) سقطت من (٢) كذا - والظاهر - متاخرة - ح (٣) كذا والظاهر



في العلم لزوم التالى للقدم وبصحة وجود المقدم يصح وجود التالى فهكذا فعل  
ارسطوطا ليس في الطبيعيات واقليدس في الهندسيات ولم يفعل كذلك جالينوس  
في الطبيات بل تكلم في الاسطقسات والمزاج كلاما فلسفيا طبيعيا في علم الطب  
وما بينه بينات تعلم من الطب وجزئيات مسائله حتى يعيب (١) عليه ذلك من عابه  
ويقول انه استعمل الدور وهو لا يعلم وما استعمل في كتبه دورا في بيان وانما  
تخليط الكلام في العلوم يضل المتعلمين واذا اتسقت المسائل بعضها على بعض  
كما فعل اقليدس في كتابه كان اولى في مذهب التعليم ومتى لم تكن لم يتم العلم  
المحقق وصار كالاخبار التي يتقلدها السامعون من الرواة الذين لا يعلمون صدقهم  
من كذبهم .

## الفصل السابع

في مبادئ البراهين وكيف يتعرف

الانسان ما لا يعرفه منها

قال ارسطوطا ليس من فقد حسا من حواسه فقد علما من علومه وهو المعلوم  
الذي ينتهى اليه الذهن من ذلك الحس فان العلم اليقيني المكتسب يحصل بالبرهان  
والاستقراء والاستقراء يرجع الى الحس ومن مقدمات البرهان ما يحصل بمبادئها  
بالحس ويتصور (٢) من جهته ومتى اراد احدا ان يعرفها لمن لا يعرفها لم يمكنه  
ذلك الا باستقراء يستند الى الحس مثل القضايا التي يحكم فيها بثقل الارض وخفة  
النار وحرها ومثل الاشياء التي تتصور من المحسوسات كالجسم والسطح والخط  
والاشكال المستديرة (والمثلثة - ٣) والمربعة ونحوها فما فيها الا ما يتعرف بالحس  
ومنه يصير معقولا .

وقيل في هذا الموضع ان المحسوس غير المعقول والمعقول غير المحسوس في سائر  
الاشياء ويصح ان يعنى بالمعقول ما يدرك في الازهان متصورا فيها وبالمحسوس  
ما يدرك في الاعيان واما على ان يفصل ما في الازهان الى اصناف يجعل بعضها  
معقولا وبعضها متخيلا وبعضها متوها على ما قد قيل وبالغ فيه قوم من المتأخرين فلا .

(١) لا - لا يعيب (٢) يحصل (٣) ليس في قط

وقد اتضح وانكشف الملتبس من ذلك في علم النفس وتحقق الحق في المختلف فيه منه فاما ما يتصور في الازهان من الاشياء الوجودية فانه مشترك للكثير من المحسوسات الشخصية كالانسان لزيد وعمر وخالد ونحوها فالمحسوسات مبادئ العقولات والعلم بالمعقول لانه انما يقال على الاشياء الذهنية التي تحصل من الاشياء الوجودية واكثرها من المحسوسات المفردة والمركبة فلذلك من فقد حسا من حواسه فقد علمها من علوه فانا رأينا الاكسلة لا يتصور الا لوان ولا يعقلها ولا يتخيلها وكلما اشير اليها بعبارة تنبيه عليها يذهب ذهنه في مفهومها الى شئ مما عرفه من احدى الحواس الاخر وكذلك الاخشم خلقة في الاراييح فيعلم من هذا ان من المعلومات ما عسانا لانعرفه ولا نهتدى اليه لاننا لانعرف مبادئه التي ندركها فتنبهنا عليه ولا ننبه على عمله حيث لا نجد من ينبهنا عليه ونقيس على ذلك من فاقد البصر كيف لا يتنبه على مدركاته ولا يشعر بان في الوجود منها ما يتنبه عليه كذلك لو لم تخلق للبشر حاسة البصر لم يشعروا بمدركاتها ولم يتنبهوا عليها وان استفاد الانسان في وقت من زمانه ما به يدرك ما لا يدركه الآن من اشياء لا تنالها حواسه المعروفة وتفرّد عن شركائه فيها تفرد بعلم ومعرفة تخصه دونهم مما انكشف له ولم ينكشف لهم ولعل اكثر الموجودات واجلها واشرفها من النفوس والروحانيات والملائكة من هذا القبيل بل وما جل عنهم وعلا ولعل بصر البصيرة ينكشف عنه غطاء فيدرك من ذلك ما لم يدركه قبل فيعرف منه ما كان يجهله فاذا كانت المعلومات الحاصلة لاذهان العلماء انما تكون من جهة ما يدركونه من الموجودات فمن لا يدرك لا يعلم ومن يدرك يعلم بحسب ما يدرك ومن المحسوسات اشياء في التركيب تتميز بالتحليل على ما قلنا ومنها اشياء تدرك على بساطتها كحرارة النار وبرودة الثلج ونحوها والاصناف الذاتية للشئ قد سبق القول بانها هي الاصول في الموجودات والمعاني الاولى في المفهومات ولا تكتسب بالبرهان اما من جهة الوجود فانها الاصل من الوجود الذي يتصف بما يتصف به مما يضاف اليه من الاوصاف

فهى (١) الموضوعات فى القضايا لما يحمل عليها وتوصف به والمحمول انما يطلب للموضوع لا الموضوع للمحمول فالأوصاف الذاتية لا تطلب للأوصاف العرضية وانما تطلب للأوصاف العرضية لها وكذلك لا يطلب بعضها لبعض ولا يتبين وجود بعضها لبعض بخلاف وسط اذ ليس بينها حدود وسطى وانما بعضها لبعض بالذات فان الأوصاف العرضية لا تتوسط بين الأوصاف الذاتية بعضها لبعض مثاله ان الأوصاف الذاتية للإنسان هى الحيوان والناطق فالحيوان للناطق لا يتبين برهان ولا الناطق للحيوان فان أحدهما لا يتصف بالآخر وانما يتصف بهما الموصوف والناطق لا يلزم ان يكون حيوانا كما لا يلزم الحيوان ان يكون ناطقا وانما تتبين الأوصاف التى تتصور للشيء لكونها (٢) ولا كونها فيتبين كونها بالحد الأوسط الذى توجبه ولا كونها بالحد الأوسط الذى ينتفى عنه وليس كل وصف عرضى يحتاج الى بيان بل قد يكون منها لازم لذات الشيء فلا يتبين بحجة وقد يكون لازم اللازم فيتبين بحجة هى اللازم الأول واذا كان فى مقدمتى القياس مقدمة ذات وسط تتوسط البيان بين محمولها وموضوعها احتاجت الى بيان بقياس آخر وان لم يكن لم يحتج كما قيل وانما تكون مقدمات البراهين كلها غير ذوات أوساط بينة بانفسها عند الذهن بفطرة العقل أو بشهادة الحس والاستقراء والتجربة والاختبار المتواترة التى يبطل معها الشك وتنتفى اسباب الريبة وما يقال من ان البرهان يبين الضروريات الدائمة بالضروريات الدائمة الكلية فغير لازم فى البرهان وانما هو الذى يكتسب اليقين الدائم فى الدائم والموقت فى الموقت والكلى فى الكل والجزئى فى الجزئ ولا يكتسب الحد بالبرهان اذ لا تحتاج الذاتيات الى بيان لانها تفسر الاسم ومعناه عند من عناه كما لا برهان على ان الحيوان الناطق هو الإنسان فان المسمى بسماء به وعناه فى كلامه والسامع فهمه منه والمسمى لا يسمى بحجة والسامع لا يفهم بحجة اكثر من صحة النقل عن المسمى فهذا ينتهى الكلام فى البرهان والقياسات البرهانية (والحمد لله كما هو اهله

(١) لا يرى الموضوعات من (٢) قط - الشيء كونها



## المقالة الخامسة

في طوبيقا (٢) وهو علم الجدل

## الفصل الاول

في القياسات الجدلية

القياسات التي ذكرها ارسطوطا ليس بعبارة وكنى بها عن الحجج هي التي قيلت في الاشكال الثلاثة على اختلاف ضرورتها وهي في الصورة (٣) التي من اجلها تسمى قياسا وسولوجسموس كذلك وكان السولوجسموس الذي نقل الى العربية بلفظة القياس اسما للقول المؤلف الذي يلزم عن (٤) التصديق بما وضع فيه تصديق بقول آخر من الضرورة وليس له اسم في العربية ينقل اليه فقييل قياس وجامعة وقرينة بهذا المعنى الذي يلتفت اليه لا الى اللفظ (٥) وهو الاحتجاج والحجة والدليل والاستدلال ويختلف بعد ذلك من جهة الاقاييل الموضوعات فيه في صدقها والتصديق بها فالبرهانية هي اليقينية من اليقينيات التي لا ريب فيها على ما قيل من جهة مادة القياس التي هي المقدمات وصورته التي هي شكل الاقتران والغرض فيه معرفة الحق من جهة ما هو حق فكأنه لا فرق فيه بين ما يعلمه الانسان منه لنفسه وينائجها به وبين ما يعلمه لغيره .

فاما الجدليات (٦) لانه جهة الحق والباطل بل من جهة ان العرض ليس هو الحق بعينه سواء كان حقا او لم يكن واتما هو طلب ما يفهم به الخصم في المناظرة والمجادلة ويقطع به عن الاحتجاج ويظهر به خصمه عليه عند السامعين سواء كان بالحق او بغيره والحق فيه لا يراد لعينه ولا براد لعينه بل يراد اوريد لما قيل .

(١) من قط (٢) لا - طوبيقا (٣) لا - الضرورة (٤) لا - عنه (٥) لا - الالفاظ

(٦) ن - بالعرض فالنظر فيها لا من .

وتأليف القياسات الجدلية يكون من مقدمات ذائعة مشهورة كما قيل وتلك  
 اما ذائعة على الاطلاق وهي التي يقول بها جمهور الناس ووافقون عليها من غير  
 اختلاف واما ذائعة بالاضافة وهي التي يراها اكثر الامم والمعتبرون من القبائل  
 المختلفة او واحد مقدم متفق عليه ولا يخالفه من يعتبر بمخالفته من المشهورين .  
 ومن الذائعة ما تكون ذائعة بانفسها ومنها ما تكون ذائعة على سبيل المضادة  
 والمشابهة من جهة الضد او الشبيه اما في المضادة فكما يقال ان كان العلم بالاضداد  
 واحدا فالحس بالاضداد واحد واما في المشابهة فكما يقال ان كان الاحسان الى  
 الاصدقاء جميلا فالاساءة الى الاعداء جميلة وقد يتفق ان يشتهر القولان المتناقضان  
 من ذلك والمتضاد ان معا مثل ان يكون القول بانه ان كان العلم بالاضداد واحدا  
 فالحس بالاضداد واحد وايضا ليس ان كان العلم بالاضداد واحد فالحس بها واحد  
 فيكون هذا مشهورا عند قوم وفي قول وذلك مشهورا عند قوم وفي قول  
 وكذلك ان كان الاحسان الى الاصدقاء جميلا فالاساءة الى الاعداء جميلة مع مقابله  
 الذي هو ان كان الاحسان الى الاصدقاء جميلا فالاساءة الى الاعداء ليس بجميل  
 فيكون كل من القولين مشهورا عند قوم وبحسب خلق وعرف وكقولنا ان  
 الغنى وبال وان الغنى نافع كلاهما مشهور وبهذا يصح ان تكون قياسات جدلية  
 صحيحة من مقدمات ذائعة تنتج نتائج متقابلة و ضد الذائع هو الشنع وليس  
 الذائع هو الصادق بل قديح (١) غير الصادق ويصدق غير الذائع ولا الشنع هو  
 الكاذب فكثير من الحق شنع وكثير من الباطل ذائع .

وانما قال ارسطو طالع ان القياسات الجدلية هي المؤلفة من الذائعات  
 لكون الجدل صناعة معدة لمخاطبة كل انسان وفي كل مسألة كلية على طريق  
 الانصاف بالعقل العامى ولا يتوصل الى ذلك الا بالمقدمات المشهورة المتسلسلة من  
 الخصوم ولهذا كان ملاك الامر في القياس الجدلي هو المسئلة والجواب والمسئلة  
 صورتها صورة مقدمة محولة عن صيغة الاخبار الى صيغة الاستخبار فيكون عدد  
 المسائل كعدد المقدمات وتكون المسائل الجدلية في علوم مختلفة منها خلقية

كقولنا هل الالذة جميلة ام لا ومنها طبيعية كقولنا هل الحركة موجودة ام لا ومنها منطقية كقولنا هل العلم بالتضادات واحد ام لا .

والمسئلة الجدلية اثنا يستل عنها السائل اما لنفسها او ليعرف بها غيرها من الامور التي تختلف فيها الخواص والعوام فيما بينهم بعضهم مع بعض . مثل ان المحاقة في كل شيء واجبة وليس المحاقة في كل شيء واجبة فانها تستحسن في اشياء ولا تستحسن في اشياء . ومثل ان حفظ المال آثر او انفاقه فان العوام يوجد بينهم في ذلك خلاف مشهور في المتقابلين يحتاج به المجادل على خصمه بحسب الشهوة (١) وقد تختلف الخواص والعوام في مسئلة . مثل ان الجميل آثر عند الخواص من الالذة والالذة آثر عند العوام من الجميل .

والشكوك تعرض في المشهورات اذا وجدت قياسات حقيقية برهانية او مشهورات جدلية تخالفها واذا عرض فيها الشك لاحد يطلب ان يكون عنده مبادئ قياسات جدلية وقد يعجز النظار عن نصرة قول فيرذله المجادلون ولو كان حقا او يوجد رأى يستند الى كثير من الناس او كثير من المذكورين يخالف المسئلة فيبطل شهرتها ويخرجها عن الصلاح للبديئية في القياسات الجدلية ويجرى في عبارة القدماء ذكر الوضع وهو رأى شنع يخالف المشهور ويضاده . مثل رأى رتين (٢) في ان الحركة غير موجودة عند من لا يعرف معناها على ما قد بيناه نحن في الطبيعيات فصدقناه بحسب مفهومه الذي اوضحناه . ومثل رأى (٣) (اللسس) وهو انه لا كثرة في الوجود بل الوجود كله واحد وانما يوضع مبدأ في القياسات وان لم يصدق به لعظم قدر الشخص الذي ينسب اليه فلا يقدم السامعون على رده بل يقولون في انفسهم حيث يضعونه في مبادئ قياساتهم انه لعاء يكون حقا من وجه لا نعلمه .

ومن يخالف هذه المشهورات لا يلزم ان تكون مناظرته ومخالفته بالمشهورات بل منهم من لا يناظر اما للحاجة وجعده ما يعرفه ويقرنه بقلبه دون لسانه وان رام احد ان يرده عن ذلك بقول يناظره به لم يجد قولا بين ولا اشهر من القول



المبحود الذي خالف عليه وانما يحتج في البيان على الشيء بما هو اظهر واشهر منه .  
قال ارسطو طاليس ان ممن يخالف المشهورات الذائعة من يحتاج ان يعاقب (١)  
كن يحدد وجوب عبادة الخالق ويستجيز عقوق الوالدين ومنهم من يحتاج الى  
تعريف من جهة الحس كن لا يعرف بحرارة النار وبرودة الثلج ولما كان  
موضوع المنطق العلوم والا دور الكلية وكان الجدلي من جملة كان موضوعه  
ايضا من العلوم والا دور الكلية فمحمولاته كذلك ايضا وذلك اما ان يكون  
من الاجناس واما ان يكون من الفصول واما ان يكون من الخواص ( واما ان  
يكون من الاعراض واما ان يكون من الحدود والرسوم - ٢ ) لان الكليات  
هي هذه لا غير وانما يخالف من جهة الغرض الذي يؤمه الجدلي لا من جهة  
الموضوع والمحمول فهذه المحمولات هي التي يختلف المتجادلان فيها بالاثبات  
والابطال والكلام الجدلي يكون الكثير منه من الاستقراء لكونه اشهر عند  
الجمهور وان كان القياس اشد الزاما للخصم وهناك اصول بها يتقوى على الابطال  
والاثبات الذي هو غرض الجدلي ويعرفها بكون الاستقراء والقياس في كل  
واحد من محمولات المسائل التي يرام اثباتها وابطالها والقياس في كل واحد  
من محمولات المسائل التي يرام اثباتها وابطالها هي الاصول التي يعرف بها ان الشيء  
هو هو بالشخص او بالنوع او بالجنس او بالخاصة والاصول التي يعرف بها اي  
الامرين اولى واثر وتسمى هذه الاصول في عبارة القدماء مواضع اي مواضع  
ببحث ونظر .

وفائدة القياس الجدلي على ما قال صاحب المنطق هو حمل كل واحد من  
الناس على ما يليق به من الرأي بمقدمات تكون مشهورة عنده وعند من يتفق  
ان يسمع القول معه فذلك مما يسهل بالطريقة الجدلية ويعسر بالماخذ البرهانية  
لصعوبته وربما كان المحمول في ذلك من اعتقاد نافع لكنه غير حق فيكون الجدلي  
اولى به من البرهانية لانه يخرج عن البرهان بقدر خروجه عن الحق وقد  
قيل في البرهان ان العلوم الجزئية يتقصد المتعلمون مبادئها فان كره المتعلمون

التقليد فيها ولم يكن لهم سبيل الى التحقيق بالبرهان وتقوا ولم يحصلوا على احد  
الامرين ويمكن ان يحصل لهم بالقياس الجدلي ما يقنعهم فينفعهم ويكفيهم وتسكن  
اليه نفوسهم وان كانت اكثر منفعة والقياس الجدلي هي رياضة الازهان وتقويها  
على النظر من حيث يمكن ان نحصل به قياسات كثيرة في مسألة واحدة على سبيل  
النفي والاثبات ثم يرجع (١) فيها ويتأمل احوالها بالتصفح فيلوح الحق من اثباتها  
وليس من شرط الجدلي ان يأتي بقياس لا عند له البتة وعند كل احد ولا ان  
يلزم كل خصم بل ان ينتهي في كل مسألة الى منتهى المذهب كما انه ليس من  
شرط الطبيب ان يشفى كل مريض بل ان يأتي بغاية ما يستطيع من العلاج.

## الفصل الثاني

في الآلات التي تستنبط بها المواضع

الجدلية وتحرز عن الالتزام والانتقاع

الآلات التي تستنبط بها المواضع الجدلية وتحرز بها عن الانتقاع والزام  
الخصم ما يريد الزامه اربعة .

احدها يختص باللفظ وهو ان تكون عند الانسان قدرة على معرفة الاسماء  
المترادفة في اللغات والمتباينة والشبيهة بالمترادفة والمتشابهة في اللفظ والمعنى اما  
المترادفة فكالحجر والعقار والاشبهة بها فكالسيف والصمصام واما المتشابهة  
فكالحيوان الطبيعي والمصور وكلما كانت معرفة الانسان بمثل ذلك في اللغات  
اكثر كان اقدر على المجادلة من حيث يحترز (٢) في التسليم والموافقة ويقدر على  
الالتزام بواجبة والمواضع التي منها يعرف هل الاسم متواطىء او مشترك  
كثيرة منها انه هل يقع عليها اسم واحد ولها اضداد متغايرة مثل الحاد الذي يقال  
للسيف وضده الكليل والحاد الذي يقال على الصوت وضده الثقيل والثقيل  
في الاجسام وضده الخفيف ومنها ان يكون لبعضها ضد وليس لبعضها ضد  
والاسم مشترك مثل الحاد للسيف وله ضد وللزاوية الحادة ولاضدها ومنها ان

يكون لبعضها ضد واسطة (١) وبعضها مقابل ولا واسطة بينهما مثل البصر والعمى في البصير (٢) والبصيرة وقد يكون الاسم في احد المتقابلين مشتركاً وفي الآخر غير مشترك مثل ان يقال لا يبصر علي وجهين احدهما بالفعل اي لا يبصر بالفعل والآخر بالقوه اي لا قدرة له على الابصار ويبصر اي يبصر بالفعل وان كان لفظ السلب مشتركاً فلفظ الايجاب مشترك في الابصار وسابه وان كان لفظ العدم مشتركاً فلفظ الملكية مشترك حتى اذا كان العمى علي وجهين كان البصر ايضاً علي وجهين وان كان احد المضافين مشتركاً فالآخر مشترك ( مثل انه ان كان الفوق مشتركاً للكان والفضيلة فالتحت مشترك للكان وللفضيلة وكذلك ان كان المناسب في التصريف مشتركاً فالآخر مشترك - ٣ ) مثل انه ان كانت العدالة مشتركة فالعدل مشترك وكذلك ان كانت اجناس معاني الاسم في واحد واحد منها مشتركة فالاسم مشترك كالخير في المزاج فانه يدل علي المساواة وهو من الكم وفي النفس علي العفاف وهو من الكيف وقد تدل اللفظة في احدهما علي نوع وفي الآخر علي فصل كالزاوية الحادة والنعمة الحادة وان تكون اللفظة في موضع تحتمل الاقل والاكثر وفي الآخر لا تحتمل مثل ان النور الذي لليقين (٤) لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً والنور الذي في الالوان يحتمل ذلك او يحتمل في كليهما لكن المقايسة لا تصح كما لا يصح ان يقال صوت احد من السيف (٥) ومنها اقتدر المجادل علي تفصيل الاسم المشترك امكنه ان يغالط ولا يغلط .

والثاني من الآلات الجدلية القدرة علي استنباط الفصول من الامور المتقاربة جداً فان الذي يظهر تباينه لا يكتسب باستنباط فصوله درجة وينتفع بذلك في صناعة القياسات المعمولة في انتاج غير المدعى وفي توفية الحدود وفي تفصيل الاسماء المشتركة .

والثالث من الآلات الجدلية القدرة علي اخذ التشابهات من الاشياء المتباعدة جداً علي ضد الواجب في الفصول التي كانت تطلب من الاشياء المتقاربة فان

---

(١) قط - ذو واسطة (٢) لا - البصر (٣) سقط من لا (٤) لا - للنفس  
(٥) لا - احد من الصوت لسيف . الفرقى .



الفرق بين التشابهات والتشابه بين المتباينات هو الع لم الذي يتتبع به ذلك في  
الفصول وهذا في الاجتناس .

وفي القياسات الشرطية المتصلة من حيث تقنع بان الممكن في شئ، ممكن في  
شبيهه والمشابهة ادا باشتراك محمول واحد كاشتراك الانسان والغراب في الحياة  
اوفي المشى واما في النسبة المفصلة كما يقال ان نسبة الربان في السفينة الى السفينة  
كنسبة الملك في المدينة الى المدينة اوفي الوصلة كما يقال ان نسبة البصر الى النفس  
كنسبة السمع اليها .

والآلة الرابعة جمع المقدمات الذائعة عند الجمهور والذائعة عند اصحاب الصناعات  
واستنباط ذائعات من ذائعات والذائعات منها ما يحصل بالفطرة ومنها ما يحصل  
بالتأمل والروية في آراء الجمهور واصحاب الصنائع والمذاهب واخبارهم  
المنقولة وقصصهم المشهورة المخبورة بالتجارب وبتفصيل ذائع الى ذائع  
ونقل الحكم من ذائع الى ذائع ونقل الحكم من ذائع الى شبيه به ومن الاضداد  
وتميزها .

وبالجملة فان القول الذائع والمشهور هو الذي يصلح ان يناظر به المعاند عند  
الجمهور في المحاجة والمغالطة اذا كان الحق خفي الحجة الحقيقية عند المناظر وعند  
الحاضر فان الذب عنه بحجته الحقيقية لا يفيد المجادلة حيثئذ واما يفيد المجادلة  
بما يعترف به المناظر او الحاضر او كلاهما فاما اذا كان المجادل يجادل فيما لا يعلم  
حقيقته ومجادله ايضا كذلك وكان مقصود كل واحد منها الظهور على صاحبه  
عند الحاضرين فليس غير الذائع والمشهور فان كان الذائع والمشهور هو الحق في  
المسئلة فقد اتفق فيها مذهبها التعليم والمجادلة بالحقيقيات والذائعات المشهورات  
وان لم يكن كذلك اختلف المذهبان فعادت المجادلة الى الحقيقيات في التعليم  
والتحقيق والى الذائعات المشهورات في المجادلة والفلج على الخصم وكذلك  
قد يتفق في المسئلة الواحدة غرض المبرهن المعلم والمجادل المفهم والخطيب الواعظ  
او الشاعر المحسن اذا كان الحق فيها هو الذائع المشهور وهو الواعظ الآخر وهو

المحسن الجاذب كالكنلام في المعاد اذا كان الاحتجاج فيه بما يقرب من الحق الاول تعالى ويزلف لديه من الملكات النفسانية والاخلاق الملكية والزهد في الرذائل البهيمية والسبعية فان الحق في هذا هو المشهور وهو الواعظ الجاذب والزاجر وهو الشاعر المحسن والمقبح لا يحتاج فيه الى استعادة فالبرهن فيه الذي يعلم الحق ويحتج عليه يحصل له غرض التعليم بالذات وغرض المجادلة والخطيب والشاعر بالذات وبالعرض فيما يقصد من ذلك ولا يقصد او في ايها يقصد وفي ايها لم يقصد ويحتاج المجادل الى الاستكثار من بضاعته العلمية والدربة في عاداته الصناعية كما يحتاج غيره من الصناع حتى يقدر على ايراد ما يحتاج اليه في كل وقت في وضعه من جهة بضاعته وصناعته ولا يكفي حفظ البضاعة دون ملكة الصناعة فانه قد يحفظ الانسان الا يذكره في وقت حاجته اليه او يحتاج الى ما ليس بمحفوظ عنده فبكثرة البضاعة يجد كل ما يريد في وقت حاجته عتيدا عنده وبالتعويد الصناعي يذهب اليه في وقت حاجته من غير روية ولا توقف فان التوقف للروية في المناظرة كالانقطاع عند الحاضرين كما ان الموسيقار اذا اريد منه لحن من الالخان في شعر من الاشعار ومذهب من المذاهب (فاذا كان حافظا للاشعار والمذاهب - ١) كان عنده في كل وقت من ذلك ما يحتاج اليه ويطلب منه واذا كانت عاداته في صناعته محكمة قدر على الايقاع في المذهب المطلوب من غير توقف فان حفظ من غير دربة وعادة توقف للروية واستحضار المذهب في خاطره ونقله بالتصور والارادة الى مبادئ حركاته والتحريك بالابقاع على وفق المذهب المحفوظ وكان ذلك في زمان تبطل النسبة الزمانية بين الايقاعات فيذهب رونقها وموقعها في الصناعة كذلك المجادل في جدله اذا روى وتفكر وتذكر لاستحضار ما يحتاج اليه في ذهنه انقطع وليس كذلك البرهن وطالب الحق في التعليم فان غرضه يحصل بمحصول مقصوده في عاجل حاله وآجلها بمحضر من السامع وبغير محضر منه باذكار الشريك او باذكار النفس او بالهام الرب فهذا هو قوام الامر في صناعة الجدل كما في غيرها من

## الفصل الثالث

في مواضع الاثبات والابطال مطلقا

قد علم فيما سلف من الكلام كيف تستنبط الحجة والقياس من المطلوب نفسه من جهة جديده اعني الموضوع والمحمول بتحصيل الحد الاوسط في الايجاب ومن الامور الخارجة عنهما ( في السلب - ١ ) والخارجة عن احدهما غير خارجة عن الآخر على ما قيل في الايجاب والسلب الكلي والجزئي والمستنبط من نفس حدى المطلوب اما ان يكون عن جوهرها واما ان يكون عن الاشياء التابعة لها والاول هو ان تستنبط الحجة من ( ح د ٢ ) احدهما او كليهما فينظر هل حد المحمول يقال على الموضوع ام لا وعلى حده ام لا وهل الموضوع يقال عليه المحمول ام لا او حده ام لا .

واما استنباط الحجة من الاشياء التابعة لها فاما ان تكون تلك الاشياء مقومة لجوهرها او غير مقومة والمقومة اما جنس واما فصل واما مادة واما صورة واما جنس جنس واما جنس فصل واما جنس مادة واما جنس صورة واما فصل الفصل واما فصل الجنس واما فصل المادة او فصل الصورة او مادة الجنس او مادة الفصل وهما واحد بالذات من وجه او مادة المادة او صورة الجنس او صورة الفصل والصورة في كل موضع من هذه مضاهية للفصل ( والمادة - ٣ ) والمادة للجنس وان اختلفت باعتبار ما ذهني كما سبق وما كان من هذه مساويا للوضوع فالوجود له والمنفى عنه موجود للوضوع ومنفى عنه وما كان منها للمحمول مساويا او اعم فابطاله عن الموضوع ابطال المحمول واما في اثباته للوضوع فانه يكون اثباتا للمحمول في المساوي دون الاعم وكذلك في اثباته وابطاله عن محمول الموضوع واما اثبات محمول الموضوع فلا يجب عنه شيء وفي نفيه عن المحمول يجب نفي المحمول عن الموضوع .

(١) ليس في لا (٢) ليس في لا (٣) ليس في لا .



وما التوابع غير المقومة للذات فكالكمل والجزء والعلل الفاعلة والغائية المبائة للجواهر والمتضائقات وما يلزم وحوادث الشيء وعدمه وكون الشيء وفساده ونحو استتماله وافعاله واعراضه العامة والخاصة وزمانه ومكانه والكمل والجزء على اقسام اربعة احدها الكمل في الحمل كالجنس والفصل ويقابله الجزء في الحمل كالنوع وينتفع بالانواع كانت انواعا في الحقيقة او انواعا في الشكل اذ ننظر في انواع الموضوع وانواع انواعه هل يوجد فيها كلها او بعضها المحمول اولا في شيء منها ولا في كلها كذلك ننظر في شيء من انواع المحمول هل يوجد في الموضوع اولا ولا في نوع منه يوجد فيه وينتفع به ايضا في الاستقرار فانه اذا وجد المحمول في كل انواع الموضوع او في كثير منها حكم انه في كل الموضوع .

وقد ينتفع ايضا اذا اريد اثبات متضادات بالقسمة على النوع اثبت انه كذلك على الجنس كقولك انه اذا كان كل قنية اما محودة واما مذمومة فهذه الفرس اما محودة واما مذمومة لانها من القنايا او صناعة الرقص مثلا وصناعة الكتابة وكما يكون الكمل من جهة الزمان في جميع الزمان فانه ان كان يثبت او ينفي في جميع الزمان لزم انه كذلك في زمان ما ويقابله الجزء من جهة الزمان والموضع فيه بعكسه فانه اذا لم يكن في جزء لم يكن في الكمل والكمل من جهة الكمية ويقابله الجزء من جهة الكمية ايضا واذا ثبت حكم في واحد من عدة في جملتها الموضوع نقل الحكم الى الموضوع كما ثبت حكم لكل ماش فينقل الى الانسان واذا ثبت حكم في جملة نقل الى افرادها لا اذا كان في الجملة من حيث هي جملة كالزوجية في العشرة فانها لا تنتقل الى احادها ولا العشرية ايضا ومن جهة الوجود اذا كان على الاطلاق ويقابله الجزء من جهة الوجود اذا كان مشروطا بزمان ومكان وحال وغير ذلك ومن هذا نقل ما هو اضطرارى الى ما هو اكثرى ونقل ما هو اكثرى الى الاضطرارى كما يقال ان كان العدل نافعا على الاطلاق فهو نافع على جهة كذا ونحو كذا وعكسه ان ما يكون على جهة ما ونحو ما يجوز نقله الى الاطلاق مثل ان ما هو ممكن لا يذهبو ممكن اى باقول المطلق ومن هذا ان ما يوجد بزيادة ونقصان فهو

فهو موجود بالقول المطلق مثل ان الذي هو احر من شيء ( فهو حار او ابرد من شيء فهو باردا واصحح من شيء فهو (١) صالح او اوردى من شيء فهو ردى ولا ينعكس هذا في كل مكان فليس كل حار احر من كل شيء ولا كل بارد ابرد من كل شيء ومن ذلك الموضع المأخوذة من العال الفاعليه واتهامية مثل ان يحكم على شيء بوجود مطلق او بوجود على صفة ما لان علته كذلك موجودة على الاطلاق او بتلك الصفة كقولنا ان الحيوة موجودة في الفلك لان النفس موجودة فيه وان العدل موجود بالطبع لان المشاركة موجودة بالطبع والمشاركة البشرية هي العلة الموجبة للعدل فيما بينهم وعن كون الشيء وفساده مثل انه ان كان كون الشيء خيرا فهو خيرا وشرافه شررا وكان فساده خيرا فهو شررا وفساده شررا فهو خيرا .

ومن الافعال مثل ان وجود الفعل مطلقا يدل على وجود الفاعل وبما لا ما يدل على وجوده تلك الحال .

ومن المتضايفات والمتلازمات فانه ان كان اللازم موجودا فما يلزمه في الوجود موجود او معدوم فهو معدوم وهذا ضروري ومن ذلك ان الذي يوجد لما يوجد له موضوع المسئلة فهو موجود لها مثل ان الذي يوجد للحيوان يوجد للحيوان الناطق او ما لا يوجد لما لا يوجد له المحمول فهو موجود لموضوع ذلك المحمول مثل انه اذا لم يكن النطق لغير الانسان فهو موجود للحيوان وان كانت الشيء لا يوجد للشيء الا عند وجود شيء فانه يقنع انه موجود للشيء مثل انه ان كانت الحركة لا تكون لما لا نفس له فان النفس متحركة وهذا مظنون يقنع ومثل ان الشيء الذي يزاد على شيء فيجعله جيدا فهو جيد .

وبالجملة ان الذي يجب بوجوده لشيء حكم في ذلك الشيء فالحكم له مثل ان العادل خير فالعدل خير واذا كان موجودا لموضوع آخر يجعل للمحمول اكثرية فهو موجود له كما ان اليسار يجعل الفضيلة اكثر نيلا فاليسار نيل وان كان يجعله اقل فهو معدوم له على حكم الخلاف ولا يجب ان ينعكس لانه ليس بضروري

وان الجيد اذا زيد (١) على الردى جعل الكل جيدا لانه يكون اجود من الردى وحده . مثل ان الذهب مع الفضة اجود من الفضة الخالصة ومن ذلك ما يوجد من الاعراض كقولنا الانسان ماش وكل ماش جوهر والانسان ضحاك وكل ضحاك ناطق ومن الزمان مثل انه ليس كل معتد بنام لان النمو يكون في بعض الزمان والاعتداء في جميع الزمان حتى في زمن الذبول وايضا ليس التعلم تذكرة لان التعليم (٢) يكون للمستقبل والتذكير للماضى واذا اخذت المجمة عن الامور الخارجية عن الحدين على الاطلاق . مثل ان يحتج من الشهادات والتواتر واقاويل الثقات او من تشابه الاحوال كما كان يقول اصحاب سقراط ان النظر اليه واستماع كلامه فضيلة فكيف السلوك الى سيرته واما عن تدويل الاقتصاد كما كان يفعل سقراط في امكنة العدل في المدينة بان كان ينقل المسئلة الى الرجل العدل وقيس عليه في الاحوال التي يجب ان يكون فيه حتى يكون عدلا ثم ينقل الى المدينة فيكون هذا باب شبيه بالتمثيل وليس بتمثيل لان (٣) التمثيل هو ان ينقل حكم الى شبيهة بين التشابه . مستغن عن اثبات التشابه فان احتيج الى ان يبين فيه التشابه لم يكن تمثيلا مطلقا . مثل ان يراد بالجزئ معنى كلى كقوله لا تأكل السمك والجن اى كل مرطب او بدل الشبيه مكان الشبيه وكل ذلك قريب من التمثيل وليس بتمثيل . ومن الحجج المأخوذة عن الاشياء الخارجية . مواضع المتقابلات فمن ذلك ما هو على سبيل التناقض واللزوم الحقيقي فيه بعكس النقيض . مثل انه اذا كان كل انسان حيوانا فما ليس بحيوان ليس بانسان وربما اقنع العكس المستقيم وما كان على سبيل التضاد فان لزومه مقنع في الجهتين جميعا . مثل انه ان كان الصديق حسن النية فالعدو ردى النية وايضا ردى النية عدو ويعاند ان كان حسن الهيئة صحيحا فليس يلزم ان يكون الرىض ردى الهيئة ومن مواضع التضاد ان يؤخذ لنقيض الموضوع شيء ما فيؤخذ للموضوع ضده . مثل انه ان كان ما ليس بلذيد شرا فاللذة خير وانما يكون هذا اذا لم يكن متوسطا والمواضع المشهورة في التضاد ان يركب ضد ان

(١) لا - زيل عن (٢) كذا في الاصلين والظاهر التعلم والتذكر (٣) لا - لا ان



مع الضدين على اربعة اوجه كل واحد من طبقتين ثم يكون اذا كان الشئ مع الشئ بحال ما قصد الشئ معه بضد حاله مثل ان الكون مع الصديق سعادة ومع العدو شقاوة وضده مع ضده مثل حاله كقولنا ان كانت الاساءة الى الاصدقاء قبيحة فالاحسان الى الاعداء قبيح وان كانت الاساءة الى الاصدقاء قبيحة فالاحسان اليهم حسن والشئ معه ضده بضد ماله فانه ان كانت الاساءة الى الاصدقاء قبيحا فالاساءة الى الاعداء جميل .

واما المتقابلات على سبيل العدم والملكية فانها تتلازم على الاستقامة مثل انه ان كان الجهل عدم ملكة فالعلم ملكة واما المتقابلات على سبيل المضاف فانها تتلازم على السواء مثل انه ان كان الحس علما فالمحسوس معلوم .

ومن هذا الباب المواضع المأخوذة من الاقل والاكثر وهي على وجوه منه ما هو مطلق فانه اذا كان ما هو اقل وجودا فوجودها هو اكثر وجودا وجود وهذا للاثبات فقط لان عكسه غير مفيد واذا كان ما هو اكثر وجودا ليس بموجود فما هو اقل وجودا ليس بموجود وهذا للنفي من المقنعات (١) ومنه ما ليس على الاطلاق بل عند محمول او موضوع ما وهو انه ان كان للموضوع محمول اولى من هذا فلم يكن لم يكن هذا واذا كان ما ليس اولى منه كان هذا واذا كان المحمول لم يكن لموضوع هو اولى به فليس لهذا الموضوع اوان كان لما هو اولى بان لا يكون له فقد كان له واذا كان محمول الموضوع آخر هو اقل وجودا من معنى هذا المحمول لهذا الموضوع فهذا كان واذا لم يكن محمول لموضوع هو اولى ان يكون له من هذا المحمول لهذا الموضوع لم يكن هذا ومن هذه الابواب ابواب التساوي مثل ان كان ما هو مساوي في الكون لهذا الشئ موجودا فهذا الشئ موجود او لم يكن لم يكن وعلى اقسام مساوية لاقسام الاولى بحسب التقابل .

واما المواضع المأخوذة عن اساس (٢) الداخلة في نفس الامر والخارجة عنه مواضع القسمة ومواضع التصاريف والاشتقاقات ومواضع النظائر وطرق

القسمة كثيرة كما سلف ذكره كلى الى جزئياته وكل الى اجزائه ومحمول الى موضوعاته وموضوع الى محمولاته واسم مشترك الى معانيه ومن القسمة تكون القياسات الاستثنائية المنفصلة ومنها طرق الاشتقاقات والتصارييف . مثل قولنا ان كانت العدالة فضيلة فالعادل فاضل ولا ينعكس هذا الا ان يقال ان العادل بما هو عادل فاضل فالعدالة فضيلة وطرق النظائر كقولنا ان كان ما يجرى مجرى العدالة محمودا فالعدالة محمودة .

## الفصل الرابع

في المواضع الخاصة بالعرض العام والجنس والآثر والافضل من ذلك ان ينظر هل يحمل على ما يحمل عليه حمل احد الخمسة الكلية وخصوصها هل اخذ مكانه الجنس كما يقال ان البياض عرض له ان يتكون وهذا للابطال وان ينظر ان كانت بسيطة كالبياض فهل يحمل بلا اشتقاق او مشيرا الى الموضوع كالبياض وهل له اصل منه يشتق وهذا للابطال وينظر هل وضع الشيء عارضا لنفسه وايضا ان كان للعرض ضد ما من شأنه ان يفسده ويعقبه في المحل فهل يتأني ان يحمل ذلك المحل . مثل انه ان كانت القوة الغضبية عرض لها البغض فيجب ان تعرض لها المحبة وايضا هل ضده موجود في الموضوع وهذا للابطال .

ومن مواضع الآثر والافضل ما كان اطول زمانا واكثر بيانا وما كان يفضل المعبرون من اهل الفطنة او من اهل العلم فالذى من جنس الفضيلة افضل مما هو هو خارج عنه فان العدالة افضل من العادل وآثر لانه بها كان فاضلا والمطلوب لاجل نفسه افضل من المطلوب لاجله . مثل ان الصحة التي تراد لامينها افضل من الدواء الذي يراد لاجل الصحة وقد يعاند هذا بان يقال ان القوة في كثير من الاوقات آثر من الفضيلة ويكاد ان يكون الضرورى آثر والفضيلة افضل والذي هو علة الخير بالذات آثر من الذى هو علته بالعرض والذي يؤثر في جميع الاحوال آثر من الذى يؤثر في وقت ما كالصحة والعلاج والذي يؤثر ويراد وجوده كالصحة آثر من الذى يؤثر ابرى كالجمال والحسن والمؤثر بالطبع والذات كالعلم آثر .

آثر من المؤثر بالعرض كالكتاب والموجود والآثر آثر من الموجود لما دونه وما ينخص الافضل والآثر من جهة المؤثر كالأثر عند الله تعالى آثر من الآثر عند الناس وما كان في الاشياء التي هي اقدم آثر كالصحة فانها آثر من القوة لان الصحة في الاخلاط الاول والمزاجات وهذا فيما بعد والمبلغ الاقرب الى الآثر آثر ومبلغ اثر الغايتين آثر (١) اذا فضلت الغاية الغاية باكثر من فضلها على فاعلها فالفاعل آثر من الغاية مثاله ان فضل السعادة على الصحة اكثر من فضل الصحة على المصح ففاعل السعادة افضل وآثر من الصحة والنافع في كل وقت وفي اكثر الاوقات آثر والا لذن عند الجمهور آثر والذي هو مع اللذة آثر من وجه آخر كطبيب الدوائين وما في السن (٢) التي تدرك فيها المظالم كما في سن الكبر دون سن الصبي آثر ثم ما لا يشترك فيه الا ردى آثر والذي تشاركه فيه الاخوان والاحباب آثر والذي يؤثر ان يفعل بالاخوان آثر من الذي لا ينبغي ان يفعل بهم .

ومجموع الاثرين آثر والذي اذا كان استغنى به عن الآخر بلا انعكاس آثر من الآخر مثاله ان العدالة اذا كانت في جميع الناس لم يحتج الى الشجاعة والشجاعة لا تستغنى عن العدالة فالعدالة آثر وما يراد كونه اكثر فهو آثر وما يتوقى عدمه اكثر فهو آثر وما يراد عدمه اقل فهو آثر والاشبه بالآثر آثر من جهة ما هو اشبه ويعاند بالقرد فانه اشبه بالانسان من الفرس والفرس آثر منه والشبيه بالفاضل آثر من الشبيه بالخسيس من جهة ما هما شبيهان ويعاند بانه يمكن ان يكون الشبيه بالفاضل من جهة ما هو اخس والشبيه بالخسيس من جهة ما هو افضل فان لم يشترط هذا لم يتم (الاثر - ٣) الا ترى ان الفرس اشبه بالحمار والقرد بالانسان والذي زيادته آثر هو آثر والذي يؤثر دون هذا من غير عكس آثر والذي يجحد الآخر ايظهر هو آثر من الآخر مثل من يجحد حب اللذات ليظن زكيا والذي هو اظهر آثر والذي هو اصعب هو آثر اذا بلغ الى غاية آثر وايضا الذي هو اسهل اذا بلغ الى مثل ذلك آثر وافضل افضل النوعين افضل من افضل اخسهما والذي له الفضيلة

(١) زاد في قط - من الغاية من اثر (٢) لا - السني (٣) ليس في لا .



الخاصة بنوعه أثر بما ليست له وان كان له غيرها (١) ومن ذلك يكون الكيس والفتنة في الانسان اثر من الشجاعة فيه والذي يفعل اكثر مما يتصل به اثر من الذي لا يفعل من جهة زيادة فعله مثاله ان النار اثر من الاقربيون من جهة ان قوة استئناسها اذا كان مقصودا مطاوعا لا من جهة الاحراق الذي يكره وان اشتركا فاكثرها فعلا .

والذي يفعل بطبيعته اثر من الذي يفعل بغيرها فعلا مؤثرا والذي يخص خيره الافضل اثر والذي يتبعه خير اكثر اثرا والذي يتبعه شر اقل اثرا والذي به الخير اكثر اثر والذي يرفعه الشر اقل اثرا .

واما المواضع التي للجنس فمنها ما هي له على انفراده ومنها ما يشارك فيها الفصل والحد فمن ذلك ان ينظر هل يخلو عنه بعض الموضوعات خصوصا الاثنى عشر فيصدق النوع حينئذ على ما لا يصدق عليه الجنس كمن جعل المعلوم (٢) جنسا للظنون وبعض الظن ليس بعلم بل خطأ وجهل ومن المشهور (ان بعض الظن اثم) وهل هو غير مأخوذ في ماهية النوع وما تحته خصوصا ان يصدق عليه حد العرض فان جنس الشيء لا يكون عرضا له وان يوجد الاسم الكلي الذي لا يتسبأوى مفهومه عند المسميات به من الجزئيات مكان الجنس كالموجود وهل للنوع جنس غيره لا يترتب تحته ولا يصير تحت آخر فوقها (٣) جميعا حتى يكون الجنسان مختلفين فان الشيء الواحد لا يدخل في جنسين مختلفين بمعنى واحدا والنوع يقع في مقولة غير مقولة جنسه كمن جعل العلم خيرا والعلم من المضاعف والخير من الكيفية وقد ينتصر القول بان الخير من المضاعف من حيث يكون الفعل الواحد شرا الزيد وخير العمر ويكون (مصائب قوم عند قوم فوائد) لكن الخير فيها يقال باشتراك الاسم (٤) وهل ليس جنس الجنس يحمل على الموضوع كله وما تحته وهل هو فصل له او لجنسه فان الفصل لا يقال في جواب ما هو الخاص ولا المشترك فانه كما قيل لا يوفى جواب ماهية خاصة ولا مشتركة وهل لا يقال

(١) لا - غيرها (٢) لا - العلوم (٣) لا - فوقها (٤) لا - الجنس .

عليه شيء من فصول الجنس فلا يكون حيثئذ جنسا وهل ضد الجنس يحمل عليه وهل العدم يشترك الشيء فيما وضع جنسا له فان العدم اما ان لا يقع تحت الجنس او يكون جنسه عدم جنس كالعمر وهل عكس فوضع (١) النوع محال الجنس كمن يقول ان المرض سوء مزاج وهل هو على سبيل الاستعارة والتشبيه كمن يقول ان الغيم دخان لانه كالدخان وهل ليس ضد النوع في الجنس او في ضد الجنس او ليس هما جنسين (٢) بانفسهما وهذا الابطال والا ثبات .

وينظر هل ضده ليس في جنس فيكون هو ايضا ليس في جنس كالخير والشر وينظر هل النوع مبائن لكل قسم من الجنس وهل يتعاكسان احدهما على الآخر كالوجود والواحد والمبدأ والعلّة وهل ان كانت الانواع لها متوسطات في الضدية فالجنس كذلك وهذا مقنع وبالعكس ومقاومته ان الصحة والمرض لا واسطة بينهما وبين الخير والشر واسطة او هل الواسطة بينهما جميعا ايجابية او سلبية فان التي بين الخير والشر سلبية وبين الاسود والابيض ايجابية وايضا هل الجنس له ضد والنوع ليس له ضد فانه اذا كانت الفضيلة ضد الشرارة فالبر ضد الاثم وان ننظر هل كلاهما من المضاف وكذلك يجب ان كان احدهما من المضاف ويعاند هذا بان يقال ان العلم من المضاف والنحو ليس من المضاف وهو مردود عند التعقب وهل اضافتهما بحرف واحد او بنحو واحد ويعانديان القنية جنس للعلم والقنية قنية للقتنى والعلم علم بالعلوم وهل يعاكسهما الاضافى بحرف واحد ويعانديان بان العلم علم بالعلوم والمعلوم معلوم العلم - وهل يقاس الجنس المضاف الى النوع على السوية فانه ان كان النصف من المضاف الى الضعف بكثير الانصاف الى كثير الانصاف وهل ان كانت الاضافة من احدهما ذات وجهين فكذلك في الآخر مثل ما ان الواهب من الموهوب والموهوب له فكذلك العطية وان كان الجنس من العوارض فهل يعرض لما يعرض له النوع ام لا فان من قال ان الحياء جبن فقط فقد اخطأ لان الحياء في القوة الفكرية والجبن في الغضبية وننظر هل وضع

الكل في حزيه كمن قال ان الحيوان جسم فيه نفس والجسم موضوعه لا جنسه وهل وضع الالفعل في الفعل على انه في جنسه كمن قال ان الجليد ماء جامد وهل وضع الفصل على انه جنس وهل يقال الجنس على الذي وضع نوعا تحته على الاطلاق من جميع الوجوه لا من جهة واحدة فكذلك ليس الحساس جنسا للانسان لان الجنس يقال عليه لبعض اجزائه وكذلك ليس المحسوس جنسا له لانه يقال عليه من جهة بدنه فقط وهل وضع افضل الضدين في اخس الجنسين وهل ان كان حال النوع الى شئين حالا واحدة ورتى الى اخس الجنسين كما يجعل المتحرك جنس النفس دون الساكن والسكون ثبات والحركة لا ثبات وايضا هل وضع العارض في المعروض له على انه بجنس كما يقال ان الاموت حياة ابدية مثلا وان الميت صار لاميتا كان استفاد حياة جديدة ولكن تلك الحياة انفصلت ونظر هل ضد النوع في الجنس اوفى ضد الجنس وهل الواسطة في الجنس وهذا الابطال والاثبات وينظر في الاقل والاكثر والاولى والمساوى والنظائر والاشباه والكون والفساد ومن هذه المواضع المذكورة مواضع تعم الفصل والحد مع الجنس ومواضع تعم الجنس والحد ومواضع تعم الجنس والفصل ومواضع تخص الجنس .

## الفصل الخامس

في المواضع الخاصة بالفصل والخاصة

من ذلك ان ننظر هل يقال في جواب انما هو وهو اولى من الجنس بذلك والجنس اولى بان يقال في جواب ما هو وهل ينقسم به الجنس قسمة بالذات وهل يقال عليه الجنس على انه جنسه فيكون بذلك نوعا لا فصلا وهل يدل على معنى وجودى اوعلى معنى سلبى لا اثبات فيه مثل غير الناطق وهل فصل الجوهر ما خوذ من عوارضه فان ذلك مما لا يجوز كالحوان المائى والارضى وننظر هل فصل المضاف من المضاف كما يقال هو قرابة فيقال واى قرابة فيقال اخ او ابن اخ وهل اخذه مضافا بالقياس الى ما هو بالقياس اليه بالذات وهل هو فصل بجنس مبانى بجنسه



لجنسه فان فصول الاجناس المتبائنة متبائنة والخاصة المساوية اما فردة كاضحك  
 للانسان واما مؤلفة وهي الرسم الذي هو قرين الحد وهناك مواضع تعنها والحد  
 فن ذلك تعريف الشيء بما هو اخفى منه اما على الاطلاق واما في وجوده له او تعريفه  
 بما هو مثله فانه إنما ينبغي ان يتعرف بما هو اعرف منه في ذاته او عندنا و تعريف  
 الشيء بما ليس اعرف منه اما ان يكون بما لا يعرف الا بالشيء المعرف كمن عرف النفس  
 بانها القوة المحركة للحيوان والحيوان لا سبيل الى معرفته الا بمعرفة النفس لانه  
 جسم طبيعي ذو نفس واما ان يكون الى معرفته سبيل دون معرفة المعرف الا انه  
 اخفى منه كمن قال ان النار هو الجسم الشبيه بالنفس فان معرفة النفس اخفى من  
 معرفة النار وان كانت النفس لا تحتاج في تعريفها الى النار والمساوي في المعرفة  
 كالمضاد والمضاف والقسم (١) في الجنس واما المقابل (٢) بحسب المضاف فينبغي  
 ان يتأمل الحال فيه فان المضافين لا يتأتى تعريف احدهما خلوا من الآخر اذ وجود  
 كل واحد منهما هو بالقياس الى الآخر وإنما الوجه هو ان تؤخذ الذاتان بما هما  
 موجودتان كإنسان وإنسان لا بما هما مضافان كالأب والابن ويضاف اليهما سبب  
 الاضافة فيقال إنسان اولد انسانا فالوالد هو الأب والموالد هو الابن فيكون الحد  
 الواحد معرفا لهما جميعا ثم يعرف بهما مجرد الاضافة ومثال هذا ان لا يقال ان الجار  
 هو الذي له جار بل الجار هو ساكن دار ينتهي حد من حدودها الى دار يسكنها  
 آخر هو الذي يقال انه جاره ثم يحد الجوار من ذلك .

واما المقابل بحسب العدم والملكية فان الملكية تستغنى في تحديدها عن العدم  
 والعدم لا يستغنى عن الملكية وليس معايل الملكية اقدم في المعرفة وكذلك الحال  
 في الموحدة والسالبة .

واما القسم في الجنس فكالا انسان والفرس ونظر هل بدل الحد والرسم احدهما  
 بالآخر وهل ترك الجنس وهل وفي الجنس القريب وهل استثنى فيما يوجد لا شياء  
 كثيرة الا انه للموضوع اولا بالاولية كاللون للسطح والجسم فانه للسطح  
 اولا وكذلك ان كان موجود للجملة لانه لو كان من تلك الجملة دون سائرها

مثل ان قبول المتضادات خاصة للجوهر فهو للوجود من اجله وننظر ان لا يكون القول مأخوذاً من جهة الافراط في النسبة كمن يحد النار بانها الجسم الخفيف جداً والنار اليسيرة ليست خفيفة جداً ان المدرة الصغيرة ليست ثقيلة جداً وهل يتساوى القول في الاجزاء والجملة فانه لو قيل ان الارض هو ما يتحرك الى السفلى كان القول يتناول الاجزاء المفارقة دون الكلية ولا يكون في الرسم فصل مكرر كما لا يكون في الحد اما بترادف الاسماء كمن يقول ان النقطة لاجزاء لها ولا هي منقسمة فهذا تصريح بالفعل بال تكرار واما بالقوة كمن يقول ان الحيوان جسم معتد حساس جوهر والجوهر في ضمن الجسم وكمن يقول ان الشهوة تشوق اللذيق والتشوق هو الشهوة وننظر هل فيه فصل غير مكرر الا انه انقص من الموضوع فنقص به المحدود بزيادة الحد كمن يقول ان الانسان حيوان ناطق فيلسوف او كاتب وننظر هل ان كان اللفظ مؤلفاً مثل قولنا خط مستقيم متناه فقد حده بما لورفع بخاصية احدا جزائه بقي الباقي حداً لما بقي فانه ان قال خط نهايتاه موازيتان لواسطته فان رفع الواسطة وهي خاصة المتناهي وغير المتناهي لم يبق الباقي رسماً للخط المستقيم المطلق الذي (١) يقع على المتناهي وغير المتناهي وهل لم تبدل الاجزاء باقوال بل بدلها بأقسام مترادفة كمن قال هاهنا انه طول مستو محدود وخصوصاً ان دل على اسم الغمض وربما اتفق ان يوجد للشترك حديثناول جميع ما يقال عليه اما في المشكل فذلك مستعمل ولكن يجب ان يجرب هل يبقى لكل واحد حد كما لاخر .

وكذلك يجب ان ننظر هل القول يشتمل على ما لا يثبت والموضوع ثابت كقول فلاطون ان الصورة المفارقة امثلة سرمدية للكائنات الفاسدة وهل ان كان الموضوع زمناً فكذلك رسمه ام حده وان لم يكن فكذلك وهل الاسم اولى باحد اجزاء القول كالنار فانها اولى باللهيب من الحمر فلا يجوز ان يكون القول لها سواء وننظر هل القول مأخوذ عن الاقسام كقول القائل ان المقدمة هي التي توجب شيئاً لشيء او تسلب شيئاً عن شيء فانه يجمع كل واحد منهما بالآخر (٢)

فلا يكون الموجب اما سالبا واما موجبا وكذلك السالب لا يكون اما سالبا واما موجبا فاذا قال قائل ان القضية السالبة مقدمة وكل مقدمه اما سالبة واما موجبة ازم عن ذلك ان القضية السالبة اما موجبة واما سالبة ولا يكون من السالب موجب فيكون خطأؤه من هذا القبيل ولا يجعل سبب الشئ نفس الشئ . كن يقول ان الصحة هي اعتدال الاخلاط والوجع هو تفرق الاتصال وهما سببان للصحة والالم وليس هما نفس الصحة والالم وينظر ايضا هل فصل الكيفية (١) من الكمية وهل فصل السبب الفاعل من التامى فيما يحتاج اليه كن حدد محب المال بانه الذى يشاق اليه فما (٢) حدد على ما ينبغى لانه ربما اشتاق اليه ايضا لقضاء دين او حد الشجاع بانه المقدام على المخاوف فما حدد ما لم يبين (٣) من اى المخاوف ولاى علة ومن قال ان الليل ظل الارض لم يتبين ما لم يقل انه عن الشمس ثم ينظر فى القوانين المشتركة مثلا هل حد الضد ضد الحد اورسمة وفى المضاف مثلا ان لم يكن الارجح خاصة الضعف لم يكن الانقص خاصة النصف وكذلك الملكة للملكة والعدم للعدم وكذلك فى النقيض وكذلك ان كان الشئ خاصة للقابل فليس لمقابله خاصة (٤) وكذلك ننظر فى الاشتقاق والتصرف على هذا القياس وهذه القوانين .

فاما المواضع التى تخص الخاصة فان ننظر حتى لا يجعل الموضوع خاصا لخاصة (٥) كن قال ان النار خاصة اللطيف الاجزاء وكى لا تكون داخلية فى الماهية وكى لا تكون اخذت من جهة الحس وليس يعلم فى بادى الامر هل هى كما تحس ام لا كن قال ان خاصة الشمس انها كوكب يضيئ فوق الارض ولا يدري هل هى كذلك عند الافول ام لا وكى لا يكون اتى بخاصتين معا على انها واحدة كن قال خاصة النار انها اخف الاجرام والطفها وكى لا تكون معلقة بان واحد اوزمان كقولهم ان خاصية كذا انه يوجد الآن كذا الا ان يقول ان خاصيته

(١) لا - الكمية من الكمية (٢) لا - فيما (٣) لا - يتيقن (٤) قط - بخاصة (٥) قط -

خاصة بخاصة .



الآن انه كذا الآن كما للاشخاص من احوالهم الجزئية الزمانية (١) .

## الفصل السادس

في المواضع الخاصة بالحد

ننظر هل اخل فيه بدكر الجنس او بدكر الفصل ولا يكون رتب الفصل مكان الجنس والجنس مكان الفصل كن يقول ان العشق افراط المحبة فان هذا خطأ لأن العشق محبة مفرطة والافراط عارض للمحبة والعشق نفس المحبة وكن يقول ان الصوت هواء مع قرع والقرع جنس الصوت اوسببه لا فصله وهل أتى فصل غير مناسب او بشئ هو بالعرض وهل زاد ما نقص او فضل على الماهية مثل ان يقول للانسان انه حيوان ناطق حساس والبرودة عدم الحرارة بالطبع فان العدم لا يحتاج ان يفصل بانه بالطبع وهل ألى بفصل سلبى في غير المعنى العدمى وهل وضع النوع مكان الفصل كن قال ان البطر استخفاف مع لهو واللهو نوع من البطر فاذا خص من الاضداد واحد اجعل للشئ حدين كن قال ان النفس حوهر قابل للعدم وهو ايضا قابل للجهل والخطأ وننظر في جميع المحدودات من باب المضاف هل فصولها من باب المضاف وهل اشار الى ما اليه الاضافة بالقياس بالذات وهل ان كان مضافا بذاته او بجنسه فقد فصل كالطب فانه مضاف لجنسه وننظر هل ظن انه اورد فصلا من الفصول ولا يكون فعل ذلك ولم يزد على معنى الجنس كن حد بفصل سلبى مطلق مثل من قال ان الخط طول بلاعرض فان الجنس هو الطول وهو من حيث هو كذلك بلاعرض فاجاء بفصل زائد على طبيعة الجنس وكذلك ان كان المحدود استعدادا نحو ضدين ذكر احدهما دون الآخر الا ان يكون احدهما غاية بالذات والآخر باعرض كن يجد الطب بالصحة لا بالموت والمرض وهل اشار في القوى والملكات الى موضوعاتها ولا يظن المعدولى اللفظ سلبا فيحده بالسلب او المعنى العدمى من الموجود في اللفظ وجودا فيحده بالوجود وهل بين حد ضد الشئ من ضد حده

(١) زيادة في قط بخط جديد - مثل ان الانسان اول شبابه و في آخر عمره .

وكذلك

وكذلك في المتقابلات والمشتقات والمضاد للشيء في جنسه دون مصابه او فصاه دون جنسه او فيهما جميعا واذا كان الشيء لا يرتقى الى جنس واحد بل له حصة في جنسين فيجب ان لا يكون اخل باحدهما مثل ان المهذار ليس هو الذي يحب المحال ولا يقتدر على قوته ولا الذي يقدر على قواه ولا يؤثره بل مجموعهما وكذلك ينظر في حد الاشياء المركبة ومن الخطأ فيه تبديل الاسماء المترادفة واشنع منه ان يترك القائم مقام الفصل بحاله ويقصد الى تفصيل الجنس وينظر هل للشيء زيادة معنى بالتركيب على الاجزاء وقد اخل بتلك الزيادة في الحد كمن يقول ان البيت خشب وحجر وطين فان هذه مواد البيت والبيت شيء يحدث عن هذه والمركب ليس هو التركيب ايضا بل الاول هو المادة وهذا هو الصورة و الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة .

ومن التركيب ما ليس فيه معنى زائد سوى المعية ومنه ما يحدث له معنى ثالث زائد على المعية كالزاج والعص للحر وكل ذلك ينحصر في قولك هذا وهذا للركبين بالتتالي وهذا مع هذا وهذا من هذا .

وقد يكون التركيب بالعرض وليس بقياس شيء واحد كمن يقول ان الطب اقدام ورأى صحيح في العلاج وايس الطب شجاعة وانما قد يكون الطبيب شجاعا صحيح الراى فيكون افضل وهما متحيزان في الطب بالعرض وما لم يكن الكل غير جملة الاجزاء فقط فحده جميع اجزائه كمن يقول ان العشرة عدد يحدث من سبعة وثلاثة او من تسعة وواحد ولا يقال في المركب انه كذا وكذا او كذا مع كذا كقولك ان الانسان جسد ونفس او جسد مع نفس او يحد الكل ببعض الاجزاء كمن يقول ان الدفتر جلد فيه كتاب وكذلك المركب من افضل واخس فهل هو افضل من الاخس او اخس من افضل ويعاند كذلك انه قد يكون من ضاررات نافع ومن نافعات ضار ولا يجعل الاسباب والعوارض اجزاء كمن يقول ان الفزع غم مع شر منتظر ولا يجعل التركيب كالجنس كمن يقول ان الحيوان هو تركيب روح وبدن وانما هو المركب لا التركيب فهذه امثلة كالا نموذج لما





ولا يضا حها والمقدّمات الضرورية الانتاج ينبغي للجادل السائل ان لا يصرح بطلبها في اول الأمر فيبادر المحجيب الى انكارها ويجتهد ان لا يسئل عنها سؤالاً صريحاً ينص عليها باعيانها بل يسئل عما هو اعم منها فانه اذا تسلّم الاعم فقد تسلّم الاخص او يسئل عن مقدمات اخرى ينتجها انتاجاً بيننا ضرورياً بقياس .

واما ان يتسلّم جزئياتها واحداً واحداً على سبيل الاستقراء او بعضها هكذا وبعضها كذلك وهو الاحسن والاخفى ويتقل في المسئلة عنها الى ما يناسبها في الكلام من طريق الاشتقاق والتصريف والى اللوازم فان التسليم ربما كان الزم وواجب على المحجيب في شيء دون شيء حتى ان الاسم قد يكون اسهل تسليماً من الحد والحد اسهل من الاسم وربما كان في المناسبة وفي الاشتقاق اوضح مثل ان يتسلّم ان الغضب شوق الى تعذيب المغضب وربما ذكر بعده ان الابن ربما اغضب ابيه (١) ولم يشتق الى تعذيب ابنه مثلاً وكذلك الصديق والمحبيب والمعشوق والمفيد والمنعم وما اشبه ذلك من هذا الفن .

وما يؤتى به لتفخيم الكلام والاستظهار في القول مثل ان يستعمل الاستقراء والقسمة من غير ان يكون له اليها حاجة ضرورية وما يؤتى به لاختفاء النتيجة فمثل ان يتبدى من المقدمات بالبعيدة من الوضع حتى لا يسبق معه الى وهم المحجيب نفعها في انتاج المطلوب ويخلطها بما لا يناسب الوضع حتى اذا تسلّمها عاد وانتج الضروريات منها ومن هذا القبيل ان يخذع المحجيب فيخيل اليه انه انما يتسلّم لينتج بها شيء لا ينتفع به في المطلوب فلا يشاكس في تسليمه ثم في آخر الامر ينتج عنه ضروريات وربما اوهم انه يتأدى بالقياس الى مناقض للنتيجة اذ لانه يتغابي ويخفي فطنته اولاً لانه لم يوافق المحجيب على المسئلة وينبغي ان لا يرتب المقدمات في المخاطبة بالقياس ترتيباً قياسياً يلوح للمجيب انسياقها الى النتيجة فيمتنع من تسليم الضروريات بل الاولى ان يغافض (٢) بالنتيجة من حيث لا يشعر المحجيب كيف وجبت ويكون كلامه كالمستفهم المتشكك كأنه يلوح منه الميل الى موافقة المحجيب ومناقضة نفسه .

(١) قط - اغضبه ابوه (٢) المغافضة اخذ الشيء على غمرة منه - ح .

ومن احسنها اظهار اثار الانصاف على الغلبة حتى يطمئن اليه المجيب حينئذ  
ويأتى بالمقدمات في كثير من الاوقات على سبيل المثل والخبر ويدعى في قوله  
ظهور ذلك وشهرته وجرى العادة به حتى يتوقف المجيب عن جرده ولا يقدم  
على رده فانه اذا روى وتوقف في ذلك صار توقفه كالتسليم .

ومن ذلك ان يخلط الكلام بما لا يفيد الغرض المقصود فان الكذاب اذا خلط  
بكذبه مالا مدخل له في الغرض اخفى كذبه خصوصا ان كان ذلك الذي لامدخل  
له في الغرض حقا مشهورا مسلما - ويؤخر السؤال عن الاشياء التي هي عمدة  
الاحتجاج فان المجيب يعاند في اول امره في التسليم ثم يضجر فيتسارع ويتساهل  
في آخر الامر خصوصا اذا توهم ان المسؤول عنه لا يؤدي الى ابطال وضع .

ومن المجيبين من يحمله العجب على ان يعتمد على قوة نفسه فيسلم في اول الامر  
ولا يتوقف حتى اذا كاد الوضع يبطل عاد الى العناد والمجادلة وينبغى في مجادلة  
امثالهم ان يعتمد الاسهاب في القول وحشو الكلام بما لا جدوى له ليشكل على  
المجيب غرض السائل او يميل ويضجر فيسلم ما يسئل عنه لتنقضي المحاورة فاما اذا  
اريد بما يقال ايضاح القول فينبغى ان يستعمل المثل ويبدل الاسماء والكلم  
والاقاويل الاخفى بالاظهر والاغرب بالاشهر ويفصل الكلام المشترك .

والاحسن مع الفضلاء وذوى البصيرة هو استعمال القياس واما مع من لا فضل  
له ولا معرفة فاستعمال الاستقراء اولى واذا سلم المجيب الجزئيات المستقراة وامتنع  
عن تسليم الكلى عدل الى مطالبة بذلك مما سلمه وقد يكون امتناعه لا احتجاجة  
باشتراك الاسم كقضية قول القائل كل انسان حيوان بالانسان الميت فانه انسان  
باشتراك الاسم فينبغى للسائل ان يقسم الاسم الى معانيه وينص على المقصود منه  
فان ناقض المجيب مناقضة على الصدق فعلى السائل ان يشترط للذي ناقض به  
شريطة خاصة ولباقى معانى الاسم شرائط اخرى متميزة عنها والاحسن ان يسبق  
الى ذلك قبل المناقضة ويستعمله في الاحتراز عن المقايمة والمعاودة قبل  
وقوعها .

والقياسات المستقيمة ! حسن في الجدل استعمالا لان الشنع انلازم في الحلف وما انكرت شناعته وادعى المدعى امكانه فلم يكتف بالقياس .

واذا بلغ السائل الى النتيجة فينبغي ان يعبر عنها على سبيل الانتاج واللزم ويتشدد في التحري عن ايرادها على سبيل السؤال فانه حيثئذ يدل على قصور مقدماته عن ابطال الوضع واذا جحد المجيب رجع الكلام جديدا .

واما وصايا المجيب فهو ان يعلم ان كلامه فيما يجيب به اما ان يكون على سبيل التعليم واما على سبيل الجدل واما على سبيل الارتياض واما على سبيل المغالبة والمخاصمة والمذاهب في ذلك تختلف وتختلف المقاصد بحسبها فان المعلم يدري ما اذا يقول ولما اذا يقول والمتعلم قد لا يدري فالسائل يدري ما يريد بسؤاله والمجيب قد لا يدري .

والجدلي المرتاض هو الذي يقصد بالوصايا هنا فيقال انه لا يخلو من ان يكون وضعه الذي عليه حفظه مشهورا فتكون نتيجة السائل الذي يقصد مناقضته شناعة فينبغي له ان يسلم المشهورات وما هو اقل شناعة من النتيجة وان كان الوضع مشهورا على الاطلاق فالمشهورات على الاطلاق وان كان عند بعض فالمشهورات عند ذلك البعض واما ان يكون وضعه شنعاء فيكون الذي ينتجه السائل لمقاومته مشهورا فينبغي له ان لا يسلم المشهورات بل الشناعات على الاطلاق وعنده اوائى هي اقل شهرة من نتيجة السائل واما ان لا يكون الوضع شنعاء ولا مشهورا وكذلك نتيجة السائل فينبغي ان لا يسلم المشهورات والشناعات ولا يسلم ما ليس بشنع ولا مشهور لان الاكثرى والاعلى هو ان كل شئ ينتج ما هو شبيه به في فنه المشهور من المشهور والشنع من الشنع واذا تكفل المجيب بنصرة وضع شنع هو رأى غيره فله ان لا يسلم ما لا يسلمه صاحب ذلك الرأى وان كان مشهورا .

فنقول ان هذا على مذهب هذا الكلام غير مسلم والمجيب ان يتوقف عن جواب ما لا يعلم الجواب فيه او عن جواب ما فيه لفظ غير مفهوم او مشترك حتى



يستفهم ويعين. والاولى ان يتقدم بهذا اولافانه ان فصله اخيرا توهم فيه قلة المعرفة بالشئ نفسه مالا ينكشف عنه آخر الامر على انه له ان يقول في الآخر انما سلمت رانا اريد كذا وكذا واما اذا لم يكن مشتركا او مشكبا فلا بد من نعم لولا واذا اراد المجيب ان يرى من نفسه فضل معرفة وقوة ويرى ان الذي لزمه او يلزمه ليس لضعفه بل لشناعة ما تكفل حفظه وضعفه فيما كان غير منتفع به في انتاج مقابل الوضع سلمه وما كان منتفعا به الا انه مشهور سلمه واخبر مع تسليمه انه يلزم منه ابطال الوضع وانما يسلمه اسداده في طريقته لاجلهما بانتاجه واحتج بان صاحب المذهب لا يسلمه وان كان شنعا اعترف بشناعته وبرداءة الاحتجاج به وان لم يكن شنعا ولا مشهورا عرف ان له ان يسلمه فيبطل الوضع وله ان لا يسلمه وكل هذا من اجل انه اذا بطل الوضع في آخر الامر عرف انه ليس على غفلة منه بل لان الوضع ضعيف لا ينتصر اولانه متساهل متسامح فلا يعاند ولا يتشدد واذا خوطب بالاستقراء عن جزئيات محدودة فلا يجعل جهده في الاستقراء الامتناع عن التسليم بل في طلب المناقضة ولان يستأنف قياسا على اثبات وضعه اجود من ان لا يقبل الاستقراء فيسوء ظن السامعين به ولذلك لا يجوز له ان ينصر وضعه شنعا على طريق القوة كي لا يشتهر به فيسقط من عين السامعين ومنع السائل عن التقرير اما ان يكون بمعاندة القائل ومعاندة القول ومعاندة القول تكون بتبيين (١) موضع الكذب في المقدمات وسببه والغلط في القياس ومعاندة القائل على ثلاثة اوجه احدها لضعف القائل عن تفصيل الاحوال وما بالعرض وما بالذات وما هو من جهة ما وما هو على الاطلاق فيكون هذا السائل اذا سلم شيئا انكره المجيب وبين بطلانه بشيء لا يقدر السائل على دفعه والثاني لعدم جزئيات السائل عن اراد القياس على الوجه المستقيم الذي يتوصل به الى النتيجة وان كان ضميره ينحونحوه ويكون مجيبا اذا غير ادنى تغير صالح وانتج فاذا كان السائل يمكنه النفوذ (٢) فيما يخالفه فيجب ان يقصد نفس الامر بالمعاندة وان كان لا يمكنه الا ما رتبته في نفسه قبل المجادلة فيكون مقاومته بالتضييق عليه من هذا الوجه والثالث ان يقاوم المقدمات بما

الشك فيه اكثر مما في الوضع حتى يشغله بالكلام فيه عن بلوغ النتيجة وهذه مقاومة تشغل الزمان .

وان كان المحجب يحوج السائل الى طلب مقدمات بقياسات اخرى وتطويل ليبين ما يمنعه المحجب فاللوم على المحجب وادام تكن المحاورة على سبيل الرياضة فربما احتاج الى مقدمات كاذبة ليثبت بها مقدمات كاذبة ويطول فلا يلام لانه سائل لا محجب وربما احتاج الى الكاذب لان المحجب يتقلد كاذبا والكاذب قد يدفع به الكاذب وربما كان اقرب الى التسليم واشد مناسبة للكاذب وجميع هذا لانه قد يمكن ان يكون قول رجل وسائل محاطب باحسن ما يكون ولان من الناس من يناقض نفسه لو انفرد ويصادر على المطلوب الاول لقلة فطنته والوسائل مع امثال هؤلاء يتسلم نقيض الوضع والمصادرة على المطلوب الاول فان هؤلاء لا يميزون العدل معهم من الحور عليهم والقياس اما فاضل محمود وهو الذي مقدماته مسلمة وصورته صالحة ومنه ما هو دون ذلك لكون مقدماته دون ذلك في الشهرة ومنه ما يكون القياس الذي ينقضه من مقدمات هي الحمودة المشهورة وهو ردي مذموم .

ورداءة القياس على اربعة انحاء اما لانه غير منتج اولا فتاجه ( ١ ) - غير المطلوب او ينتج المطلوب بطريق غير صناعي حيث يؤلفه من مقدمات من غير افن الذي هو فيه . والرابع ان يكون من مقدمات كاذبة استعملت على انها صادقة لغلط او مغالطة واما اذا كانت الكاذبة مشهورة او اريد بها انتاج الكاذب واخذت في الخلف بخافئ .

وكلي قياس يختلط من مشهورات وشنعات فان نتيجته تكون بين بين ويميل الى الاغلب والا قوى في منه من المقدمتين ومما يماند به القول هو ان يبين ان القياس ردي باحد هذه الوجوه المذكورة اعني لكونه غير منتج اصلا او منتجا ولكن لغير المطلوب او لقابله او محتاجا الى زيادة او نقصان او من كواذب او غير محمود

(١) ما بين هذا القوس والذي في الصفحة الاتية سقط من لا هنا وذكرا آخر

او اقل حمدا من النتيجة او الخلاف فيها اكثر من الخلاف في النتيجة او تكون فيها مصادرة على المطلوب الاول او يتوقى السائل فيها المصادرة على مقابل ما يسلمه والمصادرة على المطلوب الاول بحسب الظن المحمود والمشهور - على خمسة احواء احدها بتبديل الفاظ حدا وحدين والثاني الانتقال من الشئ الى كليه والثالث الانتقال منه الى جزئيه والرابع ان يكون المحمول او الموضوع فيه تركيبا ما فيؤخذ - على التفصيل مثل ان الطب علم بالصحة والمرض والمصح والممرض فيأخذ انه علم بالمصح والممرض والخامس الانتقال الى اللوازم وهذا بحسب الجدل ان يقول المجيب لو كنت اسلم لك هذا لكنت اسلم المطلوب الاول .

ولهذا تكون المصادرة على المتقابلات على خمسة احواء اما التناقض بتغير اللفظ واما على سبيل التضاد كقولك زيد فاضل ثم يؤخذ ان زيدا ارذلا واما ان يوجب في الجزئي تقيض او ضده او جوب في الكلي واما ان يصادر على ضدا لازم ما وضع في المقدمات او لازم ضده او على ما يلزمه ضدا لازم الموضوع والفرق بين المصادرة على المطلوب الاول والمصادرة على المقابل ان الخطأ في الاول في النتيجة لان فيه تأليفا وقياسا ولكن ليس ينتج او ليس ينتج الا خفى واما في الثاني فالخطأ في نفس القياس لان احدى المقدمتين كاذبة لاحالة .

- واما الوصايا المشتركة بين السائل والمجيب فهي كلية وهي انه ينبغي ان اراد الارتياض في الجدل بالسؤال والجواب ان يتعود ( عكس القياس فانه يفيد القدرة على التوسع في الاقوال حيث يجعل من قياس واحد اربعة مقاييس بحسب تقابل التناقض وتقابل التضاد ويفيد قوة على نقض القياس من نفس القياس اذا كان بعض النتيجة مشهورا - ويجب ان تكون عادته التماس الحجج على ما يحكم به ثم ينقضها بحجج يحتاج بها على تقيضه ويعد الحجج المثبتة والمبطللة في المسائل الجدلية وتكون حاضرة في ذهنه خصوصا في المشهورات والمبذولات التي يريد الكلام فيها ويجب ان يتوسع في ضبط الحد ودو خصوص واحد ودالاوائل ويجب ان تكون المحمودات قد استقرأها وتحفظها حتي تصير خاطرة بباله دائما وان يتدرب في تصيير القول الواجب



الواحد اقل كثرية و ان تكون عنده كليات وجوامع و دساتير و ان يكون قد اتقن  
المواضع التي تقدم ذكرها و الا هم فالا هم منها و ان تكون له قوة على المجاد تذا كبر  
كلية حاضرة في قليل للكثير و ان لا يتكفل حفظ كل وضع و نصرته ، الم يكن  
سديدا و ، الم يكن نافعا في العلوم و الرياضات و يجب ان لا يجادل من كان محبا للرياء  
و متعسرا في تسليم المشهورات ائلا يفسد بذلك طبعه فان الطباع تنفعل عن الطباع  
و الرفيق في الجدل كالرفيق في البرهان ينفع و يضر و يهدى و يضل و اذا اتفقت له  
المحاورة مع امثال هؤلاء ممن مقصوده الرياء بالغلبة او التوقف في تسليم المشهورات  
لادعاء القوة و العظمة و جابوا في محاورتهم له طريق الانصاف فينبغي ان يردهم  
عن قوسهم و يستعمل معهم طريقهم و يعاملهم بكل ما يؤدي الى غايتهم و لا عيب (١)  
عليه في مغالطتهم ليظهر بحزمهم عن التفطن لموضع المغالطة .

و قد حكى في هذا الموضع حكاية عن سقراط مع ( تراسوما جس ) فان  
تراسوما جس كان يريد ان يظن به الغلبة و يتوقى ان يغلبه سقراط فتحنط مرتبته  
فلم يزل يتأكد و يخرج الى التعدي و يجيد عن الطريق الواجب في الجدل فغالطه  
سقراط باشتراك الاسم فاخجله و اسكته .

و يجتهد السائل دائما في تسلم الكلي و المجيب في منعه و القياس للسائل و المقاومة  
للمجيب على قياس السائل و اللمحة للمجيب اذا عجز عن نصرته الوضع بالتحفظ فيأخذ  
في الاحتجاج له و النقض مقاومة له حينئذ و القياس و اللمحة تجعلان الكثير واحدا  
حيث ينتقل فيهما من المقدمات الكثيرة الى اللمحة الواحدة و المقاومة و النقض  
يجعلان الواحد كثيرا .

فهذا كلام مجمل و مفصل ذكر فيه الاصول و الكليات بجملتها و من الفروع  
و الواحق الكثيرة ما يكفي المستبصر حيث يجعله بانموذجا و الغريزة في ذلك قبل  
الرياضة كما في البرهان و بها يهتدى البرهن و المجادل في النظر و المجادلة الى ما بعده (٢)  
من جهة الاصول و القوانين - تم كتاب الجدل و لله الحمد (٣) .

(١) لا - عيب (٢) قط - الى ما لم بعده (٣) الى هنا تم الجزء الاول من علم المنطق  
في نسخة لا - و سقطت المقالة الآتية و ما بعدها الى آخر الجزء الاول منه - ح .

## المقالة السادسة (١)

في الاقاويل السوفسطيقية وهي

قياسات المغالطين واقاويلهم

## فصل

في التبكيث والمغالطات

الذي وضع كتاب المنطق ذكر فيه مع القياسات البرهانية والحدود الحقيقية القياسات الجدلية واتباعها بالقياسات المغالطية وسمّاها بلغته سوفسطيقا اي تبكيث المغالطين وعرف فيه وجوه المغالطات بقوانين صناعية وقال ان هذه صناعة تبهرج في الحكمة ويتشبه بها ويترأى بها من يعتمدها كأنه حكيم محقق والذي يغالطون به اما ان يكون في القياس المطلوب به انتاج الشيء واما في اشياء خارجة عنه مثل تخجيل الحصم وترذيل قوله والاستهزاء به وقطع كلامه والتغريب عليه في اللغات والعادات واستعمال ما لا مدخل له في المطلوب الذي الكلام فيه .

ويظهر من كلامه ان القياس على صورته كان من الاشياء المشهورة في زمانه وقومه وسلفه الذي ينقل عنهم فكان القائل به اكثر واظهر من الجاحد وكان الممارى فيه مذموما في عصرهم فكان اكثر خلافهم لذلك فيما عدا صورة القياس المنتج واقله فيه .

والمغالطة في القياس المطلوب به انتاج الشيء اما ان تقع في اللفظ واما ان تقع في المعنى واما ان تقع في صورة القياس واما ان تقع في مادته واما ان تكون غلطا واما ان تكون مغالطة والاقاويل القياسية اذا ترتبت ترتيبا على شكل من الاشكال وكانت لها حدود متبايزة ومقدمات مفصلة وكان الضرب من الشكل منتجا والمقدمات صادقة وهي غير النتيجة واعرف منها كان ما يلزم عن القول حقا لا محالة فاذا القول الذي لا يلزم عنه الحق اما ان لا يكون ترتيبه بحسب

شكل من الاشكال او لا تكون بحسب ضرب منتج او لا تكون هناك الاجزاء  
 الاولى والاخر الثواني التي هي الحدود والمقدمات متمايزة واما ان لا تكون  
 المقدمات صادقة واما ان لا تكون غير المطلوب واما ان لا تكون اعرف منه .  
 اما الاول فهو لانه اما ان لا يكون تأليفه من اقاويل جازمة او يكون من  
 جازم واحد فقط او يكون من جوازم كثيرة الا انها عديمة الاشتراك التألفي .  
 وذلك على وجهين اما ان يكون عددها للاشتراك في الحقيقة والظاهر جميعا  
 واما ان يكون في الحقيقة فقط ولها في الظاهر اشتراك فان كان لها في الظاهر  
 اشتراك فهناك لفظ مشترك تفهم منه معاني فوق واحد فتختلف في المقدمات  
 اوفي المقدمات والنتيجة بحسب الاشتراك الذي بين المقدمات والنتيجة فيكون  
 حينئذ اما بحسب بساطته واما بحسب تركيبه واذ كان بحسب بساطته فاما ان  
 يكون لفظا مشتركا وهو الواقع على عدة معان ليس بعضها احق به من بعض كالعين  
 الواقع على ينبوع الماء وآلة البصر والدينار منه ما يسمى لفظا متشابهة وهو  
 الواقع على عدة متشابهة الصور مختلفتها في الحقيقة كالانسان الذي هو حيوان  
 والشخص الشبيه به في شكله المصور في الجهاد ومنه ما يسمى مقولا وهو الواقع  
 على عدة قيل على بعضها اولا ونقل منه الى الثاني كالصحي على الحالة الصحية والدواء  
 والسبب الموجب لها والعلامة الدالة عليها ومنه المستعار وهو الذي يوجد للشيء  
 مع غيره كما يقال كبد السماء وكبد الحيوان ومنه المجازي الذي يقال على شيء يقصده  
 غيره كمن قال سل القرية واراد به اهلها ومنه المشتبه كمن يقول كل ما يعلمه  
 الحكيم فهو كما يعلمه فان هو في هذا الكلام ينعطف على كل ما وعلى الحكيم  
 وبحسبه يختلف الصدق والكذب في المعنى وقد يكون لتغير الترتيب الواجب  
 في الكلام اشتباه في المعنى وقد يكون لموضع الوقف والابتداء ويكون لاشتباه  
 حروف النسق ودلالاتها على معان عدة فيه ولذلك يصدق الكلام مجتمعا فيظن  
 به الصدق مفترقا فيقال ان الخمسة زوج وفرد ويظن ان الخمسة زوج وهي ايضا  
 فرد لانها ثلاثة واثنان والسبب فيه اشتباه دلالة الواو فانه يدل على جميع الاجزاء



وقد يدل على جميع الصفات وقد يصدق الكلام مفترقا ولا يصدق مجتمعا كقول القائل زيد طبيب بصير ويكون جاهلا في الطب فيصدق في انه طبيب ويصدق انه بصير ولكن بآلة البصر لا بالبصيرة واذا قيل زيد طبيب بصير او هم الغلط لاشتباه الحال في البصير واذا قيل مفردا صدق القول وذهب الاشتباه .

ومما يوجب الاشتباه في القول القياسي ان لا يتهيا فيما تكون الاجزاء الاولى فيه بسائط بل فيما تكون الفاظ مركبة لم تنقسم قسمين فاما ان تكون اجزاء المحمول والموضوع متميزة في الوضع ولكن غير متميزة في الاتساق واما ان لا تكون متميزة في الوضع فيكون هناك شيء هو من الموضوع فيتوهم انه من المحمول او من المحمول فيتوهم انه من الموضوع مثال التمايز في الوضع دون الاتساق قول القائل كل ماعلمه الفيلسوف فهو كما علمه والفيلسوف يعلم الحجر فهو حجر وهذا انما كذب من جهة هو وعوده الى الفيلسوف ومثال غير التمايز في الوضع قول القائل الانسان بما هو انسان اما ان يكون ابيض او لا يكون ابيض فقول به بما هو انسان يشكل اهو جزء من المحمول ام من الموضوع فيقع من هذا وامثاله مغالطات في الكلام يتعذر فهمها على السائل والمجيب فيحصل منها التبكيت والالتقاط .

واما الكذب في المقدمات فلا محالة ان الطبع اذا اذعن لا كاذب فانما يذعن عن سبب ولان له نسبة ما الى الصدق في حال والا فمن يكون بحيث يصدق بأى شيء اتفق من الباطل بلا سبب فليس ممن يخاطب بخطاب فكيف ان يغالط في الكلام ويمارى وذلك السبب الذي فيه النسبة الى الصدق اما ان تكون نسبته الى ذلك في الممكن الذي من شأنه ان يكون او في الوجود الذي هو كائن والذي يقع في الممكن فهو كثير لان كثيرا من الاشياء تكون ممكنة في اكثر احوالها وتصير ممتنعة اذا قرنت بشرط فلا يتنبه المخاطب لذلك الشرط ويجريها مجرى الممكنات فيلزم القول بالاستحالة مثل انه قد يبرهن المغالط على ان ضلعا من اضلاع المثلث اطول من الضلعين الباقيين بأن يفرض دائرتين متماستين عند نقطة ويخرج اليها من المركزين

المركزين خطين يحيطان زاوية ثم يصل بين المركزين بخط مستقيم يخرج من احدى الدائرتين ويذهب خارجا فيها قليلا ثم يقطع الاخرى ويمضي الى مركزها فيكون خطا واحدا يزيد على الضلعين الباقيين باقدر الذي وقع منه خارجا عن الدائرتين لانه من المسلم ان كل الخطوط الآتية من المركز الى المحيط متساوية والسبب في هذا انه وضع خروج خطين من المركزين الى نقطة التماس على زاوية فاذا عن له الذهن وغلط فيه الحس وهذا لا يمكن البتة فلا يخرجان الا متصلين على الاستقامة لان الخط المستقيم الواصل بين مركزي الدائرتين المتماستين يمر بموضع التماس ولا يكون ما يمر بغير موضع التماس من احد المركزين الى الآخر مستقيما - فمن لم يتأمل وسلم شيئا على انه ممكن قبل اعتبار الشرائط المقرنة به وقع الى الغلط .

واما ما يقع في الوجود فلا تخلو النسبة التي تكون في الكذب الى الصدق من ان تكون اما في لفظه واما في معناه والذي في اللفظ يظهر مما سذكروه وذلك مثل اشتراك معنيين في لفظ يوهم التساوي بينهما في كل حكم مثل اشتراك لفظتين في معنى وافترائهما في معنى معتبر في لفظ فانه اذا كان كذلك اوهم ان الحكم في اللفظتين واحد وربما كان لاحد اللفظتين زيادة معنى يتغير به الحكم ومثال هذا النجر والسلافة فان معنى واحد قد اشتراك فيه هذان الاسمان ثم للسلافة زيادة معنى واما الذي من جهة المعنى فلا يخلو من ان يكون الكاذب كاذبا بالكل وهو الذي لا يصدق الحكم فيه على شيء من موضوعه ولا في حال من الاحوال ولا في وقت من الاوقات واما ان يكون كاذبا في الجزء وهو ان يكون الحكم فيه يصدق على شيء من الموضوع في وقت او حال فان كان كاذبا في الكل فينبغي ان تكون له شركة مع الصادق في المعنى وذلك المعنى قد يكون جنسا او فصلا او اتفاقا في عرض او اتفاقا في مساواة النسبة وقد تكون شركة عامة فيما سوى الجنس والفصل في العرض العام فانه يكون كليا للمعنيين عاما لهما ويكون كليا يعم احدهما وبعض الآخر ويكون في بعض كل واحد منهما والذي يصدق لافي الكل فاما ان يكون في بعض

الموضوع فقط او يكون في كل واحد من الموضوع ولكن في وقت دون وقت او يكون في كل وقت ولكن بشرطة لاعلى الاطلاق او يكون على الاطلاق ولكن لا بشرطة وتلك الشريطة اما تأليف في القول او غير تأليف فيه فان لم يكن التأليف فيه فاما ان يكون افراد منه او غير افراد منه فان كان ايضا عارضا لبعض الموضوع فاما طبيعي واما اتفاق وجميع هذا لا يهام العكس فانه اذا اتفق ان رأى سيالا اصفر مرا وهو المرة ثم رأى سيالا اصفر غيره كماء العسل ظن انه مر وهو حلو وسبب ذلك انه اذا وجدت المرة مرة ظن ان كل اصفر مر .

واما الذي يكون من جهة ان المقدمات ليست غير النتيجة فهو البيان الذي يكون بالمصادرة على المطلوب الاول في المستقيم والمصادرة على نقيض المطلوب في الخلف واما الذي يكون من جهة ان المقدمات ليست باعرف من النتيجة فيكون بالاشياء التي تساوى النتيجة في المعرفة والجهالة بها او بالاشياء التي تتأخر عنها في المعرفة ويكون سبيلها سبيل القياس الدوري وقد اشير الى ذلك فيما سلف .

ويجتمع من جملة هذا ان جميع اسباب المغالطة في القياس اما لفظية واما معنوية واللفظي اما اشتراك في جوهر اللفظ المفرد واشتراك في هيئته وشكله وبحسب هيئة واشتراك يقع بحسب التركيب لا بحسب مفرد لفظ او لاجل صادق مركب قد فصل فظن صادقا او لاجل صادق تفاريق قد ركبت فظنت صادقة واما لاشتباه البناء والاعراب والاشكل والابحام .

واما المعنوي فاما ان يكون لما بالعرض وهو ان يؤخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقد يكون بسبب اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل والكذب غير المحال من قبيله واما من جهة سوء اعتبار شروط النقيض في الحمل واما العقم القرينة واما لا يهام عكس اللوازم واما للمصادرة على المطلوب الاول واما من اخذ ما ليس بعلة على انه علة واما لجمع المسائل في مسألة فلا يتميز المطلوب واحدا بعينه واما بان يأخذ لاحق الشيء مكان الشيء فهذه خلاصة ما ذكره ارسطو طاليس في هذا الكتاب والحواطر تمل على المطبوعين منه في المغالطة والتبكييت مالا يحصل من قراءة هذا وامثاله



وامثاله ولذلك يتميز لاذهان المطبوعين في نقد الكلام وتحقيق الحق منه وإبطال الباطل في مواضعه مالا يحويه الكتاب ولا يحصل من قراءته وعلى ما قيل في فاتحة الكلام في هذا الكتاب انه بالطبع اولى منه بالكسب وان كان الكسب ينه الطبع ويشحذ الغريزة الصالحة واذا فسدت الغريزة لم يفد كل هذا وكما قيل ان غريزة بلا تعليم خير من تعليم بلا غريزة .

## المقالة السابعة

في القياسات الخطابية وهي التي تسمى باليونانية ريتوريقا

## الفصل الاول

في الامور الكلية من الخطابة

الذي يسمونه بالريتوريقا وهو الخطابة صناعة علمية كلامية غرضها في المحاوره اقناع السامعين في كل فن يكون منه التصديق فان الاقناع تصديق بالشئ مع اعتقاد انه يمكن ان يكون له عناد وخلاف الا ان النفس تصير بما تسمعه من هذا الفن اهل الى التصديق به من عناده وخلافه وذلك هو الظن الغالب وتشارك الخطابة والجدل في ان كل واحد منهما معد لقوة الظن ويعان جميع المطالب وفي كل شئ وانها للتضادات وفرق بينهما من اجل ان الجدل ينظر في الامور الكلية فقط وهي موضوعاته وعمدتها القياسات المنتجة التأليف ومبادئها ومادتها المقدمات المحمودة في الحقيقة والخطابة لا تخص بالا امور الكلية واكثر منفعتها في الامور الجزئية والواقعات الاختيارية ويكتفى فيها من القياسات بما يقنع انتاجه وان لم يكن ضروري الانتاج ومن المقدمات والمبادئ بما يحمد في بادى الرأى وان لم يكن عند التعقب محمودا في الحقيقة فقياسه اقناعي المقدمات اقناعي المادة والصورة والخطيب يكون خطيبا بعدد وبة منطقته وحسن صورته وهيئته في كلامه في خشوعه وقسوته وشوقه وسآمته واثاره وكرهته التي تظهر مع كلامه على هيئته وذلك هو العمدة في القبول فكم من خطيب ومذكر ابكى الناس بهيئته من

قبل ان يتكلم وللخطابة منافع في الامور المدنية اكثر من منفعة الجدل والبرهان فانها تؤثر في النفوس تأثيراً تفعل وتفعل بحسبه وان لم يوقفها على الصدق او المشهور في الكلام وهذا تأثير عام وذلك خاص فقد بنفعل ويتأثر بالخطابة ويفعل بحسبها من لا يدرك الكلام البرهاني ولا الجدلي ولذلك ترى النفوس العامة اشد قبولاً لها وافهم لمقتضاها في كل فن وقد سبق صاحب الكتاب اليها لعموم نفعها والمعرفة بها فما زال في كل قبيلة وعلى كل مذهب قوم يجتذبون القلوب الى ذلك المذهب بالمقاييس الاقناعية والالفاظ والهيئات الخطابية وان لم يكن فيهم من اشتغل بكيفية ذلك وعلى اى وجه هو كما كانوا يبرهنون ويجادلون ولا يتكلمون على البرهان والجدل كلاماً بليغاً وكذلك في الشعر كان يقوله من لا يعرف قانون ذوقه العروضي معرفة علمية بل ذوقية فطرية ولا قانونه المنطقي الذي هو التشبيه والتمثيل الذي لا يشغل معه بتصديق يقيني ولا ظن غالب ولا اقناع .

والخطابة يستعان بها تارة في الدعوة الى العقائد الالهية وتارة في الدعوة الى العقائد الطبيعية وتارة الى العقائد الخلقية وذلك بحسب السامعين المدعوين وتارة في تمكين الانفعالات النفسانية في الانفس مثل الاستعطاف والاستمالة والارضاء والاغضب والتشجيع والتحذير وتارة في المخاضات الواقعة في الحوادث الجزئية التي من شأن الانسان ان يتولى فعلها واكثر جدواها وعلى الاكثر وفي الاكثر انما هو في ضدهذه وهي على اقسام ثلاثة الامور الخصامية والامور المشورية والامور المشاجرية والخصامية غايتها مدح او ذم وتكون بفضيلة او تقيصة يخالف عاينها يخالف في خلافه والمشورية غايتها اذن وموافقة او منع وانكار في نافع او غير ضار ويكون زمانها مستقبلاً لانها انما تكون فيما ينبغي ان يفعله والمشاجرية غايتها شكاية واعتذار عن ظلم او تعد من الاشياء الماضية او المستمرة .

ومدار الخطابة على ثلاثة اشياء القول والمقول فيه والسامعون ، والسامعون ثلاثة خصم وحاكم ونظار والتصديق اما واقع لا بصناعة مثل الشهود والصكوك والسجلات واما بصناعة وحيلة وتوقعه امور ثلاث احدها كيفية سميت القائل

وهيئة

وهيئته وهيئة خصمه والثاني استدراج السامعين نحو التصديق والثالث نفس القول الخطابي المعد نحو انتاج المطلوب على سبيل الاتناع ومن انواع القسم الاول فضيلة القائل ونقيصة خصمه فانه اذا اشتهر بالتصديق او بالقوة على الاتناع او سائر الفضائل واشتهر خصمه باضداد هازاد ذلك في تصديق قوله ومنها تحدى الخصوم واستدعائهم الى مساواته بمراهنة او اظهار معجزة .

وبالجملة دليل صدقه الذي يختص به دون من يخالفه ومن ذلك قوة الخطيب على اطراء نفسه وتحسين رأيه وتخسيس قول خصمه وترذيله واستدعائهم الى فضل تأمل وزيادة فهم ودعواه ان قوله انما يتضح الذوى الفكر الثابتة والاذهان السليمة والقراءح الذكية التي انما تكون لخواص الناس دون عوامهم حتى يرى ان السابق الى تصديقه افضل واجل من المتوقف وان قدر السابق بقدر الفضيلة وقدر التوقف بقدر الرذيلة والبله ومنها الحلف واليمين من قلب ذى وجدانية وشهقة وصيحة مع بكاء او ضحك بحسب ما يقتضيه القول ومنها الاستشهاد باقويل الثقات والائمة المشهورين وان لم يوجب في الامر الصدق المبين .

واما استدراج السامعين فيكون بالا قويل الانفعاليه المحببة المشوقة التي توقع في نفوسهم محبته والميل اليه او الطمع فيه او الغضب والسخط على خصمه ولهذا المعاني يجب ان يعرف الخطيب اختلاف الفضيلة والرذيلة والانفعالات والتاثرات وكيف تكون وبما ذا تكون ولذلك ظن قوم ان الخطابة مركبة من الجدل وعلم الاخلاق .

واما نفس القول الموقع للتصديق فينقسم الى قسمين الى ضمير وتمثيل كما الجدل الى قياس واستقراء والعلوم الى قياسات كلية وتعليقات بالامثلة والضمير هو ان لا يصرح في القول بكلماتي المقدمتين كما سبق القول فيه بل يقتصر على الصغرى ويطرح الكبرى او بالعكس وذلك لبيان الكذب فيها وظهور معاندها اذ لا يمكن استعمال الامور الضرورية في الخطابة وربما يصرح بالكبرى هائلة وتكون كأنها لم يصرح بها لانها من حقاها كما عرفت ان تكون كلية من الشكل الاول



او ما يرجع اليه والمهمل كالجزئي في التصريح، ولما كان الغرض في الخطابة الاقناع لا في اليقين حصل . مقصوده بقياس الضمير ويكون في القياسات الاستثنائية باطراح المستثناة والغائها مثال الضمير قول القائل هذا الانسان متردد في ظلمة الليل فهو اذا منتهز لفرصة التلصص فان هذا القول قد الغيت فيه الكبرى ليخفى كذبها ولو اظهر وقال وكل متردد في ظلمة الليل منتهز لفرصة التلصص ظهر كذبه وحدث عناده فبطل اقناعه واما التمثيل فيكون اما لاشتراك في معنى عام واما لتشابه في النسبة (١) والاشتراك والتشابه ربما كانا في الحقيقة وربما كانا بحسب الرأي الواقع وربما كانا بحسب رأي يظهر ويلوح سداؤه في اول النظر ويعلم فساداه عند التعقب وربما كانا بحسب اشتراك الاسم الا انه غير مطلع عليه بحسب بادي الرأي غير المتعقب والضميرها هنا مثل القياس في الجدل والتمثيل كالاستقراء فيه وهذا التمثيل هو الذي تؤخذ منه القياسات الفقهية في هذا الزمان ومن اصحاب الخطابة من يطرح التمثيل وزيفه ويقتصر على الضمير كما ينفي الشيعة القياس في صناعة الفقه واغوى التمثيل ما كان المعنى المشابه به هو الموجب للحكم في الشبيه فهذه حمل الامور المقنعة ما كان منها خارجا عن نفس الامور وما كان مناسبا لنفس الامور المقيس عليها وكثير من الناس يقتصر من المقنعات على الخارجية ويهجر المقنعة المناسبة مثل كثير من العوام في اكثر عقائدهم التي اخذوها عن واضعيها الذين استعملوا فيها مقنعات خارجة عن نفس الامور التي يرام الاقناع فيها مثل التنسك والتعفف فان العوام يجعلهما دليلين على صدق القائل في مقالته والفعل غير القول ومنها المعجزات القولية والعملية يطمئنون اليها وينهون عن استعمال المقنعات المناسبة بل عن طلبها والاكثر من الاوائل كان على ضد هذه السيرة وصاحب هذا الكتاب يرى ونعم ما يرى ان جميع انحاء الامور المقنعة تصلح ان تستعمل في الخطابة اذا الغرض فيها ليس تحقيق البيان بل الاقناع بما يوصل اليه به كيف كان والمقنعات الداخلة في نفس الامر الذي فيه الكلام المناسبة له يحتاج الى استقصاء المعرفة بها والقوانين التي يتوصل بها الى صيغة

الضمير الذي يقاس به في الخطابة على المطالب المقصودة اما ان تكون مما لا يتبها ان تكون بانفسها اجزاء القياس وعادتهم ان يسموها في هذا الفن باسم المواضع وهي غير المواضع التي قيلت في الحدل واما ان يكون مما يتبها ان تكون بانفسها اجزاء القياس وتسمى في هذا الموضع انواعا .

وهي اما اشياء واجبة ومجودة في بادي الرأي وهي اقاويل كلية توجد . مهمة مطلقة عن الجهات ومنها ما يسمى دلائل وهي التي اذا وجدت فقد وجد محمول في موضوع ولا تكون اخص من الموضوع ولكن ربما كانت اخص من المحمول ومنها علامات وهي كالدلائل الا انها اعم من المحمول والموضوع جميعا واما اخص منها جميعا .

مثال الضمائر المأخوذة من المحمولات فلان اقترف ذنبا فيجب ان يعاقب ومثال الضمائر المأخوذة من الدلائل هذه الجارية قد ولدت فاذا قد وطئها رجل ومثال الضمائر المأخوذة من العادات ان هذه الجارية حاضت فاذا هي غير حامل والدلائل والعلامات ربما كانت عللا وربما كانت معلولات وربما كانت مضافات وربما كان الدليل عارضا في الشيء ولا يعرض فيه الا بعد تهيوئه بعارض آخر مثل بياض البول في الحمى الحادة فانه يدل على حدوث السرسام وقد قيل ان الضمير ينقسم اولا قسمين الى الكائن عن محودات والكائن عن دلائل والدلائل صنفان علامات وامور مشبهة وما كان من الدلائل يتم بالشكل الاول فهو اتمها ويسمى الامر الا به واما في الشككين الآخرين فيسمى علامة .

واما التمثيلات فقد سبق القول فيها بان التمثيل هو ايراد شبيه ليس فيه ذلك الحكم او ببيان ان المعنى المتشابه ليس علة للحكم بل هناك علة اخرى .

والضمائر والتمثيلات تحتاج اليها ايضا في المقنعات الخارجة اذا اريد اثباتها وابانة انها مقنعة مثلا كما لو اراد القائل ان ينبي عن فضيلة نفسه او اراد يستدرج السامعين الى قبول قوله .

والمواضع الجدلية كلها نافعة ههنا ايضا فهذه هي الاصول الكلية في الخطابة .

## الفصل الثاني

في الانواع الجزئية من الخطابية

اما المشوريات فالقول فيها انه اذا كانت الخطابة تقنع في الامور الالهية وفي الامور الطبيعية وفي الامور الخلقية وفي تقدير الانفعالات النفسانية في النفس وفي الامور المشاورية والمشاورية والمناظرية ثم كانت الامور الالهية والطبيعية تختلف عقائد اهل المدن والقبائل من الناس فيها بحسب السنن المختلفة لم يتأت ان تحصى فيها المقدمات الكلية التي يتفنع بها فيها على سبيل الخطابة والامور الخلقية فغاية الخطيب فيها ان يبعث الناس على اقتناء الفضائل منها او يصرف عن الرذائل فهي داخلة في الامور المشورية الداخلة في الاذن والمنع والكلام الكلي في ذلك هو تعظيم الخير والشر والعدل والجور والحسن والقبيح او تصغير ذلك فيجب ان يكون للخطيب مقدمات في التعظيم والتصغير والمشاوري يتكلم في الممكنات فيمنع او يطلق حيث يقول هذا كان كثيرا وهذا لم يكن قط ويجب ايضا ان يكون عنده انواع من المقدمات يتبين بها ان الامن ممكن او غير ممكن او كان اولم يكن ولا امور المشاورية فيها هي تدابير الكلية من الافعال التي تتعلق بالآراء العملية حتى يبعث فيها السامع على فعل في فن وينتهي عن فعل من الافعال التي تتعلق بالسياسات والتدابير الكلية والجزئية من سياسات الممالك والمدن والمنازل والنفوس فيحصل منها شيء ويقبح شيء ويمنع من شيء ويفسخ في شيء والمقدمات التي تستعمل في ذلك لا تكون يقينية لانها جزئية وراجعة الى عرف وعادة بحسب زمان ووال وحكم وحاكم وآمر وناه واجب الطاعة ووجوب الطاعة في هذا الموضع لشخص ما هو من الآراء الجزئية ايضا وبحسب احوال وقرائن لا يتفق الناس كلهم على العلم والمعرفة بها فان من شاهد النبي الامر بالسنة وعرفه واعتبره في علمه وعمله ورأيه وتدبيره وصدقه ومعرفة لا يكون حكمه في القبول منه كحكم من يخبر عنه وكذلك من يخبر عن الخبر فيما بعد من الزمان والاصقاع ولا يتساوى اللبيب العارف وغيره في المعرفة بالشئ والخبرة به



إذا تساوى في لقائه وسماع كلامه بل معرفة اللبيب العارف هي التي يعول عليها  
وتسند الآراء والأخبار اليها فتكون المقدمات الخبرية التي تؤخذ عن العارفين من  
الأخبار النبوية أوثق مما يؤخذ عن غيرهم وكذلك ما يؤخذ عن كثرة من  
العارفين أوثق مما يؤخذ عن واحد إذا وقع في ذلك خلاف وما يشهد له العقل  
الصريح والشواهد الوجودية من ذلك أقوى الكلامين وما يشهد له غيره من  
الكلام الموثوق به أوثق مما يخالفه فهكذا تعتبر المقدمات المشورية في الأقال  
الخطابية الآمرة والناهية والباعثة والمانعة والمجوزة .

وبسط الكلام في ذلك أكثر ويخرج عن القول فيه ويتسع فيه المجال ويكثر  
فيه القيل والقال بحسب هذه القوانين .

وأما الخصاميات التي يتنافر الناس فيها ويختلفون وبروم بعضهم أن يقهر بعضا  
بقوله وقياسه فتشبيهة بالحدليات والفرق بين الخطيب في منافراته ومخاصمته والمجادل  
في جداله أن الخطيب ينفرد في ميدانه ويبعث السامعين على الأفعال بحسب العقائد  
والمجادل ينتصب لخصمه ويروم تثبيت العقيدة وإظهار الفضل في كلامه سواء  
عمل به أو لم يعمل والخطيب يمدح بحسب النسبة إلى الجميل والجميل هو الذي  
يختار لنفسه ويكون محمودا وخيرا ولذا من أجل أنه خير .

والفضيلة من أجل ما مدح به وأجمل والفضيلة قوة موجبة للخيرات الحقيقية  
والتي يغلب فيها الظن باعثة على فعل العظام في كل وجه وفن مثل البر والشجاعة  
والعفة التي تحمل النفس فيها على الحال الأحسن لأجل الخلق الأجل والأرذائل  
أضدادها كالآثم والجور والجبن والفجور وفضيلة الحكمة العملية أتمها وأجملها  
لأنها السبب الموجب لاختيار الفضائل وتجنب المرذول والعمل بكل فضيلته  
بالعلم وهو الذي يشهد له بالفضيلة ويمدح الإنسان بالفضائل على اختلافها وبأسبابها  
الموصلة إليها كالرياضات العملية والأفعال المعينة عليها والآثار الباقية عنها وعلى  
ذلك يختصم الناس ويتنافرون ويتنافسون على الأجل والأفضل ويتباعدون  
عن الأخس والأرذل .

واما المشاجرات فهي فنون الشكايات والاعتذارات من الموزيات والموانع والقواطع والشواغل ومنها قصور النفس والبدن والمال كالنسيان والغفلة وضعف القوة والمرض والفقر والفاقة فان هذه كلها تدخل في فنون الشكايات والاعتذارات وفي ذلك يتفنن الكلام في الوعد والوعيد والترغيب والتحذير في حسن المجازاة بالثواب والمقابلة بالعقاب وايراد ما يصلح ان يقال من ذلك على ما ينبغي ان يقال بحسب الاوقات والاحوال والاشخاص الذين يرغب فيهم ويحذر منهم والذي يرغبون ويحذرون يبعثون على الفعل ويمنعون ويشوقون الى الامر ويخوفون فكما كان من ذلك البق في تقديره بالزيادة والنقصان وكيفية في فنه بالحال والوقت والاشخاص في التعظيم والتصغير والتوسط كان اخرى واولى وانفع واجدى وقد خطب قوم لم يقفوا على هذا الكلام الكلى فاحسنوا ووقف قوم على هذا وداموا ان يخطبوا مثل ذلك فقصر واما القوانين الكلية غير القرائح المطبوعة المرتاضة بمجزيات الفن الذي فيه الكلام والكلى غير الجزئي وعلم العلم غير العلم لان العلم وان كان كليا فعلم العلم كلى الكلى .

## المقالة الثامنة

في القياسات والاقاويل الشعرية

وهي التي تسمى باليونانية نيطوريقي

## الفصل الاول

في صناعة الشعر ومقاصد الشعراء

الذي وضعه صاحب الكتاب في هذا الفن هو فن سماه نيطوريقي ومعناه في لغة العرب الشعرية وكان المذهب فيه يخالف المذهب الشعري في زماننا ولغتنا وعرفنا في الصورة فان الشعر في زماننا اما هو شعر من جهة صورة عرضية في اللفظ والمعنى وهو الوزن والقوافي ولا يقال لما ليس له الوزن المحدود في كتاب العروض في زماننا مع القافية اللازمة شعر اللهم الا كما يقال للبهرج انه دينار والشخص

وللشخص الميت انه انسان باشتراك الاسم وذلك في اللغة العربية والفارسية والتركية فاش . متفق عليه فاما في الامم القديمة من اليونانيين والعبرانيين والسرانيين فلم ينقلوا عن قدماهم شعرا . وزونا بهذه الاوزان العروضية بل باوزان نظمها اشبه بالنثر وقوا فيها غير متفقة وكأنهم تعلموا هذه الاوزان بعد ذلك من العرب والفرس في اشعارهم واستعملوها فيما قأوه بعد وكلام ارسطوطاليس في كتابه هذا لا يدل على انه قد كان ذلك في عرفهم وعاداتهم ايضا وان كان فاعله قد كان البعض في البعض وانما يجعل الشعر شعر اصفة تختص بمعاني الفاظه وذلك مما لا يراعى الآن في هذا العرف وهو من جهة ما يقع في النفس اثر يشبه التصديق في انقباضها وانبساطها وميلها وانحرافها وايقاظها وكراهيتها ويجعل الكلام الشعري قياسا وكالقياس مؤلفا من مقدمات من شأنها اذا قيلت ان توقع في النفس تخيلا يشبه التصديق ويؤثر عندها في الميل والانحراف ولا يشار والكراهية مثل تأثير التصديق والتخيل هو انفعال من تعجب او تعظيم او تهويل او تصغيرا وفتورا ونشاط ولا يكون الغرض فيما يقال حصول اعتقاد يقيني ولا ظني البتة وفي اشعارنا قد يكون الغرض ذلك فيما يقال وقد لا يكون ويكون الكلام شعرا اذا بقيت عليه الاوزان والقوافي ويوردون الكلام الحكيم في فنون الحكمة البرهانية بلفظ موزون مقفا ويسمونه شعرا ويروون الروايات الكاذبة الباطلة التي لا اصل لها ولا وجه للتصديق بها الا عند المصبيان وضعفاء العقول كذلك باوزان وقوافي ويسمونه شعرا ولا ينظرون الى انه يقع تصديقا او تكذيبا اولا يقع اويوهم اويخيل .

والشعر الذي يتكلم فيه ارسطوطاليس هاهنا هو الكلام القياسي المؤلف من المقدمات المذكورة ويقول ان هذه المقدمات ليس من شرطها ان تكون صادقة ولا كاذبة ولا ذائعة ولا شتعة بل شرطها ان تكون مخيلة ويكاد ان يكون اكثرها محاكيات للاشياء باشياء من شأنها ان توقع تلك التخيلات فيحاكي الشجاع بالاسد والجمل والوسيم بالبدر والسخي بالبحر وليس كلها محاكيات بل كثير منها مقدمات .



خالية عن المحاكاة اصلا الا ان قصد القول فيها وجه نحو التخييل فقط وهذا يدخل في اشعارنا مع الاوزان والقوافي الا ان الكلام الموزون المقفول خلا من مثل هذا لسمى في عرفنا شعرا كما قيل في الاقويل الحكيمية التي توقع التصديق اليقين بالبرهان المبين والحكايات الخرافية التي لا توقع تصديقا البتة عند العقلاء فانها اذا قيلت بالفاظ موزونة مقفاة سميناها شعرا وهي خالية عن هذا التخييل والمحاكاة ولو كان فيها التخييل والمحاكاة وخلت من الاوزان والقوافي لم نسمها شعرا فاداء الشعر المعروف في زماننا هو ما جاء في علم العروض لا غير من جهة الصورة واداءته هي الالفاظ كيف كانت .

فاما الجيد منه والحسن فهو ما يتضمن هذه المعاني المذكورة في التخييل والمحاكاة او يتضمن كلاما علميا حكيا كيف كان او روايات مهمة صادقة بالفاظ من الفاظ خواص اهل اللغة دون الالفاظ العامة فمادة الشعر مطلقا في عرفنا هو الكلام المطابق من كل لفظ يراد به معنى فاضل او غير فاضل وصورته الاوزان والقوافي والفاضل منه من جهة المادة ما ورد بالفاظ الخواص من اهل اللغة وعباراتهم المستطابة في الذوق المتداولة بين الفضلاء والمتميزين منهم سواء تضمن حكمة وعلم او مدحا وذكما او خبرا بتصديق يقين او ظن غالب او تخيل ومحاكاة وان كان التخييل والمحاكاة في الكلام المقول اخص بالمقاصد الشعرية من غيرها عندنا ومن جهة الصورة هو ما جاء بالاوزان الصحيحة والقوافي والاحسن من ذلك ما كانت القوافي فيه اكثر التزاما بالتشابه في ردفيها لزوم ما لا يلزم على الاطلاق مثل تردد القافية بحرفين او اكثر مع البناء والاعراب المتفق معها في الاليات والمقنع حرف واحد مع البناء والاعراب وهو الذي يلزم فاما الذي لا يلزم فخر فان فصاعدا مع البناء والاعراب في الوزن كما قيل .

والحكايات الشعرية قد تكون ببسائط وقد تكون بمركبات مثال الاول فلان قمر ومثال الثاني قولهم في الهلال ومعه الزهرة انه قوس من ذهب يرمى ببندقية من فضة والمحاكيات قد تكون بذوات وقد تكون باحوال وذوات وتكون وظاهرة

ظاهرة وتكون خفية والظاهرة كقول القائل .

وهن الریح ارد افا ثقالا  
وغصنا فيه رمان صغار  
والخفية كقول القائل .

اذا نحن سميناك خلنا سيوفنا  
من التيه في انعامها تبسم  
فانه في هذا حاكي الجماد بحى ناطق شبه به كريم فابهيجه ذلك حتى تبسم وكقول  
القائل .

اوجد نى ووجدن حزننا واحدا  
متنا هيا بفعلنا... الى صاحبنا  
ففيه محاكاة حال بما دنه وهو خفى في العمل والمحاكاة على ثلاثة اقسام محاكاة  
تشبيه ومحاكاة مستعارة والمحاكاة التي نسميها من باب الذرائع ومحاكاة التشبيه  
نوعان نوع يحاكي به شيء بشيء ويدل على المحاكاة انها محاكاة وذلك بحرف من  
حروف التشبيه كثل او ككاف وكأ نأ وما هو الا ونوع لا يدل به على المحاكاة  
بل يصنع محاكى الشيء مكان الشيء والاستعارة قريبة من التشبيه والفرق بينهما  
هو ان الاستعارة لا تكون الا في حال او ذات مضافة فلان تكون فيها دلالة على  
المحاكاة بحروف المحاكاة كقولهم .

لسان الحال افصح من لسانى  
وعين الطبع (١) طامحة اليك  
واما المحاكيات التي نسميها من باب الذرائع فهي التي تقوم لكثرة الاستعمال  
مقام ذات المحاكاة ويكاد لا يوقف في ارباب الصناعة على انه محاكاة كقولهم  
للحبيب غزال وللمدوح بحر وللقد غصن وما جرى مجراه واذا بسطت الذوائع  
وشرحت عادت الى التشبيه والاستعارة كما اذا قيل غصن على نقاعه رمان  
وقول الآخر .

يا قمر فى غصن فى نقا

والشعر لا يتم شعرا على ما قالوا الا بمقدمات مخيلة ووزن ذى ايقاع مناسب حتى  
يؤثر في النفوس ليلها الى الموزونات والمتنظت التركيب .

وللمقدمات المخيلة لواحق وعوارض بها يقوى تخيلها وكذلك في الوزن قالوا

ولكن الوزن اولى بصناعة الموسيقىارين واما الذي يدخل من الشعر في صناعة المنطق على ما قال صاحب الكتاب فالنظر في المقدمات القياسية ولو احققها وكيف يكون حتى يصير مخيلة فهذا نص كلامهم في مذهبه الذي سموه بذلك الاسم اليوناني ونقل الى الشعرى .

قالوا ان القول الشعرى يا تلف من مقدمات مخيلة وتكون تلك المقدمات موجهة تارة بمخيلة من الحيل الصناعية نحو التخيل وتارة لذواتها وتغير حيلة من الحيل فتكون اما في لفظها فمقولة باللفظ البليغ الفصيح في اللغة او تكون في معناها ذات معنى بديع في نفسه . مثال الاول قول القائل .

وما ذرفت عيناك الا لتضربي بسهميك في اعشار قلب مقتل

وفي المعنى قوله . .

كان قلوب الطير رطبا ويا بسا لدي وكرها العناب والحشف البالي  
ومن هذا الباب جودة العبارة عن المعنى وتضمن معان كثيرة في بيت واحد من غير نقص (١) في العبارة واما التي تكون بتخييل فان يكون لاجزائها تناسب لبعضها الى بعض والتناسب اما بمشاكلة او بمخالفة والمشاكلة اما تامة واما ناقصة وكذلك المخالفة وجميع ذلك اما بحسب اللفظ او بحسب المعنى والذي بحسب اللفظ فاما في الالفاظ ذات قصة الدلالات او العديمتها كالادوات والحروف التي هي مقاطع الكلم واما في الالفاظ الدالة المفردة واما في الالفاظ المركبة وكذلك الذي في المعاني تكون اما بحسب المعاني البسيطة او بحسب المعاني المركبة ومن الصناعة التي بحسب القسم الاول تشابه او اخر المقاطع واولئها في النظم المسمى بالمرصع كقولهم .

فلا حسمت من بعد فقد انه الظبي ولا كلمت من بعد هجر انه السمر  
وتداخل الادوات وتخالفا وتشاكلها كن والى من باب المتخالفات ومن وعن من باب المتشاكلات ، واما الذي بحسب القسم الثاني من الصناعة فالذي بالمشاكلة والتمام منه ما يتكرر في البيت الفاظ متفقة او متفقة الجوهر متخالفة التصريف



والناقص ان تكون متقاربة الجوهر او متقاربة الجوهر والتصريف ، مثال الاول العين والعين من الالفاظ المشتركة ومثال الثاني السمك والسمك ومثال الثالث والرابع الفاره والهارف والعظيم والعليم او السهاد والسها او الصالح والسابع فهذا هو التشاكل الذي في اللفظ وقد يكون ذلك اللفظ بحسب المعنى وهو ان يكون لفظان مترادفان او احدهما مقول على مناسب الآخر او مجانسه ويستعمل على غير تلك الجهة كالكوكب والنجم الذي يراد به النبت والسهم والقوس الذي يراد به الاثر العلوي المسمى بالقزح واما بحسب المخالفة فهو بحسب المعنى فتكون الصنعة في لفظ او لفظين يقع احدهما على شئ والآخر على ضده او ما يظن انه ضده بما ينافيه او يشاكل ضده ويناسبه ويتصل به كالسواد التي هي القرى والبياض او الرحمة وجهن وما جرى مجراها .

واما الصنعة التي بحسب القسم الثالث فالذي منه بالمشاكلة فهو ان يكون اللفظ مركبا من اجزاء ذوات تصريف في الافراد والجملة ذات ترتيب في التركيب ويقارنه مثله او يكون من الفاظ لها احدى الصناعات التي في البسيطة ويقارنها مثلها والتي بحسب المخالفة فالذي يكون فيه مخالفة الاجزاء في ترتيبها بين جملة قولين مركبين اما في اجزاء مشتركة منها او اجزاء غير مشتركة فيها .

واما الصنعة ( ١ ) التي بحسب القسم الرابع اما التي بحسب المشاكلة التامة فان يتكرر في البيت معنى واحد باستعمالات مختلفة واما التي بحسب المشاكلة الناقصة فان تكون هناك معاني متناظرة او متناسبة كعنى القوس والسهم ومعنى الاب والابن وقد يكون التناسب بتشابه في النسبة وقد يكون بجهة الاستعمال وقد يكون باشتراك في الجمل وقد يكون باشتراك في الاسم مثال الاول الملك والعقل ومثال الثاني القوس والسهم ومثال الثالث الطول والعرض ومثال الرابع الشمس والمطر .

واما الذي بحسب القسم الخامس اما في المشاكلة فان يكون معنى يركب من معاني واجزاء عدة فيشاكل تركيبها ويشارك في الاجزاء واما الذي بالمخالفة فان

يتخالف في التركيب والترتيب بعد الشركة في الأجزاء أو بلا شركة في الأجزاء  
ويدخل في هذه القسمة كقولهم إما كذا وإما كذا والجمع والتفريق كقولهم  
انت وفلان بحر لكن انت عذبه وذلك زعاقه وجمع الجملة لتفصيل البيان كقولهم  
يرجى ويتقى فهذه هي عدة الصناعات الشعرية فيما قالوا على سبيل الاختصار.

تم الجزء من المعبر في علم المنطق جميعه .

والحمد لله حمداد ائما متسرمد اكما هو اهله ومستحقه

وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله وسلم كثيرا

( آخر النسخة الا سلامبولية بخط حديث ما نصه )

هو دض بنسخة مهبذة مقروءة على المصنف وذلك في شهر رسة ( ٥٥٦ ) ست  
ونمسين ونمسن مائة - والحمد لله حق حمده كما هو اهله .

تم الجزء الاول من المنطقيات ويليه الجزء الثاني اوله

الجزء الاول من العلم الطبيعي

# فهرس مضامين الجزء الاول من الكتاب المعتبر في الحكمة

٢	مقدمة الكتاب
٥	المقالة الاولى - في المعارف وتصور المعاني بالحدود والرسوم
»	الفصل الاول منها في منفعة المنطق وغرضه وموضوعه ومطالبه
٨	الفصل الثاني - في نسبة الالفاظ الى معانيها ومفهوماتها واختلاف اوضاعها ودلالاتها
١٢	الفصل الثالث - في المناسبة بين موجودات الاعدان ومتصورات الاذهان
١٦	الفصل الرابع - في تعريف هذه الكليات الخمس بالاقاويل المعرفة وهي الحدود والرسوم واشباع الكلام فيها
٢٢	الفصل الخامس - في تتبع ما قيل في الاوصاف الذاتية والعرضية وتحقيق الفصول المقومة للانواع
٢٩	الفصل السادس - في تحقيق ما به الشئ هو ما هو وفي العلم والوجود وما يصلح ان يقال في جواب ما هو
٣٤	الفصل السابع - في التصور والفهم والمعرفة والعلم والحق والباطل والصدق والكذب
٣٧	الفصل الثامن - في المعرفة الناقصة والتامة والخاصة والعامة
٤٠	الفصل التاسع - في وجوه الاستفادة والكسب للمعارف والعلوم
٤٣	الفصل العاشر - في الاكتسابي والاولى من المعارف والعلوم
٤٦	الفصل الحادي عشر - في الاقاويل المعرفة من الحدود والرسوم والتمثيلات
٤٧	في الحد



٤٨	في الرسم
»	في التمثيل
٥٠	الفصل الثاني عشر - في الصحيح والتام والفاقد والناقص من اصناف الاقاويل المعرنة
٥٥	الفصل الثالث عشر - في القسمة والتحليل والجمع والتركيب المعينة على اكتساب الاقاويل المعرنة
٥٧	الفصل الرابع عشر - في وجوه التوصل الى استفادة الحدود والرسوم
٦١	الفصل الخامس عشر - في المناسبة بين الاسامي والحدود للتصورات والموجودات
٦٤	الفصل السادس عشر - في حكاية ما اوردته من استصعب قانون التحديد وجعله في حدود الامتناع وتسهيل تلك الصعوبة وتجوير ذلك الممتنع
٦٩	المقالة الثانية - من الجزء الاول من المنطق من كتاب المعبر من الحكمة في العلوم وماله وبه يكون التصديق والتكذيب
٧٠	الفصل الاول - منها في الاقاويل الجازمة
٧٥	الفصل الثاني - في المحصورات والمهمات والمخصوصات من القضايا
٧٨	الفصل الثالث - في جهات القضايا
٨٤	الفصل الرابع - في المادة والجهة
٨٩	الفصل الخامس - في اشتراك القضايا وتباينها وتقابلها وتضادها وتناقضها
٩٥	الفصل السادس - في ذكر المناسبات بين القضايا في الصدق والكذب

١٠٧	الفصل السابع - في توحيد القضايا وتكثيرها
١٠٩	المقالة الثالثة في علم القياس
»	الفصل الاول في تأليف القضايا ببعضها مع بعض الخ
١١٣	الفصل الثاني - في المقدمات والقياسات المؤلفة منها بقول كلي
١١٧	الفصل الثالث - في عكوس المقدمات وما يلزم صدقه فيها من صدق اصولها
١٢٢	الفصل الرابع - في القرائن القياسية
١٢٦	الفصل الخامس - في ضروب القياسات من القضايا المطلقة في الشكل الاول
١٣٧	الفصل السادس - في ضروب القياسات من القضايا المطلقة في الشكل الثاني
١٤٤	الفصل السابع في ضروب القياسات من القضايا المطلقة في الشكل الثالث
١٤٨	الفصل الثامن في اشكال القياسات وضروبها من القضايا الضرورية والممكنة والمختلطة منها ومن المطلقات
١٥٣	الفصل التاسع - في المقاييس المؤلفة من القضايا الشرطية استثنائية واقتراانية
١٦١	الفصل العاشر - في القياسات المركبة
١٦٥	الفصل الحادي عشر - في اكتساب المقدمات
١٦٩	الفصل الثاني عشر - في تحليل القياسات الداخلة في الكلام المتصل الى الاشكال الثلاثة
١٧٤	الفصل الثالث عشر - في استقرار النتائج ونتاج الصادق من الكاذب
١٧٨	الفصل الرابع عشر - في بيان الدور وعكس القياس
١٨٤	الفصل الخامس عشر - في قياس الخلف

فهرس الجزء الاول	٢٨٦	من كتاب المعتبر
١٨٨	الفصل السادس عشر - في القياسات من مقدمات متقابلة والمصادرة على المطاوب الاول وفي وضع ما ليس بسبب للنتيجة الكاذبة	ع-لى انه سبب
١٩٥	الفصل السابع عشر - في استعمال المقاييس والتدبير في تأليفها او منعها في الجدل وكيف يقع في الشيء الواحد علم وظن متقابلان	
١٩٩	الفصل الثامن عشر في الاستقراء والتثليل والمقاومة والرأى والعلامة	
٢٠٣	المقالة الرابعة في علم البرهان	
»	الفصل الاول - في التعليم والتعلم الذهني	
٢٠٨	الفصل الثاني - في الطالب	
٢١٢	الفصل الثالث - في انه كيف تعرف المقدمات الاولى وعلى اى وجه يعلمها العالم بعد جهله بها	
٢١٧	الفصل الرابع - في شرائط مقدمات البرهان	
٢٢١	الفصل الخامس في موضوعات العلوم ومطالبا ومسائلها ومبادئها	
٢٢٥	الفصل السادس - في ترتيب العلوم الحكيمة وما تشترك فيه وما تفرق به	
٢٣٠	الفصل السابع - في مبادئ البراهين وكيف يتعرف الانسان ما لا يعرفه منها	
٢٣٣	المقالة الخامسة - في طوبيقا وهو علم الجدل	
»	الفصل الاول - في القياسات الجدلية	
٢٣٧	الفصل الثاني - في الآلات التي تستنبط بها المواضع الجدلية وتنحصر عن الالتزام والانقطاع	
٢٤١	الفصل الثالث - في مواضع الاثبات والابطال مطلقا	
٢٤٦	الفصل الرابع - في المواضع الخاصة بالعرض العام والجنس والآثر والافضل	



فهرس الجزء الاول	٢٨٧	من كتاب المعتبر
٢٥٠	الفصل الخامس - في المواضع الخاصة بالفصل والخاصة	
٢٥٤	الفصل السادس - في المواضع الخاصة بالحد	
٢٥٦	الفصل السابع - في الوصايا التي ينتفع بها المجادل	
٢٦٤	المقالة السادسة - في الاقاويل السوفسطية وهي قياسات	
	المغالطين واقاويلهم	
»	فصل - في التبكيت والمغالطات	
٢٦٩	المقالة السابعة - في القياسات الخطابية وهي التي تسمى	
	باليونانية ريتوريقا	
»	الفصل الاول - في الامور الكلية من الخطابة	
٢٧٢	الفصل الثاني - في الانواع الجزئية من الخطابية	
٢٧٤	المقالة الثامنة - في القياسات والاقاويل الشعرية وهي التي تسمى	
	باليونانية نيطوريقى	
»	الفصل الاول - في صناعة الشعر ومقاصد الشعراء	

تم فهرس الجزء الاول من كتاب المعتبر بعونه تعالى وفضله



## خاتمة الطبع لكتاب المعترف في الحكمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انطق الانسان وعلمه البيان والصلواة والسلام على رسوله الذي اوتى جوامع الكلم على المرتبة رفيع الشأن وآله الاقوياء بالجنة والبرهان واصحابه الامناء القائمين بنصرة الدين والقاطعين شبهة الزيف والبهتان .

وبعد فقد تم طبع الجزء الاول من الكتاب المعترف وهو قسم المنطقيات ولا يخفى على الناظر البصير والعارف التحرير علو شأن هذا الكتاب وتفرد اساليبه بحيث فاق في رفعة مرتبته على اغلب الكتب المتناوذة بهذا العلم فمن منازيا هذا الموحز الفائق والوجيز الرائق ان مصنفه المحقق المتبحر في المعقولات ( كما سيأتي في ترجمته في آخر الجزء الثالث من هذا الكتاب ان شاء الله تعالى مبسوطة ) قد اوضح المطالب العالية بعبارات موجزة شافية بحيث اغنى عن غيره وبين المطالب الدقيقة التي لا توجد في غيره وان وجدت فغير كافية وغير مقنعة والمصنف العلامة قد بحث فيه عن المطالب العالية التي هي رؤوس مسائل هذا العلم ومن كلام ائمة علماء هذا الفن مثل ارسطو وفلاطون وسقراط وغيرهم ونقح حججهم وبراهينهم واجتهد فيها فقال قولا فصلا بحيث لا يمكن الا نكار عليه والا اعتذار عنه وما ذكر قولا من اقاويل الحكماء اليونانيين وعلمائهم الاتقحه واظهر رأيه فيه بصوابه او خطائه بعبارات واضحة وزهيج فيه منهج القدماء من المنطقيين اليونانيين ففاق على اقرانه ولذا سمي هذا الكتاب بالمعترف لانه ما اثبت فيه شيئا الا ما اعتبره واعتمد عليه . وقد تفضل علينا الفاضل الجليل شرف الدين استاذ دارالعلوم باستانبول باعطاء نسخة قديمة مقابلة بنسخة مقروءة على المصنف التي انتقلت الى الخزانة الاصفية بحيدرآباد الدكن بالبيع فخره الله خير الجزاء



وهي صحيحة واضحة الكتابة غير انها قليلة النقاط ومن اجل ذلك وقعت الاشتباهات القليلة في عدة مواضع وايضا نسخة اخرى من استانبول بمكتبة (لالاي) التي اخذ منها العكس الشمسي الاستاذ (هريتر) وهي جيدة الكتابة واضحتها غير انها اقل اعتمادا من الاولى لان فيها بعض المسقطات وتغيير العبارات حيث انها مكتوبة في غير محلها من تخطيط الناسخين فاخذنا النقل من الاولى وقابلناه بالاعرى .

واعتنى بمقابلته وتصحيحه مولانا السيد عبدالله العلوي الحضرمي والشيخ احمد بن محمد اليماني والكاتب الحقيق رفقاء دائرة المعارف ونظر فيه نظرة ثانية وقت الطبع مولانا العلامة السيد مناظر احسن الكيلاني استاذ العلوم الشرعية في الجامعة العثمانية والركن الركين في دائرة المعارف فطبع بحمد الله باجود الصحة على حسب الطاقة والمقدرة واعلمنا لنسخة استانبول (قط) ولنسخة لالاي (لا) ونسخة كوبريلو (كو) .

وذاك باحسن العهود واطيب الازمان واعلى الدول والدولة العلية العثمانية تحت ظل دولة السلطان بن السلطان حضرة مظفر الممالك سلطان العلوم (مير عثمان علي خان بهادر) لازالت شمس دولته ساطعة باهرة وتحت صدارة الرئيس الاعظم النواب المستطاب سر حيدر نواز جنگت بهادر الصدر الاعظم للرياسة الآصفية وصدر مجلس دائرة المعارف ونياة المجلس للنواب المستطاب محمد يار جنگت بهادر وتحت اعتماد النواب المعلى الالقباب مهدي يار جنگت بهادر وزير السياسة والمعارف للرياسة والعميد لدائرة المعارف والنواب العالي الخطاب ناظر يار جنگت بهادر ركن العدالة للرياسة وشريك العميد للدائرة وتحت الاهتمام باهر الانتظام لمولانا الهام السيد هاشم الندوي لازالت افاداتهم عاطفة علينا وفيوضهم نازلة اليها فالحمد لله اولاً وآخر اوظاهر اوباطنا .

وانا احقر عباده المساكين

السيد زين العابدين الموسوي غفر له الله تعالى

بيان الخطأ والصواب الواقع في الجزء الاول من الكتاب المعتبر في الحكمة

الصفحة	الخطأ	الصواب
٢	يضييع	يضييع
٦	الالفاظ	الالفاظ
٧	العريزية	العريزية
»	»	»
»	»	»
»	»	»
١٣	تقال	يقال
»	على على	على
١٤	معنى	بمعنى
١٦	ر هو	وهو
١٩	بمنقاده	لنقاره
٢٠	مناقضاتهم	مناقضاتهم
٢٤	المخصوصة	المخصوصة
٣٥	كا	كان
٣٧	تيا مله	يتأمله
٤١	ساسا	حساسا
٤٣	نعرفة	نعرفه
٤٤	وبالطلب	بالطلب
٥٥	وتقصه فساده	وتقصه وفساده
٥٦	فسمة	قسمة

## بيان الخطأ والصواب الواقع في الجزء الاول من الكتاب المعتبر في الحكمة

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٥٨	٣	(ابها)	(بها - ١ -)
٥٨	٩	لشوقة	لشوقه
»	١٣	واحد	واحدا
٦٠	٢	فينبغي	فينبغي
»	٢١	انفس	نفس
٦٤	٩	مواضعة	مواضعه
٧١	٢٤	الا انسان	الا انسان
٧٣	٢	واج	فاج
»	١٨٠	الوجبة	الموجبة
٧٥	١٥	نحمل	تحمل
٧٦	١٨	الا دوام والا دوام	الدوام واللا دوام
٧٧	٢٢	يثبت	يثبت احدهما لاحالة
»	٢٤	احدهما لاحالة	
٧٩	٨	يتقارب	يتقارب
»	١٤	لغالب	الغالب
٩٤	٣٠	الممكنة	الممكنة
١٠١	٢٢	معلوم -	معلوم - و -
١٠٢	٢٤	و - عادل	عادل
١٠٢	٣٠	بعضه	وبعضه
١٠٧	٤	بمتنع	بمتنع



بيان الخطأ والصواب الواقع في الجزء الأول من الكتاب المتبر في الحكمة

الخطأ	الصواب	الخطأ	الصواب
١٠٩	٣	فانه و اذا	فانه اذا
١٢٠	٢٥	انسان	لا يذكر
١٢٤	٢٠	فهذ	فهذا
١٢٨	٥	منها	منها سالبة
١٣٧	١٧	اشكل	الشكل
١٣٩	١٨	مخرجان	مخرجان
١٤٣	٦	ابغض	ابغض
»	٢٣	للذان	الذان
١٤٤	٤	(١)	
»	١٩	١ - حيوان	١ - حيوان
١٥١	٢٣	القياسيات	القياسيات
١٥٢	»	فج - د	ج - د
١٥٨	٢٢	ليس	ليست
١٦٠	٧	مكان فيه الكبرى	مكان الكبرى
»	٢١	المنفصلة	والمنفصلة
١٦٧	٣	فيسد	فيحد
١٧٢	٧	بيسط	بيسط
١٨٦	٩	الجزئين	الجزئين
١٩٥	١٩	السؤال	السؤال
١٩٦	١	»	»

بيان الخطأ والصواب الواقع في الجزء الأول من الكتاب المعتبر في الحكمة

الصواب	الخطأ	الخط	الصفحة
اي شيء هو	اي شيء	٢٢	٢٠٨
يختص	يختص	١٩	٢١٦
يحد	يحد	»	٢١٨
يجز	يجزء	١٤	٢٢٣
فانتظمت	فانظمت	٤	٢٢٥
انتهى	تهى	٣	٢٢٧
	(٢)	٢٣	٢٤٥
ما	ما هو	١٧	٢٤٦
أثرا	آثرا	٧	٢٤٨
ينظر	نظر	٠١	»
يظن	لظن	٢٢	٢٥٤
اشترك	اشترك	١٦	٢٦٧
الاشبه	الابه	١٨	٢٧٣
الاقاويل	الاقايل	٦	٢٧٥

تم فهرس الخطأ والصواب الواقع في الجزء الأول  
من الكتاب المعتبر في الحكمة بعونه تعالى وجسن توفيقه







الجزء الثاني

من

## الكتاب المعتبر

في الحكمة

لسيد الحكماء اوحيد الزمان أبي البركات هبة الله  
ابن علي بن ملكا البغدادى المتوفى سنة  
سبع واربعين وخمسة مائة  
رحمه الله تعالى



## الطبعة الاولى

تحت ادارة جمعية دائرة المعارف العثمانية  
بميدراآباد الدكن حرسها الله عن طوارق  
الزمن وحفظها من الشرور  
والآفات والفتن  
في سنة ١٣٥٨ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الله ولي التوفيق

## الجزء الاول من العلم الطبيعي من الكتاب المعبر من الحكمة

في الطالب التي تكلم فيها ارسطوطا ليس في كتابه المعروف بالسماح الطبيعي  
وتحقيق القول (١) فيها

### الفصل الاول

في تعليم العلوم وتعلمها

المتعلمون للعلوم قد يتعلمون بالطبع والاتفاق وقد يتعلمون بالقصد والارادة  
فالمتعلمون بالطبع والاتفاق يعلمهم الزمان بتردد الازهان والعقول والافكار في  
موجودات الاعيان ومتصورات الازهان وتكرار نظرهم وتكرارها فيها  
عليهم وبذلك تكون الاحداث اعرف للصبيان والاشيوخ من الشبان ويزداد  
الانسان (٢) في مدة بقائه معرفة وعلمها (٣) .

---

(١) نسخة اسعد افندي - النظر (٢) سع - الانسان يوما فيوما بل ساعة فساعة  
في مدة - الشيخ (٣) سع - زيادة من هذا القبيل خاصة - وفي هامش سع -  
دون القبيل الثاني وهو التعلم بالقصد والارادة اي هذا القبيل قابل للازداد  
بالتدريج على مر الشهور والاعوام على العالم به دون القبيل القصدى والارادى  
واما



- واما الذي بالقصد والارادة فهو الذي يكون بالاستخبار والاخبار والتأمل والاعتبار واعمال الازهان والافكار فيتعلم من المعلمين ويتبصر من البصرين والهادين ولكل من الوجهين مباد واسباب فاسباب الذي بالطبع والاتفاق من ذلك مشابهة لأسباب الذي بالقصد والارادة فان العلم المجمل بالشئ انما يكل بالعلم بتفاصيله ويتم معرفة الكل بمعرفة اجزائه والكلى بجزئياته والمركب ببساطته والبعيد بما يابيه من القريب لان مبادئ العلوم هي مبادئ الوجود فالعلم بالشئ والمعرفة به انما يتم بمعرفة مسائله من اجزاء وجزئيات واسباب ومبادئ فالمبادئ اولية عند الطبع والوجود وذوات المبادئ ثوان وعند الذهن ذوات المبادئ الحاصلة في الوجود تكون اولية وتنتهي منها الى المبادئ فان الجمل والكليات والركبات الوجودية اسبق الى اذهاننا ومعرفتنا من التفاصيل والاجزاء ومنها تنتهي اليها اعني الى الاجزاء والبساط والاشياء التي هي اعرف عند الحس ليست هي الاشياء التي هي اعرف عند الطبع بل بالعكس فاذا كنا انما نعرف ذوات المبادئ بمبادئها وذوات الاجزاء باجزائها والركبات ببساطتها وهذه (١) هي الاعرف عندنا فالأمر يتوقف علينا فلا نعرف حتى نعرف ثم لا نعرف حتى نعرف لأن الذي ليس بأعرف انما يعرف بالأعرف و - ا - ١٥ المركب اعرف عندنا من - ب - و - ج - بسيطة ولا يعرف - ا - الا بمعرفة - ب - و - ج - فمعرفة - ب - و - ج - تتوقف على معرفة - ا - لانه الاعرف ومعرفة - ا - تتوقف على معرفة - ب - و - ج - لانها اجزاء حقيقية للذات بهما تعرف وما يتوقف معرفته على معرفة ما يعرف به فلا يعرف .
- ٢٠ وحل الشك في هذا هو ان معرفة - آ - السابقة بمعرفة بسيطة غير معرفته الحاصلة بمعرفتها لان الاولى معرفة ناقصة بجملة - ا - وظاهره ومعرفته ببساطته هي المعرفة العقلية النامة ولا يحب ان يكون الاقل من المعرفة قبل الاكثر والا تقص قبل الاتم والعقول الفضلة التي اهتدت بانفسها ومعلمها دبرت لأجل ذلك في هداية

(١) بها مش سح - اي ذوات المبادئ وذوات الاجزاء المركبات .

المتعلمين فرتبت العلوم مراتب وصنفتها اصنافا فجعلت العلم الذي يشتمل على  
المبادئ والغايات وكمال المعرفة بها وبذوات المبادئ من اجلها خاتمة ما يتعلمه  
المتعلمون والعلم بما دون ذلك مما هو اقرب اليها في المعرفة فاقرّب قبل ذلك  
فلقرّب من اذها ننا وقد رتبتنا على معرفته يتقدم على ما يليه في القرب من اذها ننا  
فصار العلم الادنى يبتدئ بتعلمه قبل العلم الاعلى حتى يصير سلما للأذهان اليه ولأن  
الادنى لا يحصل الا بمعرفة مبادئه جعل ما لا بد منه من المبادئ التي يتعلم العلم الادنى  
بها في العلم الادنى مذكورة على طريق التقليد يتقلد المتعلمون ما يتعلمونه منها  
من المعلمين تقلدا ويعرفون اسماءها بالرسوم والحدود ويؤخرون العلم التام  
بها الى ذلك العلم الاعلى فيكون المتعلمون قد عرفوا المبادئ في العلم الادنى معرفة  
ما ومن جهة (١) وجهلوا من جهة اوجها ت وبالجهة (٢) التي عرفوها منها  
يستعينون بها على معرفة العلم الادنى ومن جهة ما جهلوا يطلبون كمال العلم بها  
في العلم الاقصى ويستعينون على ذلك بما كسبوه بها من العلم الادنى فعلى هذا  
سهل طريق التعليم الحكيم الذي يكون بالنظر والاستدلال وهذا القانون بعينه  
يستعمل في هذا العلم المسمى بالعلم الطبيعي المنسوب الى الطبيعة وهو المشتمل  
على العلم بسائر المحسوسات من الحركات والمتحركات والمحركات وما معها  
وبها وفيها من الآثار المحسوسة .

## الفصل الثاني

في تعريف الطبيعة والطبع وما يشتق منها وما ينسب

اليها وموضوع العلم الطبيعي

٢٠ الطبيعة مشتقة من الطبع والطباع والطبع مقول في التعارف والاعم على الصفة  
الذاتية الاولى لكل شيء كما يقال طبع النار الحرارة وطبع الماء البرودة ويقال  
طبيعة على الكيفية الغالبة من الكيفيات المتضادة في الشيء الممتزج فيقال فيها  
ينقلب عليه الحرارة ان طبعه حار او طبيعته حارة وكذلك في البرودة والرطوبة

- واليبوسة ويقال طبع وطبيعة وطباع على الاستعداد القوي في الشيء وهو الذي يظهر فيه بتيسير الاسباب كما يقال في المتعلم الجيد أنه مطبوع وله طبع ويقال على كل ما يمتدى اليه الفاعل بغير تعليم أنه بالطبع والطبيعة كرضاع الطفل للثدي وضحه وبكائه ويقال طبيعة مطلقا على ما يصدر (١) عن الشيء من ذاته ولا يرجع فيه الى سبب خارج كالحجر اذا هبط لا اذا صعد فان صعوده يرجع الى سبب خارج عن ذاته وهو قوة الرامي وهبوطه ليس كذلك وكذلك النار في اسخانها واطرافها لا كالماء في ذلك فانه يرجع فيه الى سبب آخر خارج عن ذاته هو النار الذي سخن به وكالحبوب والثمار في استحداثها نباتا والنطف في تكونها حيوانات بل وسائر ما يصدر عن الحيوانات بغير تعليم ولا قسر من الافعال والحركات وذلك قد يكون في الاشياء على ضربين اما مع معرفة ودراية بما يصدر عنها كالانسان في ضحه وبكائه ومشيه وجلوسه ونومه وغير ذلك من تصرفاته الصادرة عنه بغير تعليم ولا قسر واما من غير معرفة ولا دراية كما يتوهم في النبات حيث يفرع ويورق ويثمر ويجتذب الغذاء من الارض ويوزعه على اجزائه بل وفي الحجر الهابط والنار الصاعدة والماء الجاري وقد ينخص اسم الطبيعة من ذلك بالقسم الثاني وهو الذي يصدر ما يصدر عنه بغير معرفة وذلك ايضا على قسمين فمنه ما ميله وفعله وتحريكه على سنن واحد والى جهة واحدة كالنار في علوها واطرافها ومنه ما يكون ذلك منه على وجوه كثيرة والى جهات مختلفة كاشجرة تعرق الى اسفل وتنمى الى فوق وتفرع الى الجهات وقد نخص اسم الطبيعة بالقسم الاول من ذلك اعني بما جرى مجرى النار في الفعل والتحريك على سنن واحد والى جهة واحدة فيكون اسم الطبيعة بحسب ذلك انها المبدء الفا على الذي يصدر عنه في الاجسام افعال وحركات على سنن واحد والى جهة واحدة لاعلى وجوه مختلفة ولا الى جهات .

وقوم سموها بالطبيعة (٢) كل قوة جسمانية اعني كل مبدأ فعل يصدر عن الاجسام

(١) سع - ما اتصله (٢) سع - سموها الطبيعة .



بما وجوده فيها فقل ان الطبيعة هي مبدأ اول يحركه (١) ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض فهذا اعم من قولنا الى جهة اوجها ت ومن قولنا بمعرفة او غير معرفة وبلوح من لفظ الطبيعة التحريك بالتسخير لا بالمعرفة والارادة وهذه محالقات في وضع الاسماء لمعانيها وفي المعاني لأسمائها ويتفق على التعارف الاول حتى لا يعم اسم الطبيعة (٢) لكل محرك بالذات فان من ذلك ما يسمى نفسا ومنه ما يسمى طبيعة لها فتكون الاءور الطبيعية هي الامور المنسوبة الى هذه القوة اما على انها موضوعات لها واما يصدر عنها كالأجسام فيقال اجسام طبيعية واما آثار وحركات وهيئات صادرة عنها كالألوان و الأشكال .

والعلوم الطبيعية هي العلوم الناطرة في هذه الاءور الطبيعية فهي : الناطرة في محل متحرك وساكن وما عنه وما به وما منه وما اليه وما فيه الحركة والسكون الطبيعية (٣) هي الاشياء الواقعة تحت الحواس من الاجسام واحوالها وما يصدر عنها من حركاتها وافعالها وما يفعل ذلك فيها من قوى وذوات غير محسوسة فالعلم يتعرض لآظهارها فآظهارها اولا ويترقى منه الى الأخفى فالأخفى والآظهر عندنا من ذلك هو الاعرف والاقدم وان كان عند الطبع متأخرا فانا نرى الاعمال والاحوال بحواسنا فنستدل بها على القوى والمبادئ الفعالة وان كانت في الطبع اقدم منها فيكون الاعرف الاقدم عندنا في ذلك متأخرا عند الطبيعة والمتأخر عندنا متقدما عندها وقد كان القانون التعليمي في التعلم المنطقي وتقنا على ان نتعرف ذوات المبادئ بمبادئها في المركبات ونستدل بذوات المبادئ على مبادئها في البسائط والمفردات ونتبع في المعرفة الاعرف عندنا والاقرب اليها وان كان الغرض التابع والاثر اللازم ويتأدى من ذلك الى الاعرف عند الطبيعة وهو المبدأ الفاعل والاصل المتبوع هذا في المعارف .

واما في العلوم فانا نستدل بالاسبق الى علمنا فتارة يكون علة لمعلول وتارة يكون معلولا لعلة وفي الطبيعية انما يتبدى (٤) من المحسوس بل الاظهر من

(١) سع - حركة (٢) سع - لا يعم الطبيعة (٣) ها مش صف - فهذه هي موضوعات العلم الطبيعي (٤) سع - نبتدى .  
المحسوسات

المحسوسات وينتهي (١) الى المعقول ثم الى الاخفى فالأخفى من العقولات وما ذكرناه في الطبيعة من شرح الاسم يتم المعرفة به في اواخر الانظار بعد ما يتبدى على الترتيب التعليمي .

- فنقول انا اذا تأملنا بنظرنا شخصا من المحسوسات رأينا اول جملة واحدة فيما يدركه حسنا ثم يفصله النظر لنا الى اشياء (٢) مختلفة مجتمعة فيه تدركها حواسنا كلون وشكل وحرارة وبرودة وصغر وعظم واتصال واتصال ثم يرى الاعتبار من ذلك ما يزول ويفارق ويتبدل وما يثبت وينفي حيث نرى الابيض نستدل ببياضه حمرة والحار بجمده بردا والصلب لصلابته ليننا والمدور باستدارته تربيعا والمتصل باتصاله انفصالا ونجد الباقي مع زوال الزائل وحدوث الحادث شيئا له مقدار يتقدر طولا وعرضا وعمقا فاما ان يكون المفارق عن وجود الى وجود كما يتفرق المتصل الى اجزائه بالانفصال واما عن وجود الى عدم كما يكون فيما يزول من الاشكال والباقي كذلك ايضا في ثاني الحال او يكون منها ما يعدم ومنها ما يبقى دائما لمقارنة ما يوجد ومقارنة ما يعدم والباقي المفارق المقارن سواء دام كذلك او لم يدم يسمى هبولى والزائل والحادث بعينه او الذي ذلك من شأنه يسمى صورة ويسمى مجموعهما جسما .
- ويرى بالتأمل ان شيئا يبقى بعد الزائل ومع الحادث له مقدار يتقدر طولا وعرضا وعمقا لا يعدم ولا شيء منه مع زوال الزائل ومقارنة الحادث يكثر الانفصال عدد اجزائه والاتصال بجمعها الى وحدتها فقال قوم انه هو الذي يسمى جسما وقوم آخرون انه الهبولى .

- وقيل ان الجسم هو البعد الامتدادى الذى يتقدر طولا وعرضا وعمقا وقيل ان الجسم شيء له البعد المتقدر صفة خاصة له وباعتباره دون مقداره يسمى هبولى وقيل ان هذا البعد هو صورة الجسمية وهى موجودة في محل ولا تقوم بنفسها وقد سمي المحل والموضوع القابل في الطبيعيات هبولى فليتنظر الآن في الهبولى والموضوع وباقي المبادئ والاسباب .

## الفصل الثالث

### في المبادئ والاسباب والعلل

المبدأ يقال في التعارف اللغوي باشتراك الاسم على سبعة أنحاء فيقال مبدأ  
 لطرف المقدار ونهايته كالنقطة للخط ويقال لفصل الزمان الذي يسمى بالآن  
 فانه نهاية ما قبله وبداية ما بعده ويقال لما عنه الشيء وهو الفاعل كالنار للاحراق  
 والنجار للسريـر ويقال على ما منه وفيه الشيء كالخشب لذلك ويقال على ما به  
 الشيء كالنارية في المحترق وكصورة السريـرة في السريـر ويقال على ما لأجله  
 الشيء وهو الغاية كالتدفوء للاسـخـان او كالجـلوس على السريـر للسريـر ويقال  
 على ما يكون الشيء بعده وهو الاستعداد والعدم كبياض الكاغذ وصقاله للكتابة  
 والفاعل قد يكون بالطبع كالنار وقد يكون بالروية كالنجار وقد يكون بالارادة  
 والايثار كالأكل واللعب وقد يكون بالقسر والتسخير كالعجل (١) والدواليب  
 وقد يكون قريبا كالنار للاسـخـان ويكون بعيدا كالانسان المسخن بالنار  
 وابتعد منه كالامر لذلك الانسان وقد يكون بالذات كالنار للاسـخـان وقد يكون  
 بالعرض كالبرودة اذا سددت مسام الحيوان فزيدت حرارته وقد يكون  
 مشتركا كالنجار لآبواب عدة وقد يكون خاصا كنجار هذا الباب له وقد يكون  
 مشتركا ذهنيا كليا كالنجار مطلقا وقد يكون جزئيا كفلان النجار لآبـاب بعينه .  
 والقابل الذي فيه ومنه وهو الذي يسمى محلا وموضوعا وهيولى وعنصرا  
 ومادة واسطقسا وهيولى يعمها ويكون كذلك ايضا بالطبع كالبدن للنبات  
 والنطف للحيوانات وتكون بالروية والارادة كالخشب للسريـر والباب وتكون  
 قريبة وبعيدة ايضا كالحنطة للدقيق والدقيق للخبز والخبز للكيلوس والكيلوس  
 للكيـموس وتكون مشتركة لكل وهي الاولى وخاصة لبعض الموجودات  
 وهي القرية واذا نظرت الى المسببات الموجودة كان الفاعل هو السبب  
 الحقيقي الضروري الذي لا بد منه لكل موجود معلول واما الهيولى فانما هي



سبب وعلة للركب منها ومن المعنى انذى عرفنا حصوله بزواله كالحرارة والبرودة فيما يسخن ويبرد وما يشبهه فيما لم يزل كذلك كأنوار الكواكب .  
 واما المعنى المقترن بها الحال فيها فقد قيل انها سبب وعلة له اعنى في وجوده وحصوله لافى ماهيته وحقيقته، وفرق بينهما فان الجسم ليس هو علة للبياض كما هو علة للأبيض فانه جزء معنى الابيض لانه الشيء الذى فيه البياض وليس هو كذلك للبياض فانه ليس جزء معناه بل هو موضوع له كما قيل، وانما سميت سببا وعلة ومبدأ ابن حيث هى هيولى لا من حيث هى موضوع، وان سميت من حيث هى موضوع سببا وعلة ايضا كانت السببية والعلية والمبدأية فيها باشتراك الاسم، فان كان فى العلولات ما ليس فى هيولى ولا له هيولى هى جزء معناه فذلك قد نخرج عن سببية الهيولى وعليتها بكللا الوجهين ولم يخرج عن سببية الفاعل ومبدأيته، وما لا يخرج عن سببية الهيولى ايضا لا يخرج عن سببية الفاعل فان كل موجود فى هيولى فعن فاعل وليس كل ما هو عن فاعل فى هيولى على ما يوضحه البيان فى موضعه ويأدر الذهن الآن الى قبوله .

واما الحاصل الزائل وما يشبهه من غير الزائل كأنور فى المصباح والكوكب فيسمى صورة وهى التى بها هو الشيء ما هو كالابيض بياضه والحر بحرارته ١٥  
 والمطبوع بطبعه والمخصوص بخاصيته ومن قبلها يسمى المسمى لان بها هو ما هو كإنسانية الانسان وفرسية الفرس وقد تكون ايضا كلية وجزئية ولا تكون عامة وخاصة كما كان الفاعل والهيولى مشتركتين لمختلفات الصور والصورة الواحدة لا تكون مشتركة لمختلفات الهيولى اشتراكا وجوديا وانما الصورة الجزئية للشخص الجزئى فى الوجود والكلية للكل فى الذهن لافى الوجود . ٢٠  
 ويقولون ان من الصور ما هو جوهر وجزء الجوهر كنفوس الانسان فى الانسان، ومنها ما هى عرض فى الجوهر كالبياض والسواد فى الانسان، ومنها مقارنة لحرارة الماء، وغير مقارنة فى الوجود كحرارة النار، ومنها ملكة يتقادم عهدها ويعسر زوالها ومنها حالة يسرع زوالها ولا يطول زمانها .

والناتية هي التي لأجلها فعل الفاعل ووجد الحاصل وذلك معلوم فاما انها لكل موجود او لبعض الموجودات فيبانه في موضعه من العلم الاعلى وتكون كلية وجزئية ومشاركة وخاصة وقريبة وبعيدة وبالذات والعرض فما نعرفه حيث نعتبره على قياس ما قبل واما ما بعده الشيء وهو العدم فانه للكائن بعد ما لم يكن اما مطلقا واما عدم في شيء ما كعدم الحرارة في الماء البارد فانه يتقدم لا محالة على كونه حارا بعد ما لم يكن وهذا في الحقيقة ذهني مضاف الى اعتبار وجودي من جهة مبدأيته فالمبادئ هي هذه والمبدأ اعم من السبب في التسمية فان النقطة في الخط والآن في الزمان ليسا بسببين ولا علتين وهما مبدآن .

## الفصل الرابع

في الهيولى والمحل والموضوع

الهيولى والموضوع يقالان على الشيء الذى هو محل قابل الاحوال المتبدلة وللأعراض المختلفة في الكون والفساد والتغير والاستحالة فان الاعتبار يرينا في الوجود من الكائنات الفاسدات والمتغيرات المستحيلات شيئا يزول وشيئا يتجدد وشيئا يستبدل الحادث بالزائل كالشمع في التشكيل والتبدل واللوح في الكتابة والمحو والنطفة للجنين والبيضه للفروخ - فالزائل هو الفاسد والحادث هو الكائن والمستبدل الحادث بالزائل هو المحل والموضوع والهيولى فما جرى مجرى اللوح للكتابة يسمى محلا وموضوعا وما جرى مجرى الخشب للسرير والنطفة للجنين والبيضه للفروخ يسمى هيولى .

والفرق بينهما ان ذلك اعتبر فيه المحل بقياس مجرد الحال كالجسم للبياض وهذا اعتبر فيه المحل بقياس ذى الحال فيدخل المحل في المقيس اليه ثانيا ويكون جزءا منه وما كان من ذلك يتم بالنمو والزيادة يسمى مادة وخصوصا اذا تريد به قليلا قليلا كالماء للشجرة والغذاء لبدن الحيوان فباختبار المحل بمفرده مقيسا الى ما حل فيه كالجسم مقيسا الى البياض يسمى موضوعا وبقياسه الى الحاصل منها كالبيض يسمى هيولى فالحنطة هيولى للدقيق والدقيق للعجين والعجين للخبز

والخبز

والخبز هيولى ومادة لأخلاق بدن الانسان والاخلاق هيولى ومادة للأعضاء وللارواح والأعضاء والارواح للبدن فتكون الهيولى قربية وبعيدة وأولى وأخيرة ، فإذا اعتبرت الأذهان بطريق التحليل وجدت الأحوال تتبدل على الأجسام وما لا يتبدل في جسم بعينه فنظيره ومثله يتبدل في غيره فان السواد وان لم يزل عن القار فقد يزول عن شعر الانسان ويستبدل به البياض ، وإذا نظرت بطريق التحليل (١) وجدت بدن الانسان من الأعضاء والارواح وهما من الاخلاق والاخلاق من الاغذية والاغذية من النبات كل ثان هيولى للاول يستحيل اليه ويتكون منه وتعلم ان النبات يتكون من الماء والارض مع هوائيه وناريته فان الحبة من البذر تنشؤ شجرة باستمدادها من هذه وتتكون منها حبوب عدة مثلها فيعلم ان الحبة الاولى من هذه ايضا فيكون هذه هي الهيولات الاول اعني الارض والماء والهواء والنار .

وقد اعتقد قوم ان هذه يتكون بعضها من بعض ويستحيل بعضها الى بعض فتبديل الماء هواء والهواء ماء ويبقى الحامل الاول وللزوال والاستبدال هو الجسم ذو الاقطار الذي يكون ثلجا وجمدا كثيفا باردا فيسخن ويلطف فيصير ماء ساثلا ويسخن ويلطف ايضا فيصير هواء صاعدا فهذا باعتبار الوجود وما نجد فيه من الكون والفساد والاستحالة والاستبدال ان كان حقا (٢) في نفسه والا فالتصور قد فرق بين ما يصوره زائلا وما يصوره باقيا وإذا اعتمدت طريق النظر اصبحت مثل ذلك ايضا وإذا قايست وفصلت بعد ما اجملت وجدت الانسان والفرس يشتركان في معنى الحيوانية (٣) وان كلا منهما جسم كائن فاسد مستحيل معتد نام حساس متحرك بالارادة ووجدت الحيوان والنبات يشتركان من ذلك فيما عدا الحس والحركة الارادية فان كلا منهما جسم كائن فاسد مستحيل معتد نام وتجد النبات والمعادن والارض والماء والهواء والنار تشترك في معنى الجسمية والكون والفساد والاستحالة وتجد الارض والماء والهواء والنار تشترك مع

(١) سيع - التحليل بالعكس (٢) سيع - كان حقا (٣) سيع - الحيوان .



الافلاك والكواكب في معنى الجسمية التي هي الامتداد القابل للتقدير في الجهات المتقابلة ترى الجسم هيولى اولى وموضوعا اوليا لسائر الموجودات المحسوسة فتسميه هيولى اولى باعتبار الكائنات الفاسدات الحاصلة منه وموضوعا بقياس الاحوال المختلفة الحاصلة فيه القارة منها والمتجددة المتبدلة واعتبر في هيوليته وموضوعيته مجرد معنى جسميته دون غيرها مما يوصف به بقياس بعضه الى بعض من عظم وصغر وطول وقصر وعرض وضيق او ما هو موجود فيه وله بذاته من بياض وسواد وما عدا هذا .

وانهم من العظم والصغر والطول والقصر والعرض والضيق التقديرات الاضافية التي تكون للاجسام ( ١ ) بقياس بعضها الى بعض لان تلك هي التي تتبدل وتختلف باختلاف النسب حتى يكون الواحد في نفسه وبجالاته الواحدة عظميا صغيرا طويلا قصيرا بالقياس الى ما هو اعظم واصغر اطول واقصر والافكل جسم عظيم وطويل وعريض وعميق ولو كان في قدر الخردلة فاعلم ذلك واعرف الهيولى الاولى وما بعدها من الهيولات القرية والبعيدة والمتوسطة .

فهذا اصل موضوع في هذا العلم وتدقيق ان الهيولى الاولى غير الجسم وانها لا مقدار لها ولا معنى بالمقدار الاضا في كما قلنا بل سلب عنها معنى المقدارية القابلة للاقسام الفرضي والوجودي وقيل انها شئ يتصور في الازهان ولا يحس في الاعيان وهي الهيولى لهذا الجسم الذي ذكرناه .

وذلك لما اشتبه عليهم من كلام الاقدمين الواضعين لهذا الاسم حيث قالوا لا مقدار لها ولا شكل ولا صفة من ثقل وخفة ولا موضع من فوق وتحت فانما عنوا بذلك انها بمجرد لا يتعين لها مقدار معين هو اعظم من آخر او اصغر او ضعف او نصف ولا صفة من الصفات المعينة من خفة او ثقل فانه لا شئ لها من ذلك بذاتها ولا يدخل في معنى ذاتها اذ لو كان من ذلك شئ لها بذاتها لعمها باسرها واستحال استبدالها به وزواله عنها فانه لو كان قدر شبر في شبر ذاتيا او لازما للهيولى التي هي الجسم بذاتها لكان كل جسم شبرا في شبر لا يزيد ابدا ولا ينقص

وكذلك الخفة والثقل والفوق والاسفل وما بعدها من الصفات فانهم لم يقولوا (١) ان الهيولى شئ مجرد العين عن هذه الصفات وانما قالوا انه مجرد المفهوم عنها كما قال المهندسون ان الخط طول لا عرض له والسطح طول وعرض لا عمق له وما ارادوا ان في الوجود طولاً لا عرض له ولا ان الطول مجرد عن العرض فانه لا يكون الطول الا مع العرض وصفة للعريض لا محالة وانما ارادوا ان اعتبار معنى الطولية لمجرد مفهومه لا يلزمه عرض معين ولولزم الطول عرض بعينه لكان كل طويل ذاك عرضه بعينه وكذلك لولزم الطويل العريض عمق بعينه فمهما نقصت او زادت (٢) في عرض الطويل لا تتغير طوليته وكذلك مهما زدت او نقصت (٣) في عمق الطويل العريض فان الصفات تجردها الحكماء في الازهان عن الموصوفات ثم يصفونها بها سلباً او ايجاباً فذلك هو العلم واما ان وراء هذه الهيولى التي هي الجسم هيولى اخرى فلا.

وقد اوردوا لذلك حججاً ودققوا فيه نظراً وجوابه وقد حصل في موضعه من النظر في الاصول الكلية يصالح ان ينظر فيه بعد استيفاء النظر في هذا العلم فان اصول العلوم يتسلمها المتعلمون كما قيل مقبولة من المعلمين ويؤخرون النظر فيها والمناظرة عليها الى العلم الذي هو اعلى من ذلك العلم فان الازهان ترقى في علومها من الاقرب اليها الى الابلعد منها مستعينة بمعرفة ذلك الاقرب اليها على معرفة ذلك الابلعد منها على ضربين من الاستعانة في المعرفة والعلم اما في المعرفة فان المعرفة الاولى تقوى بها النفس على المعرفة الثانية بالتدريج كما يقوى البصر بالنظر الى الشئ الاقل نوراً على النظر الى ما هو انور منه حتى يستطيع النظر الى شعاع الشمس ثم الى نورها ثم اليها فان الاشياء التي هي في الطبع اجلى هي عندنا اخفى لانها من فطرتنا ابلعد واعلى واما في العلم فلان علمنا بالشئ يتم من جهة العلم باسبابه فاول العلم باول الاسباب التي هي المبادئ وكمال العلم باخر الاسباب التي هي الغايات وستعلم من الوجود ان تلك الاوائل هي تلك

(١) صف - فانهم يقولون (٢) صف - زدت او نقصت (٣) ما بين القوسين ليس

الاوانرو كيف نعلم الشيء قبل ان نعلمه وكيف نستعين بعلمه على علمه وانما نتقلد  
الاسباب ثم نعلم بها ثم ننتهي بما علمناه بها الى العلم التام بها فلماذا يحتاج المتعلمون  
كما قيل في الفصل السالف الى قبول الاصول في العلوم الجزئية تقليدا و معرفة  
بشرح الاسم من غير استيفاء العلم بها حتى اذا انتهى بهم التعليم الى غايات ذلك  
العلم عادوا فطلبوا معرفة المبادئ والعلم التام بها واستعانوا بما عرفوه بها على  
معرفة علمها لاعلى طريق الدوريل على طريق المعونة والتبصير .  
فالقول في الهيولى احد الاصول الموضوع في هذا العلم واستيفاء النظر فيه  
ورد الاقاويل المخطئة (١) بصواب القول فيه يكون في العلم الاعلى .

فالجسم بمجرد معنى جسميته من جهة انه قابل لصور الكائنات تسميه هيولى  
اولى وباستعداد به ببعضها لقبول بعض يكون هيولى قريية ومتوسطة ومن  
جهة انه بالفعل حامل لصوره يسمى موضوعا ومن جهة انه مشترك للصور  
يسمى طينة ومادة وان كان قد يخص باسم المادة ماعدا المستعد ودخل في  
هيوليته اولا (٢) ولان التحليل اما الذهني او الوجودي اذا فرق بين بسائط  
التركيب كان مجرد الجسمية آخر ما ينحل اليه يسمى اسطقسا وان كان  
الاسطقس في عرفهم هو ما ينحل اليه الجسم المركب اذا حلته الى طبائعه المختلفة  
ولا ينحل الاسطقس الى طبائع مختلفة كما يحلل بدن الانسان الى اعضائه وارواح  
وهذا ان الى بسائطهما من الاخلاط والاخلاط الى بسائطها من العناصر التي  
هي النار والهواء والماء والارض فتجد كل واحد من هذه العناصر لا ينحل  
الى اجزاء مختلفات كما انحلت تلك اليه لان جزء الماء ماء وجزء الهواء هواء  
فبذلك سمى اسطقسا فتكون هذه اسطقسات الكائنات وهيولاتها والجسم  
هيولى اولى لها . هذا اذا اعتبرت بطريق التحليل .

واما اذا اعتبرت بعكس ذلك اعني على طريق التركيب منها وما يضاف اليها  
سميت عناصر فتكون هذه اعني النار والهواء والماء والارض عناصر الكائنات  
والجسم عنصرها جميعها فاذا ابتدأت منها وانتهيت الى الاشياء المركبة بالجمع



والتركيب سميتها عناصر وإذا انتهيت من المركبات إليها بالتحليل سميتها  
اسطقات فلهذه أسماء لهذه على سبيل الوضع والتسمية ، معاداة في هذا العلم .

## الفصل الخامس

### في الصورة والغاية والعدم

- ٥ الموجد است تنقسم باعتبار الوجود الى ذات قارة في الوجود والى افعال  
صادرة عنها وفيها والذي عنه تصدر الافعال يسمى فاعلا والذي فيه يسمى قابلا والقابل  
هو المحل والهيولى والموضوع لوجود ما يوجد فيه وقد سبق القول اللائق فيه بهذا  
العلم والاسباب والحاصلة عن افاعل في الموضوع منها ما يسمى صورة وهي  
التي بها الشيء هو كالبياض للابيض والحرارة للحاربل والانسانية للانسان والتربيع  
للمربع ومنها ما يسمى عرضا كالبياض للانسان والحرارة في الماء والتربيع في الشمع  
١٠ والخشب مثلا وقد يقال صورة لجميع ذلك حيث يعنى بها كل صفة لموصوف  
كيف كانت كالعالم للعالم والكتابة للكتاب والنفس للانسان والحرارة للنار والماء  
الحار سواء كانت طارية او زائلة مع بقاء الموضوع كحرارة الماء او غير زائلة  
الابزوال الموصوف كحرارة النار او غير زائلة على الاطلاق كأنوار الكواكب  
وسواء كان بها الشيء هو ما هو كالثلاث للثلاث والتربيع للمربع او لم يكن كالبياض  
١٥ في الثلاث والمربع وسواء كانت لازمة للشيء في معقوليته ووجوده كساواة  
زوايا الثلاث لقائمتين فانها لازمة للثلاث لا ترتفع عنه عند العقل ولا في الوجود  
او كانت غير لازمة لمعقوليته (١) وان لزمت في وجوده كسواد الانسان الاسود  
وسواء كان اللازم بواسطة او بغير واسطة في العقل والوجود كالزوجية  
٢٠ للثنتين ويقال صورة للنوع كالانسان ويقال صورة للشكل التخطيطي خاصة  
ومنها يسمى المصورون ويقال صورة لهيئة الاجتماع كصورة العسكر وشكل  
القياس في إئتلاف القرينة ويقال صورة لنظام محفوظ عند العقل كالشرعية  
والقانون والسنة ويقال صورة لحقيقة كل شيء كان جوهر او عرضا وتفاوت

النوع بانها تقال للجنس ايضا من جهة حقيقته لا من جهة جنسيته واصورة  
المأخوذة احدى المبادئ المعقولة هي المقولة بالقياس الى المركب منها ومن المادة  
على انها جزء له توجيه بالفعل حاصلًا موجودًا فان وجود المادة كالخشب للسريـر  
لا يوجب وجود السريـر بالفعل بل بالقوة وصورة السريـرية توجب وجودها  
وجود السريـر حاصلًا بالفعل وقد قيل ان الصورة المذكورة في الطبيعيات  
احدى المبادئ هي التي تقوم الهيولى وتقرر وجودها حاصلة بالفعل قالوا لان  
الهيولى (١) لا وجود لها بذاتها ومجرد معنى طبيعتها وانما اذا اقترنت بها الصورة  
اوجدتها لاعلى انها فاعلتها بل موجبتها .

واحتجوا على ذلك بان قالوا ان الهيولى (٢) اذا وجدت جسمًا حاصلًا بالفعل في  
الاعيان لم يحز وجودها الا في حيز مخصوص ولا يوجب لها ذلك الحيز غير الصورة  
اما حيز الارض فصورة الارضية او حيز الماء فصورة المائية او حيز الهواء فصورة  
الهوائية او حيز النار فصورة النارية او حيز السماء فصورة السائية وكل كوكب  
فصورته الخاصة به .

قالوا والدليل على ذلك ان الذى يستبدل صورته كالهواء تصير ماء يستبدل  
حيزه فيهبط من حيز الهواء الى حيز الماء وبالعكس - وقالوا ايضا وكذلك المقدار  
لا يتعين لها الا بالصورة والدليل عليه انه يتبدل بتبدلها فالماء يصغر حجمه لمجوده  
ويعظم بذوبانه ويعظم اكثر اذا صار هواء بما اقتضته له صورة الهوائية من  
العظم واذا كان كذلك استحال وجود الهيولى بمجرد ما يتعين بها الحيز  
بما يعين لها الحيز والمكان والمقدار والشكل وغير ذلك فهذه هي الصورة النقومة  
للمادة كصورة المائية للمائية ويبرد ويسخن وهو فتكون الحرارة والبرودة  
اعراضا وصفات عرضية وان سميت صورة سميت باشتراك الاسم .

وطال الخطب في هذا للتفهيم والابانة ثم للتثبت والمناظرة وليس موضعه هذا  
العلم فانه يتقلد فيه علم هذه المبادئ بغير حجة ويؤخر البلحة والبيان الى اعلم الاعلى  
كما قيل فتقلد الآن بطلان هذه الدعوى ونسمى الصورة ماسميناه مما سموه صورة

- أوسموه عرضاً وهو الوجود في الهيولى عن التفاعل وان خصصنا بذلك ما به الشئ هو ما هو كاتربيع للربع لا كالبياض نه جاز لما فيما نغنيه ونسميه صورة ذاتية وما عداه صورة عرضية لهذا الشئ الذى صورته اذ انية غيره ويكون ذلك ذاتياً له من جهة اخرى كالبياض للربع لا من حيث هو مربع بل من حيث هو ابيض والتربيع للابيض من حيث هو مربع وقد سبق في الكلام في الحدود ما تستعين بمعرفته في هذا الموضع فان الصورة ها هنا هى التى كان معناها في الحدود فصلاً للجنس الذى به تم الحد وعلى تلك النسبة في التسمية والماهية والحقيقة في الوجود وبقي في ذلك اعتبار من جهة الافعال فان الشئ قد يكون هو ما هو عند العقل وفي التسمية التى بحسبها تعقله كالانسان بنطقه والنار باحراقها والصورة الحقيقية من صفات الشئ هى التى عنها يصدر ذلك الفعل صدورا (١) او ايا كالا حراق بالحرارة والسحق بالنقل فان الحديد المحمى يحرق الاشياء التى يقع عليها كما يحرق النار بحرارته وناريته ويرضاها ويسحقها بثقله وكثافته وانما النار هى المحركة فهى ماهى بالحرارة البالغة فالحرارة صورة النار الحقيقية والاطانة تابعة لها والكثافة عارض عرض (٢) للوضوع الحار كالحديد فهكذا تعرف الصورة ها هنا الى ان يأتى الكلام الحرى الفصل في الطبيعيات فانها المطلوبة فيها فان الموضوع في العلم يكون معنى جنسيا وهيولانيا والمطلوبات في ذلك العلم هى مالمالك المعنى الجنسى من الصفات الفصلية والخاصية والعرضية ولذلك الموضوع والهيولى من الصور والاعراض وانما ذكرت ها هنا المبادئ في صدر العلم كلية ومطلقة لتعرف ثم تطلب على وجه التفصيل في انواع الموضوع واصنافه .
- ٢٠ واما العاية فانها الذى من اجله وجد الشئ وفعل التفاعل الصورة في الهيولى على ما قيل كالجوس على السرير فانه علة وسبب وجد في ذهن الفاعل ولاجله فعل ما فعل فوجد ما وجد فيما وجد وهى صورة السريرية في السرير وقد تقدمت معتولة في ذهن الفاعل ثم بعد ذلك وجدت وحصلت بالسرير فهى سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل في الهيولى ومسبب ومعلول في وجودها لتلك



الصورة فان بالغاية المعقولة عند النجار حصلت الصورة الموجودة بالسريـر  
وبالصورة الموجودة في السريـر حصلت الغاية المعقولة موجودة في الوجود  
والاعيان فهي علة فاعلية الفاعل والفاعل علة عليـة (١) وجودها وتركيب هذه في  
الوجود والذهن حتى تكون الصورة فاعلا لحرارة النار تحيل الخطب نارا اخرى  
وتسخن الماء وتكون الصورة غاية كالنارية في احراق النار فانها غاية في ذلك  
اعنى انما الاحراق ليصير المحترق نارا فقد كانت صورة النارية صورة النار المحرقة  
وفاعلة للنار الحادثة وغاية للنار الفاعلة اعنى المحرقة في احراقها والهيولى لا تكون  
صورة ولا فاعلا ولا غاية فهذه هي الاسباب والمبادئ الكلية الوجودية التي  
تكون بالذات .

١٠ واما العدم فان وجوده وسببته بالعرض لانه شرط في حدوث الحادث قبل  
حدوثه وليس هو معنى وجوديا من حيث هو عدم بل من حيث هو معد  
ومقرب (٢) ومتمم هيولى لية الهيولى كالبياض والصقال في الكاغذ في اعداده  
لقبول الكتابة بالالوان الاخرى فهو من الصفات الهيولانية ولاحق بها وانما  
عدميته تدخل في الاسباب عند الذهن لان في الوجود حتى يتصوره كائنا بعد  
١٥ ما لم يكن وبه يكون الحديد هيولى للسيف دون الشمع والرصاص ونحوها (٣)  
فهذه هي الاسباب لا غير لما بالذات ولما بالعرض ولما بالطبع ولما بالتسخير  
ولما بالارادة ولما بالقسر ولما بالبخت والاتفاق من سائر الافعال والمفعولات (٤)

## الفصل السادس

في ان مبادئ الموجودات هي هذه المذكورة وماعداها  
٢٠ مما يقال انه بالبخت والاتفاق ومن تلقاء نفسه ترجع اليها في الحقيقة  
قد سبق القول في ان هذه المبادئ تكون بالطبع وتكون بالروية وتكون بالارادة

---

(١) صف - علة (٢) سع - معدوم ومقرر (٣) زيادة من سع - وهو صورة  
اولى بعد تصوره ثانية معدومة (٤) سع - المعقولات .

وتكون

وتكون بالتسر وتكون بالذات وتكون بالعرض فالنبي بالعرض مختلفة  
 بالقرب والبعد وكل ما هو بالعرض سبب فهو بالذات عن سبب غيره ووجوده  
 الحقيقي إنما هو عن ذلك السبب الذي بالذات ونسبته الى هذا الذي بالعرض  
 تالية ولا حقة لنسبته الى ذلك الذي بالذات مثاله البناء للبيت سبب بالذات  
 والشيخ والشاب والابيض والاسود والعجمي والعربي اسباب له بالعرض  
 فانك اذا سألت عمن عمل البيت قلت البناء فصدقت وذكر السبب الذي  
 بالذات او قلت فلان الشاب او الشيخ او الابيض او الاسود او العجمي  
 او العربي صدقت ايضا ولكنك ذكرت السبب الذي بالعرض فان كل واحد  
 من هؤلاء سبب البيت لا من حيث هو ذلك بل من حيث هو بناء وكونه عنه  
 من حيث هو غير بناء إنما هو بالعرض .

١٠

ومن الاشياء ما توجد عن اسبابها وجود لازم دائما ومنها ما يكون عن سببه  
 على اكثر الامر ومنها ما يكون على التساوي ومنها على الاقل فاللازمة الدائمة  
 هي الضرورية والتي بالذات ولا عائق لها ولا مانع يمنعها مثل حركة السماء  
 والكواكب والتي تكون على اكثر الامر ولا تكون على الاقل فهي الذاتية  
 الضرورية ايضا لكن لها عائق ومانع كانه الشمس للارض فانها تصدر عنها  
 دائما ما لم يعق عائق ويمنع مانع كالسحاب الكثيف والكسوف وامثال هذه  
 اكثرية الايجاب واقلية اللايجاب والتي تكون على التساوي فهي التي تتوقف  
 اسبابها التي بالذات على اسباب اخرى توجب او تمنع مثل ارادة الانسان  
 بلزنيات افعاله فانه يريد الاكل اذا جاع ولا يريد اذا شبع فالجوع سبب  
 ينضاف الى القوة المريدة فيريد فهو سبب الارادة واذا انضاف الى الفاعل  
 فعل لا محالة ان لم يعق عائق واذا لم يقارنه لم يفعله واما الاقلية فهي ما بالعرض  
 ومقابله ما على الاكثر فان الذي كونه على اكثر الامر يكون لا كونه اقلية والذي  
 لا كونه اكثر يا يكون كونه اقلية فالاشياء التي تنسب الى البخت والاتفاق هي  
 الاقلية الوجود عن ذلك السبب وحاصلة عنه بالعرض لا بالذات فان السعيد

٢٠

البخت هو الذي ينال الخير الذي لم يسع لطلبه كمن حفر بئرا فوجد كنزا او سعى في طريقه لغرض ما فصادفت حبيبا فانه ينتسب الى البخت والاتفاق من حيث انه لم يسع لاحدهما اعنى لم يكن احدهما غاية سعيه ومطلوبه منه وانما صادفه مصادفة اتفاقية ولو كان كل من حفر بئرا ووجد كنزا وكل من سعى لغرض لقي حبيبا لما قيل في ذلك انه بخت واتفاق ولكان الساعى يسمى للقاء الحبيب لا لغيره وحافر البئر يحفرها للكنز لا لاستخراج الماء فكان يكون طالبا قاصدا لذلك اولا وبالذات والبخت والاتفاق في تعارف الناس ما لم يسع له الساعى فصادفه من الخير في حسن البخت ومن الشر في سوء البخت واذا تأملت وجود الدفين وجدت له سببا بالذات وهو الحفر اليه والحفر عن فاعل فعله بالذات هو الحفار ونيل الكنز عن الحفر اليه ليس بالذات وانما هو بالعرض من جهة كونه طالب الماء في حفره لا طالب الكنز كما كان بناء البيت عن البناء بالذات وعن الابيض والاسود بالعرض فكل مسبب في الوجود فهو عن هذه المبادئ وله وجود عنها بالذات وان كان قد يكون عنها بالعرض وقد تبين هذا في الفاعل بمثل البناء والابيض والاسود وفي الغاية بلا حق الكنز ومصادف الحبيب وكذلك اذا تأملت ما يقال انه من تلقاء النفس الذي يظن انه لا غاية له فانك تجسده عن فاعل بالذات والغاية الا انها غير معلومة عند الفاعل وليس من شرط كل فاعل ان يشعر بفعله فكيف بغاية فعله كائنا في احراقتها وكذلك العايش انما يعبت لداعى حاجة او عادة والعادة مطلوبة محبوبة كالطبع والغاية في ذلك هو الحاجة كمن يحك جسده بلحى او ساخه وتفتح مسامه والمادة لذيدة محبوبة وغاية مطلوبة فتأمل ذلك تجده لازما لرأى الموافق والمخالف في الطبيعيات اعنى ان الاسباب والمبادئ هي هذه لا غيرها فان الذين قالوا ان مبادئ الاشياء هي الاجزاء التي لا تتجزى ولا نهاية لها ميثوثة في خلاء لانهاية له وبمركاتها ومصادفاتها (١) واجتماعاتها واقتراعاتها تكون انواع الكائنات فالاجزاء والخلاء في رأيهم ترجع الى الهوى والحركات والاشكال الحاصلة الى الصورة



والمحركات هي القواعل وذلك لغاية لا محالة هي الوجود الباقي بالنوع او بالشخص وقد لزم من رأيهم وجود هذه المبادئ بما به نكثوا عنها الى ما تعلم هل للخلاء حقيقة كما قالوا اولا حقيقة له والاجزاء التي لا تتجزى وحركاتها ومصادقاتها واجتماعاتها واقتراعاتها يستوفي الآن الكلام في النظر المستقصى فيها.

## الفصل السابع

في الواحق الاوائل للهوى الاولى من الوحدة

والكثرة والاتصال والانفصال

- انا اذا اعتبرنا الهوى الاولى التي هي الجسم مجرد معناه وعلى ما يقتضيه اصطلاح المتأخرين في تحديده وشرح اسمه حيث يقولون انه الطويل العريض العميق وافردناها في النظر الذهني العرضي عما فيها من الصور والاعراض والصفات والاحوال لم تخل في وجودها بما هي هي من ان يكون جميع الموجود منها جسما واحدا بالاتصال او اجساما كثيرة متميزة بعضها عن بعض بالانفصال فان كانت كثيرة بالانفصال لم تخل في كثرتها من ان تكون متساوية الاقدار او مختلفة اولا تكون ذوات اقدار على ما قال قوم ولا يجوز ان لا تكون لها اقدار لان ما يكون كذلك لا يكون لمجموع كثير منه قدرا فلا تكون هي الاجسام ولا اجزاء الاجسام التي اياها نعني وفيها الكلام بجزء ماله مقدار له مقدار هو بعض ذلك الكل فان مقدار الجزء جزء مقدار الكل اللهم الا ان لا يعني بلا مقدار سلب العظم مطلقا بل تصغيره جدا فيدخل حينئذ في القسمين الاولين اعني في متفقات الاقدار ومختلفتها ولا يجوز ان تكون مختلفة الاقدار بذاتها ومقتضى هوياتها المماثلة الذوات والمفهومات فبقي احد الوجهين الآخرين وهو اما وحدة الجسم الذي هو الهوى الاولى بالاتصال او كثرتة بالتجزى والانفصال مع تساوى الاجزاء في الاقدار والاحجام .

وقد ذهب الى هذا القسم الثاني قوم من المتقدمين الاقدمين وقالوا ان مبادئ الاجسام الحاصلة محسوسة في الوجود هي اجزاء لا تتجزى غير محسوسة صغرا

منها تتألف المحسوسات من الاجسام فكانت هذه الاجزاء لهم هي الهيولى الاولى فكان الاتصال الذي لهذه الاجزاء بذاتها عندهم لا يقبل الانفصال المفرق الذي يقباه المؤلف منها لان ذلك الاتصال الذي لها في ذواتها بذاتها وما لشيء بذاته لا يرتفع البار تفاع ذاته .

و اما الاتصال الجامع بينها فليس هو لها بالذات بل هو طار عليها باسباب اخرى ويزول بزوال اسبابه الطارئة وبتفريق يعرض لها عن اسباب اخرى فبذلك تصغر الاجسام وتعظم وفي هذا تساوى وتكافى فكان هذا معنى قولهم اجزاء لا تتجزى وهذه حجة لهم اوردها لتتيمم النظر وتوفيته حقه وان لم تكن وجدت فيما نقل عنهم .

و اما القسم الآخر وهو كون الكل جسما واحدا باتصاله فهو مما يبطل بما به ثبت هذا لانه لو كانت الهيولى الاولى جسما واحدا بالاتصال بالذات لما صح فيها انفصال وتجزء لما قيل واستحال لذلك وجود الحركات المكانية التي تكون بجسمين لا محالة جسم يقارن وجسم يفارق وجسم يفارق الوضعية ايضا فانها لجسم في جسم وكل ذلك وجود محسوس اعنى الحركات والمتحركات فيما منه وما فيه وما اياه على ما تبين لا يردده راد ولا يشك فيه شك .

واذا قلنا ان جسم الكل واحد بالاتصال لزوم بطلان هذا التكثير بالانفصال وهذا التكثير والانفصال بالانفصال حق لا محالة فذلك التوحد والاتصال باطل فليس جسم الكل واحدا بالذات بالاتصال واما الكثرة بالانفصال والقول بالاجزاء اتى لا تتجزى فقد رد بانواع من الردود واحتج عليه بكثير من الحجج .

فمن ذلك قولهم ان الاجزاء اتى لا تتجزى لا يصح لشيء منها مكان تتساوى فيها الامكنة والتمكنات فلا يكون هذا بمكانه احق من هذا به ولا هذا بمجاورة هذا اولى من هذا بمجاورة هذا فلا يصح لها بذواتها مواضع وامكنة اذا المواضع والامكنة من جنس المتمكنات والتمكنات ايضا متشابهة فليس احدها بمكانه احق من الآخر به .

ولذلك

- ولذلك قيل في اشكالها انها لا يمكن فيها غير الكريسة والافذوات الاضلاع  
لا توجد بالطبع والذات في تشابه الماهية لان التشابه الماهية لا تكون في موضع  
منه ضلع وفي موضع زاوية وهما متشابهان لافرق بينهما فلم يبق سوى الكرية  
فلا يتألف منها جسم الاعلى طريق التشبيك ويتحلل اما الخلاء الذي يرون  
استحالة وجوده او اجزاء اخرى على اشكال غير كرية تملأ خلل الكرات  
المتجاورة وذلك محال فيها لان اشكالها التي لها بذواتها المتماثلة لا يجوز ان تختلف  
وقد فهم قولهم على وجوه ورد بحجج كثيرة سودت فيها الصحف واستفرغ  
فيها الوسع وذلك ان قوما ذهبوا الى ان هذه الاجزاء قد تكون في الجسم الواحد  
المتناهي المحدود غير متناهية وهذا من قول من يقول بان هذه الاجزاء  
لا مقادير لها وقد رد بان قيل ان الحركة قد تقطع لتحرك مسافة في زمن متناه  
فكيف تكون قد قطعت في مسافة متناهية بزمان متناه ما لا يتناهي عددا من هذه  
الاجزاء وكل ثان منها لا يصل اليه المتحرك الا بعد الاول فلو لم ينته عدد  
الاجزاء المنصودة على التتالي لما انتهت الحركة ولا الزمان .
- وتمحل قوم للخروج من هذا بان قالوا ان في الحركات طفرات وهو قول  
سخيف فان الطفرة معناها وجود حركة سرية بين حركات بطيئة وباتتخليق  
بين الحركات المنجرة وكل ذلك على مسافة وفي زمان وان قصر وهذا قول  
عناد وجدال لا يخفى بطلانه على قائله ومتأمله .
- وردوه ايضا بان قالوا ان الكثير آحاد مجتمعة فتي لم يوجد واحد لم يوجد  
كثير فالمؤلف من كثرة فيه آحاد والآحاد من الاجزاء اذا تألف منها جسم تألف  
بالاتصال فكان المتصل المحدود منها من عدد محدود عظيمه من كبيره وصغيره  
من قليله فكيف يتألف الشيء مما يتألف منه نصفه ونصف نصفه وكذلك هلم جرا  
اذ قد جعلوا اجزاء الصغير والكبير غير متناهية واما من لم يقل بانها غير متناهية  
وقال بانها غير متجزية فمنهم من اراد بلا تجزيها انها لا تنقسم بالتفريق والتجزية  
الحاصلة بالفعل ومنهم من قال بانها لا تتجزى بقسمة وجودية ولا فرضية والفرضية



اما باعراض قارة متميزة كيباض وسواد واما باعراض اضافية مثل مماسة  
 ومحاذاة كما تضع خطا على خط لا كله على كله بل بعضه على بعضه فان كل واحد  
 منها ينقسم الى ماماس ولم يماس ومن قال ان الاجزاء لا تتجزى بهذا المعنى  
 فردوده كثيرة وبطلان قوله ظاهر من ذلك ما يرد من جهة الحركة فان المتحرك  
 لا يقطع مسافة الا وقد قطع نصفها ونصف نصفها قبل نصفها ونصف نصف  
 النصف قبل نصف النصف وكذلك ابدامها فرضت جزءا وايضا فان اذا فرضنا  
 جسما مؤلفا من ثلاثة اجزاء فالجزء الاوسط قد حجب الجزئين الطرفين عن  
 التماس فكل منهما قد مس منه غير مامسه الآخر فقد انقسم بمسهما الى ممسوس  
 هذا وممسوس هذا وان لم يجب فقد ارتفع من البين وفرض في البين وان  
 داخلاه ولم يداخل احدهما الآخر فقد جزاه بمداخلة كل منهما لجزء منه وان  
 تداخلا ايضا معه فلا يتركب من الثلاثة ما يزيد مقداره على مقدار الواحد وكذلك  
 من الستة الاجزاء ولا من التسعة الاجزاء ولا بما زاد على ذلك وهم يقولون  
 ان الجسم يعظم بكثرة ما يتألف منه ويصغر بقلته فلو اوكذلك لو فرضنا صفحة  
 مؤلفة من هذه الاجزاء واشرقت الشمس على احد سطحيها فهي لاحالة غير  
 مشرقة على الآخر فقد انقسمت بما اضاء وبما لم يضي ولركة المذهب يستغنى  
 في رده لن يعقل ما يسمع ببعض هذه الحجج ولم يقل به من يعتد بقوله من القدماء  
 ومن قال انها لا تتجزى بالقسمة المفرقة على الوجه الذي قيل فقد اعرض عنه  
 النظار وجعلوا كل نظرهم وردهم على رفع القسمة فرضا وباعراض حالة ومماسات  
 لبعض دون بعض لظهور الحجج في رده فاما هذا فقد (١) اعراضوا عنه الا بقليل  
 وهو ما قلناه في الاوضاع والمحاورات والاشكال والمقادير فاما الاوضاع  
 فقد يتخلصون من الاعراض بها بما ذهب اليه بعضهم وهو انه لم يثبت لها بذاتها  
 قرار في امكنة ولا على مجاورة بل جعلها متحركة بعضها عن بعض والى بعض  
 بلا قرار ولا يلتقى منها جزء جزءا دون جزء الا في زمان دون زمان ياتى في  
 غيره الآخر فكلها يلتقى كلها في كل الزمان وبعضها بعضها في بعضه .

- واما الاشكال فقد قال قوم منهم انها كلها مثلثات لان المثلث ابسط ذوات الاضلاع من الاشكال ورد بما قلناه من حديث الضلع والزاوية وانما هرب اليه من التشبيك واختلاف الاشكال الذي قيل فان المثلثات يصح ان تتركب منها الاجسام بغير تشبيك وقال قوم بل هي مختلفات الاشكال وجعل هذا الاختلاف في الاشكال الاصلية لها علة في اختلاف المكونات منها (١) قالوا انما كانت النار حارة لطيفة لان اشكال اجزائها مثلثات حادة الزوايا والماء بارد رطب لان اشكال اجزائه مربعات وكذلك في الارض والهواء وباقي المركبات وجعلت عليها الاشكال ولا تطول بيسط الكلام ولا تشغل به الزمان والاذهان فان كان له مفهوم مرموز لا تقف عليه فلا يكون هو هذا الذي نرده ونرد عليه واذ قد بطل بما قيل وحدة الجسم كله بالاتصال وكثرته بالأجزاء التي لا تنجز فيا ليت شعري يكون الحق الذي يجوز أن يعتقد فيه وكيف يجوز أن يوجد او يتصور لا واحدا ولا كثيرا .

## الفصل الثامن

- في تحقيق القول في وحدة الجسم الذي هو الهيولى الاولى وكثرته التي له بذاته واتمام القول في الأجزاء
- ١٠ الواحد في المفاوضات يقال على الواحد بالجنس كالانسان والفرس فانهما واحد في الحيوانية وعلى الواحد بالنوع كزيد وعمر وفي الانسانية وعلى الواحد بالشخص كزيد وعمر وعلى الواحد بالذات كالنفس الواحدة وعلى الواحد بالعرض كالعسكر والقبيلة وعلى الواحد بالاتصال كالاشياء المتصق بعضها ببعض وذلك هو الاتصال العرضي وعلى الواحد بالحقيقة لا لا كثرة فيه بوجه من هذه الوجوه وعلى الواحد بالمجاز كالذى فيه كثرة بهذه الوجوه المذكورة وكل واحد من هذه الآحاد هو غير منقسم ولا متكرر في المعنى الذى هو به واحد ومقابل الواحد (٢) الغير والكثير فنقول الحجر غير الانسان بالشخص

(١) صف - المكونات فيها (٢) سع - ومقابل الهوا الواحد .

والنوع والجنس القريب والفرس غيره بالشخص والنوع وزيد غير عمرو  
 بالشخص ونحو ذلك - والغيرية والكثرة تقابلان الوحدة (١) فإذا قيل في  
 جسم انه واحد فليس مفهومه انه لاغيرية فيه وذلك ان الضدين من الاعراض  
 قد يحلان فيه كالأبيض بالسواد والبياض وهو واحد - ولا محالة ان محل احدهما منه  
 غير محل الآخر قبل حلولهما في الموضعين منه اذ لا يتأتى ان يحل احدهما محل الآخر  
 بعينه فلو استوعبه احدهما لاستحال مشاركة الآخر له فيه واذا اخذ منه بعضا  
 وترك بعضا حل فيه الآخر فلو أن الغيرية كانت بهما لقد كان اذا استوعبه احدهما  
 وتبعه الآخر استحل لنفسه محلا منه وليس كذلك بل موضعا هاهنا منه غير ان  
 قبلهما وان كانا غير متميزين وانما يميز انهما والجسم قبلهما ليس بواحد بالحقيقة  
 بل بالاتصال والغيرية فيه ليست غيرية آحاد لانه لا آحاد فيه ولو كانت لما قيلت  
 قسمة بفرض ولا عرض وقد بطل ذلك بما قيل في تماس الاجزاء واشراق  
 الشمس وغيره فليس بواحد لاغيرية فيه وليس بكثير متميز الآحاد بل هو واحد  
 بالاتصال والغيرية فيه غير متميزة ولا منتبهة الى آحاد بل ذاهبة في مدد الاتصال  
 فلذلك لا تنتهي قسمته بل في طبعه قبول التجزى الى غير النهاية لان كل جزء  
 منه جسم وحكمة في قبول القسمة لما في طبعه من الغيرية حكم الكل ولا يتصور  
 ان القسمة تكثره بأن تحدث (٢) له الغيرية بل القسمة تفصل غيريته الى آحاد  
 متكثرة والواحد بالحقيقة لا ينقسم ولا يتكثر فالجسم من حيث هو جسم لا واحد  
 بالحقيقة ولا كثير هو مجموع آحاد بل فيه وحدة اتصالية وغيرية اصلية موجودة  
 في الاتصال غير متناهية بالقوة فلذلك لا تنتهي قسمته الى ما لا يتصور فيه قبول  
 القسمة فان استغربت هذا المعنى فاثبت لتأمله .

واعلم انك اذا جعلت على جسم نقطتين فلم تجعلهما في موضع واحد بل في  
 موضعين منه ولم تحدث حدثا في المحل سوى حلول النقطتين ومحل احدهما منه  
 غير محل الاخرى قبل حلولهما لكنه لم يكن احدهما متميزا عن الآخر وتميزا بهما

(١) سح - تقابلان الهووية والوحدة (٢) سح - تجلب .



- و افرق بين حدوث الغيرية وتميز الغيرية فان تميز الغيرين امر يطرأ على الغيرين وكذلك لا تميزها ولو كررت النقطتين على موضع واحد لما صارتا اثنتين فمن حيث ان الجسم يقبل الاتصال والانفصال والتجدد بالصغر والكبر يعلم انه بذاته ومن حيث هو جسم لا متصل ولا منفصل اعنى ولا واحد ولا كثير اذ لو كان بذاته واحدا متصلا لما انفصل او كثيرا مفصلا لما اتصل وذلك هو قولنا لا واحد ولا كثير والقسمة انما تميز منه اغيارا كانت قبل الانفصال متصلة لاعلى الوجه الذى به يقال للآحاد التميز انها اتصلت فاذا كان الجسم بذاته ليس بواحد باتصاله ولا كثير بافصاله ولا يختص به شكل والال زال عنه ويراها قابل الاشكال وتاركها ولا وضع والالتساوت اجزاؤه فيه فلم يستحق جسم السماء ان يحتوى على جسم النار من حيث هما جسمان ولم يكن احدهما اولى بكونه حاويا من الآخر ولا محويا فالجسم بذاته لا اجزاء له بل هو واحد باتصاله ومتصل فى امتداده بغيرية غير متميزة حادثة بالانقسام ولا متناهية لقبول له وبهذه الغيرية الاتصالية صار قابلا للتكثير والقسمة بغير نهاية فان الغيرية لا تنتهى فى الآحاد الحاصلة بالقسمة الى ما لا غيرية فيه ولا الى آحاد غير قابلة للقسمة فقد بطل القول بالاجزاء التى لا تتجزئ على انها هيولى اولى وصح ان كل جسم كبير كان او صغيرا من حيث هو جسم يقبل التجزئ والقسمة فان لم يقبل لصغر او صلابته فذلك ليس لجسميته وسنتكلم على ما لا يتجزئ لصلابته من الاجزاء عند الكلام على الارض وما يتكون منها من الاشياء الصلبة فان قوما ذهبوا الى ذلك وما ابعدوا على ما ستعلم .

## الفصل التاسع

### فى الحركة

٢٠

لكل علم موضوع ومبادئ وعوارض فنظره فى ذلك الموضوع بتلك المبادئ ومطلوبه تلك العوارض على ما قيل فى علم النظر البرهانى وقد انتهى ( ١ ) الكلام فى مبادئ العلم الطبيعى وموضوعه فنبتدى الآن بالنظر فى اعراضه وأعم اعراض الجسم الطبيعى وأخصها به من حيث هو جسم هى الحركة

وهذا موضع الكلام فيها والحركة تقال على وجوه. فمنها الحركة المكانية وهي التي ينتقل بها المتحرك من مكان الى مكان ومنها الحركة الوضعية وهي التي تبدل بها اوضاع المتحرك وتنتقل اجزائه في اجزاء مكانه ولا تخرجها عن جملة مكانه كالدولاب والرحا ومنها حركة النمو والنقص يعظم بها المتحرك ويصغر ومنها حركة الاستحالة كالتي يسخن بها ويبرد فان الموجودات بعضها بالفعل من كل وجه وبعضها من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة ولا يكون في الموجودات ما هو بالقوة من كل جهة ولا ذات له بالفعل البتة كما يتضح عن قريب وما بالقوة هو الذي من شأنه ان يخرج الى الفعل المقابل لتلك القوة وما يمنع الخروج اليه بالفعل فلا قوة عليه والخروج عن القوة الى الفعل قد يكون دفعة كاضاءة البيت بالمصباح وقد يكون اولافاولا وهو الاكثر والاكثرى في اجناس الموجودات فانه لا جنس فيها الا وفيه خروج عن قوة الى فعل اما في الجوهر فكما يكون الانسان عن النطفة وفي الكم كالنموبعد النقص وفي الكيف كالسواد بعد البياض وفي المضاف كزوج الأب في الأبوة الى الفعل عن القوة بايلاده وفي الأين فكال حصول في مكان بعد ما لم يكن فيه وفي متى كالصباح والمساء يخرجان الى الفعل بعد القوة وفي الوضع كالاضطجاع والانتصاب وكذلك في الجدة كالفناء بعد الفقر وكذلك في الفعل يكتب بعد ما لم يكتب وفي الانفعال ينقطع ويتصل والحركة من هذا الخروج عن القوة الى الفعل انما تقال على ما كان متدرجا كحمرة البصرة بعد خضرتها لادفعة كاضاءة البيت عن المصباح فيختص هذا باجناس من الموجودات منها الكيف كما قيل في احمرار البصرة بعد خضرتها وتدرجها الى هذا من ذلك يسيرا يسيرا حتى تنتهي اليه وكذلك في الكم كالنامى والأين فكال حصول في مكان لم يكن فيه قبل وفي الوضع كاستبدال اجزاء المتحرك بالاستدارة اجزاء مكانه .

وارسطوطاليس يحد الحركة بأنها كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة. مثال ذلك ان الابيض اسود بالقوة وانتقاله من البياض الى السواد هو كمال قوته تلك وذلك

وذلك اذا كان تدريجاً بالحركة فالحركة ايضاً له بالقوة فالأبيض القار على بياضه  
 ابيض بالفعل قار بالفعل على بياضه وهو بالقوة يتحرك الى الاسوداد وبالقوة  
 مسود فالسواد كمال بياضه من جهة ما هو بالقوة اسود والحركة كمال  
 سكونه من جهة ما هو بالقوة متحرك (١) الا ان الحركة ليست من الاشياء  
 التي تحصل له بنفسها وانما تحصل لشيء بشيء في شيء فتحصل للجسم بالاسوداد  
 في البياض فهي السابقة مما خرج فيه عن القوة الى الفعل فتكون حركة الاستحالة  
 من البياض الى السواد كمالاً او اياً للأبيض من جهة ما هو بالقوة اسود  
 وكذلك في الأين والوضع وغيرهما فعلى هذا الوجه شرح اسم الحركة بأنها  
 كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة ولأن الواجب في التعريف الحكيم  
 ان لا يعرف الشيء بما الشيء اعرف منه ولا بمساويه في المعرفة والاعرفت  
 الحركة بأنها الخروج من القوة الى الفعل في زمان وكان التفصيل يأتي على ذلك  
 هكذا - الاشياء تكون بالقوة وتكون بالفعل وما بالقوة هو الذي يخرج الى  
 الفعل والخارج من القوة الى الفعل قد يخرج في زمان ويسمى متحركاً  
 ونخروجه ذلك يسمى حركة وقد يخرج لا في زمان بل دفعة فلا يسمى نخروجه  
 ذلك حركة بل نخرجاً وتغيراً مطلقاً فيختص باسم الحركة الخروج والتغير الذي  
 يكون في زمان وقيل ان الزمان يعرف حيث تعرف بالحركة على ما يأتي ذكره  
 فكيف تعرف الحركة بالزمان فعلى هذا التعريف البين الى تعريف يحتاج  
 الى ايضاح وبيان الحركة اعرف منه .

واقول ان الاشياء على ما قيل غير مرة قد تعرف معرفة اولية ناقصة مجملة وغير  
 تامة ولا مستقصاة كما يعرف الجمهور من حال الحركة والزمان فما من احد  
 لا يعرفهما معرفة مجملة غير مفصلة وبعد الايام والليالي ويعرف الزمان ماضيه  
 ومستقبله وان لم يعرفه معرفة تامة حكيم وهل هو جوهر او عرض او ماعلته  
 وما موضوعه وما مبدأه وما غايته فالزمان بهذه المعرفة العامة اعرف من

(١) س - فالسواد كماله من جهة ما هو بالقوة السود والحركة كماله من جهة



الحركة في التعريف الخاصي التام العلمي والحركة في المعرفة العلمية التامة اعرف  
من الزمان بتلك المعرفة فلا بأس ان يوجد الزمان بمعرفته الاولى العامة جزء حد  
داخل في شرح اسم الحركة وتعريفها على طريق التحديد فاذا تمت المعرفة  
بالحركة بماهيتها ولبيتها وفاعلها وموضوعها عرف بها الزمان تعريفا حقيقيا واذا  
لم يكن من العجب ان يعرف الشيء بنفسه اعني يتوصل الى معرفته التامة من  
معرفته الناقصة وتكون المعرفة الناقصة طريقا الى المعرفة التامة كما نلخص في  
علم النظر البرهاني فلا عجب ان يعرف الشيء بغيره من جهة المعرفة العامة  
الناقصة التي لذلك الغير على هذا الوجه واذا حققت في معرفتك ونظرك  
انتفعت بهذا القول في غير هذا الفصل من العلوم ولأن اعرف الحركات واولاها  
باسم الحركة واشهرها به هي الحركة المكانية فتقديم القول فيها واجب حتى اذا  
تحقق معقولا منه اهتدى به الى غيرها من الحركات .

فنقول ان الحركة في الآين تعرف منها بالمعرفة الاولى ان المتحرك يترك مكانا  
ويحل مكانا آخر اذ يكون على ماسة جسم آخر او محاذاته ثم يزول عن تلك  
الماسة او تلك المحاذاة ويصير على ماسة جسم آخر او محاذاته فاما ان هذه الحركة  
موجودة فانه من الاشياء الظاهرة المحسوسة واما كيف وجودها وعلى اى نحو  
هو وأى معنى يفهم منه ففيه نظر لطيف وذلك ان الوجود من الحركة المكانية  
التي كلامنا فيها اما ان تكون ماسة الجسم للجسم الذي تحرك عنه او زواله عن  
ماسته او حصول الماسة الأخرى للجسم الذي تحرك اليه او مجموع الحصول  
والزوال والماسة الأولى معا والماسة الأولى او الأخرى كل واحدة بانفرادها  
لا تكون هي الحركة والا لم يكن بين الحركة والسكون فرق ولم تكن الحركة  
مقابلة للسكون فان السكون هو عدم الحركة فيما من شأنه ان يتحرك واما  
الزوال عن الماسة فهو عدم وليس هو معنى وجوديا فان كان هو الحركة كانت  
الحركة عدما لا شيئا موجودا اللهم الا ان يوجد الزوال من حيث هو ماسة  
اخرى والماسة الأخرى قد كانت كالأولى في انها ليست حركة ومجموع الماسة  
الأولى

- الأولى والثانية والزوال عن الأولى ان كان هو الحركة فليست الحركة شيئاً موجوداً حاصلًا فان الحصول لا يوجد مع الزوال فالمماسية الأولى مع الزوال معدومة والزوال في نفسه معنى عدمي والمماسية الثانية الحاصلة هي سکون وكالسکون اذ ليست حركة فكيف يكون مجموع العدم والمعنى العدمي شيئاً موجوداً فان كانت الحركة مجموع المماسيتين الحاصلة والزائلة فهي ايضا ٥
- بما لا يحصل لها وجود لأن المماسية الزائلة لا يكون لها وجود مع الحاصلة فلا تكون الحركة شيئاً حاصلًا موجوداً اولاً تكون شيئاً من هذه الاقسام اولاً يكون بينها وبين السكون فرق فلا تكون مقابلة له على ما هو مشهور من مفهوميهما ولا تظن فيما خلا هذه الاقسام انه حركة مكانية فليس هي اذا شيئاً حاصلًا موجوداً على الوجه الذي افننا ان نقول به الأشياء انها موجودة حاصلة في الالعيان وبداية ١٠
- الاذهان تعتقد وجود الحركة بشهادة الحس وتراها معنى مقابلاً للسكون وليس فيها من اذا وجد شيئاً في مكان مرة ثم وجدته مرة اخرى في مكان آخر لا يقول فيه انه متحرك وقد تحرك والا كان قائلاً بأنه ساكن ويعلم انه لو كان ساكناً لم يجده ثانياً مفارقاً للكان الذي كان فيه اولاً وقد وجدته فارقه وصار الى غيره وهذا معنى كونه لا ساكناً وما ليس بساكن من الأشياء المسكانية فهو متحرك ١٥
- فهذا الشيء لا محالة قد تحرك وما قد تحرك فقد وجدت له وفيه الحركة فتكون الحركة موجودة وقد كان قيل انها مما لا يكون له وجود وهذا اشكال ظاهر .
- واما كيف يتخلص الذهن الى معرفة الحق من هذا الاشكال ويعتقده غير مزاحم بالنقيض فبان نعم انا انما نحكم على الأشياء بما عرفناه منها من صفة ٢٠
- او صفات لا من حيث ان تلك الصفة موجودة لها حتى يحكم بها عليها او تلك الصفات مجموعة حينئذ فيها معاً فقط ولكن من حيث انا عرفناها بذلك اما حينئذ او قبل او بعد واما من حيث تجتمع معاً وتفترق فانها تجتمع في الذهن وعند النفس حيث نحكم فنحن اذا وجدنا الجسم على مماسية جسم فانه يتقرر في اذهاننا مماسيته له ويتحصل عندنا ملحوظة بالذکر خصوصاً كلما كان العهد به وهو كذلك

اقرب ثم اذا وجدناه على ماسة اخرى لجسم آخر ارتفعت عن اذها ننا بوجود الماسة الثانية الماسة الأولى فسلبناها سلبا يضاهي الزوال في الوجود فينضاف مفهوم الزوال وهو سلب الماسة الأولى الى الماسة الأولى ثم اليها الماسة الثانية في اذها ننا وأحدها معنى عدمى ليس له وجود في الاعيان اعنى الزوال والمعنى الآخر معدوم اعنى الماسة الأولى والمعنى الثالث فقط موجود وهو الماسة الثانية وجميع ذلك محصل عند الذهن وان لم يكن البعض في نفسه محصلا في الاعيان حيثئذ ونحن لم نحكم بوجوده حيثئذ ولكن بوجوده مطلقا يتدرج في ضمنه اما حيثئذ او قبل او بعد وتقول لمجموع ذلك انه موجود أى له وجود اذ ليس فيه ما لا يستحق قول الوجود عليه لكن لامعا ولا حيثئذ لان الماسة الأولى والثانية بهما وجود لا محالة لكن لامعا والزوال عن الماسة الأولى فحكم ذهنى في متصور عدمى باعتبار وجودى فهو الحصول السالف لكل شيء من مقومات الحركة وجود لا محالة وان كان وجودا غير قار ولا مجامع لوجود المقوم الآخر وليس ان لا يكون للشيء وجود وان لا يكون له وجود قار واحدا واذا لم يكن في مقوماتها الا ما له وجود بوجه فللمجموع وجود وان كان غير مجتمع معا وليس المجموع شيئا غير المقومات فعلى هذا الوجه يقال في الحركة انها موجودة وكل مستمر الوجود والتقضى مع الحركة فهذا المفهوم ايضا يقال له موجود ومفهوم ذلك فيها غير مفهومه في السماء والارض وغيرها من الموجودات وما لها من الصفات القارة الوجود فانا لا نحكم على شيء منها بانه موجود الا بعد ادراكه موجودا وقبل ادراكه معدوما فان الامر يوجد أولا فندركه وندركه فنحكم عليه . ومهما تكرر الادراك تكرر الحكم وتكرر الادراك ما يكرر الوجود فلا يؤثر استمراره التقضى مع استمرار الوجود في حكمنا بالوجود ولو كان الامر عند ما نحكم عليه بذلك معدوما اذا كان الحكم قبل ادراكه لعدم ولكون مفهوم لفظة الوجود غير متفق عند المسميات بها والمقولات عليها لم يجعل الفيلسوف الاول الموجود جنسا لأنواع الموجودات



- وجعله اسما مشتركا مقولا باختلاف المفهومات ولعل من ذكر من المتقدمين انه لا وجود للحركة وهونين قاله بهذا المعنى من اجل انه يشتمل على معاني لا يصير منها في الوجود شيء واحد موجودا اذ لا يتحد الوجود الحاصل بالعدوم الزائل اللذين هما مامنه وما اليه اللذين بينهما كانت الحركة حتى يصير موجودا واحدا فكيف بالعدم الذي هو مفهوم الزوال وهذا نظر من امعن في التحقيق وان كان قد جعل قوله مثلة بين الحكماء يتعجبون منه ويتمثلون به في الحالات المشهورة البطلان اذ لم يفهموا مقصوده فيه وهو فلم يشرحه اولعله خص باسم الوجود ماله وجودا في كل حركة وكل متعلق الوجود بالحركة ومتصل الاستمرار في الحصول والتقضى معها لا يكون له وجود قار وانما استمرار الوجود فيه مع استمرار التقضى وهما ذاهبان فيه على الاتصال فقس على هذا في ١٠
- باقى اصناف الحركات اما في الوضعية فوضع زائل ووضع حاصل وبالجمله استبدال الاوضاع وفي الاستتالة كيفية زائلة وكيفية حاصلة وبالجمله استبدال الكيفية كالابيض ينتقل الى الاسود (١) تدريجا وفي زمان الا انه في الكيفية الزائدة بخلافه في غيرها حيث يبقى الاول السابق مع الثاني اللاحق الزائد وفي غيرها لا يبقى وفي المقدار كالنامي ينتقل من مقدار صغير الى مقدار كبير في زمان وهذه مثل الكيفية تخالفه المكانية والوضعية في ان المقدار الاول في النامي (٢) محفوظ مع الزيادة وليس كذلك في النقص المقابل له فيضع المقدار المعين في الناقص من حيث هو ذلك المقدار الناقص في مكان ماعنه والزائل الذي اليه في مكان ما اليه ولا ينظر الى ان الاول بعض الثاني في مكان ماعنه والزائل الثاني بل من حيث هذا هذا وذاك ذاك فتستمر المشابهة فيما عنه وما اليه في سائرهما. ٢٠
- واعلم ان الحركة تتم بستة اشياء وهي المحرك والمتحرك وما منه وما اليه وما فيه كالمسافة التي فيها الحركة والزمان فاما ما منه وما اليه وما فيه فهو من مقومات المفهوم والزمان لازم في الذهن اودا خل في تقويم المفهوم وكذلك

المتحرك واما المحرك وانه غير المتحرك فانه يفتقر الى بيان وهذا موضعه .

## الفصل العاشر

في اثبات المحرك لكل متحرك وانه غير المتحرك

اقول ان الحركة لكل متحرك عن محرك هو غيره ولا يصح ان يكون في الاشياء ما يكون المتحرك منه هو المحرك حتى يكون شيء واحد متحرك ويتحرك من حيث هو ذلك الواحد بل ذلك محال وذلك لان كل شيء من الحركة حادث بعد ما لم يكن متصرا على استمرار حدوثه وانه لا حركة واحدة لها حصول لا تقضى فيه ولا تجدد وانما توجد الحركة الواحدة لحدث حال وانقضائها وحدث اخرى بعدها على الاتصال ومفهوم الحركة مجموعها (١) وما هذه حاله فليس له بذاته وجود حاصل وكيف والموجود بذاته يستحيل ان يطرأ عليه عدم يزيل عن ذاته مقتضى ذاته ويزيل ذاته عن الوجود الذي هو مقتضى ذاته وهذه وجودها بالتصرم والزال والتجدد والاستبدال فوجودها اذا متعلق بعل لا محالة .

ولنبسط هذا ليكون الى الانهاض اوصل ومتناوله عليها اسهل ونخص البيان بالحركة المكانية كما خصصناه اولاً وقس منها على غيرها فنقول ان الحركة في المكان قد يصح من امرها ان محصولها هو مماسة لجسم الجسم عدمت لحدث مماسة اخرى من ذلك الجسم الجسم آخر فلوان تلك المماساة تقتضى لذاتها الوجود اول ذات ما هي مماسة له ومنه لما عدمت عنها واولم تعدم لم تكن حركة اذ بالحركة تعدم المماساة الاولى لكن الحركة موجودة فتلك المماساة لا تقتضى الوجود لذاتها ولا لذينك المتماسين والاما عدمت ولا زالت عن ذينك الجسمين وهما موجودان والزال عن المماساة عدم لا يقال فيه انه موجود ولا معدوم وان قيل لعدم ما وجود فذلك لعدم هو شيء موجود حقيقته غير العدم ووجوده في الموضوع يوجب عدم شيء آخر كالبياض يوجب (٢) عدم السواد فيسمى عدما لانه قرينة عدم واما العدم في نفسه فلا يوجد ولا يعدم

(١) كذا ولعله مجموعهما - ح (٢) سح - يقرن به . ولا يتصور

ولا يتصور ايضا الامقيسا الى شيء واذا لم تكن المماسية موجودة لذاتها وقد وجدت ثم عدت في شيء لشيء فلا شك انها معلولة الوجود بعلة هيو لانية وهي المتحرك وعلة فاعلية اوجدتها في المتحرك وعدمتها اذ لو وجدت فيه عن ذاته لما عدت .

- وكذلك نقول في المماسية الاخرى الحاصلة مع عدم المماسية الاولى ومفهوم الحركة  
 انما هو ذلك بعينه فكيف لا تكون معلولة الوجود ومقومات مفهومها معلولة  
 في ذاتها وفي وجودها للمتحرك معلولة لعلة هي المحرك فلكل حركة في متحرك  
 محرك هو غيره ولان المماسية المتصورة جزء من مفهوم الحركة هي من جسم لجسم  
 فوجودها لجسم وفي جسم وكذلك المماسية الاخرى وكذلك الزوال هو لجسم عن  
 جسم فتحصول الحركة انما هو لجسم وهو الذي يسمى متحركا من حيث هي  
 له فقيام الحركة بمتحرك ووجودها عن محرك وهذا المحرك غير المتحرك لان  
 وجود الحركة للمتحرك ليس عن ذاته اذ لو صدرت الحركة عن ذات المتحرك  
 واوجبه لذاته بذاته لم ينحل منها وحصولها انما هو بالخلو عنها لان المماسية الاولى  
 زائلة وازوال عدم والمماسية الثانية الحاصلة لا تجتمع مع الزائلة فالحركة بمجموع  
 حقيقتها لا تحصل للجسم معا كما بان فكيف يصدر عن ذات الشيء ما لا يتم وجوده  
 للشيء فلو كانت المماسية الاولى تقتضيها ذات المتحرك لما زال عنها او الثانية لما  
 فارقتها او الزوال الذي هو عدمها لما كانا له فهي معنى بعدم بعضه بعضا في  
 الوجود وما يوجد ويعدم للشيء فليس هو للشيء عن ذاته فكيف ان يوجد له  
 ويعدم عنه بذاته وان كان انما يقتضي بذاته ما اليه من المماسية الحاصلة فقبلها مماسة  
 زال عن الاولى اليها كان بذلك متحركا فان كان اقتضاها بذاته فزواله عنها الى  
 هذه محال .

وبالجملة فان الجسم لا يقتضي بذاته مماسة جسم ولا زوالا عنها اذ لو اقتضى احدها  
 بجسميته لا يقتضي ذلك كل جسم من كل جسم فلم يكن ما يتحرك عنه اولى  
 مما يتحرك اليه والاجسام تترك بحركتها اجساما وتطلب اجساما اخرى فكيف



يناسب الجسم بحسبته جسم يطلبه ويبين بها جسم يتركه فلا يخلو ان تكون المناسبة والمباينة لذاتي الجسمين وذلك محال لان المناسب والمباين واحد في الحقيقة فيكون المناسب هو بعينه المباين للشيء الواحد بعينه هذا محال او تكون المباينة التي لاجلها ترك والمناسبة التي لاجلها طلب بحالتين في الجسمين فيكون الجسم بحسبته تحرك الى جسم تلك حاله فيستحق ذلك الجسم الذي اليه الحركة ان يتحرك اليه كل جسم وليس في الوجود جسم يتحرك اليه سائر الاجسام وكذلك ان ترك بمقتضى جسمته جسم بحالة ما فيكون ذلك الجسم حقيقا بان يهرب منه ويتحرك عنه سائر الاجسام وليس في الوجود ما هو كذلك بل قد يترك الجسم الواحد جسما كان يتحرك اليه ويطلب بحركته جسما كان تركه بل ويكون ذلك الجسم اولى بالهرب عن حاله تلك بمقتضى جسمته التي اقتضت الحركة عنه والهرب منه في غيره من الاجسام فالجسم لا يقتضى لذاته تماسه جسم زال عنها ولا تماسه جسم زال اليها ولا يقتضى نفس الزوال الذي هو عدم ولا علل للاعدام من حيث هي اعدام وانما علل الاعدام العلل على ما تبين في غير هذا الموضع فاذا لم يقتض بذاته التماسه المتروكة ولا التماسه المطلوبة ولا الزوال وذلك هو مجموع مفهوم الحركة فمحال ان يقتضى بذاته المجموع الذي هو الحركة فان التماسه المتروكة والتماسه المطلوبة يستحيل اجتماعهما فكيف يقتضيهما لذاته فلا يقتضى الجسم لذاته حركة فالحركة له عن غيره وذلك الغير هو المحرك فالمحرك لكل متحرك هو غير المتحرك وذلك ما اردنا بيانه .

وايضا فان الجسم المتحرك لو وجب عنه لذاته حركة لقد كانت الاجسام كلها متساوية في اقتضاء الحركات (على سنن واحد - ١) فلم يكن جسم يتحرك دائما وآخر يتحرك وقتا ما وجسم يتحرك سريعا وآخر يتحرك بطيئا وآخر مستديرا وآخر مستقيما وآخر الى جهة وآخر عنها والوجود يشهد بخلاف ذلك فالحركات للاجسام المتحركة ليست لمقتضى ذواتها المتماثلة فاذا هي لكل جسم عن غيره لاحالة وتعلم من هذا اذا علمت ان المتحرك جسم ان المحرك غير جسم لاحالة .

## الفصل الحادى عشر

فى نسبة الحركة الى ما يقع فيه من اجناس الموجودات

- ولان مفهوم الحركة يشتمل على خمسة معان وهى الزوال وما عنه وما اليه وما فيه والزمان - والزوال فى الزمان اخص بمفهومها وما عنه وما اليه وما فيه لوازم لان الزوال معنى اضا فى فلا يعقل الابعاض وما اليه وما فيه واما الحصول فى الوجود فبالمتحرك والمحرك وما عنه وما اليه فى كل حركة واحد فى الجنس اوفى النوع فى المكانية من مكان الى مكان وفى الوضعية من وضع الى وضع وفى الكمية من مقدار الى مقدار وفى الاستحالة من كيفية الى كيفية واما ما فيه فقد يظن انه من جنس ما منه وما اليه المكانية فى المكان والوضعية فى الوضع والاستحالية فى الكيف وقد لا يظن كذلك الا فى المكانية فانها من جنس ما منه وما اليه وما فيه فيما عدا المكانية ليس من جنس ما منه وما اليه بل من جنس المكانية اما الوضعية فعن وضع الى وضع فى المكان والتى فى الكمية فى المكان ايضا لان النامى يتوجه بنموه من مكان الى مكان وان لم يفارق الاول بكليته بل بجزئه النامى الزائد على اصله الاول كما كانت الوضعية لا يفارق المتحرك فيها مكانه والاستحالية كذلك ايضا تبتدى فى جزء جزء وتستمر على التدرىج متحركة فى المكان تحرك المكان فتكون الاجناس المختلفة فى اصناف الحركات مختلفة فى ما منه وما اليه واما ما فيه فواحد وهو المكان - واذا اعتبر هذا القول وجد عند التحقيق غير سديد فان المكان وهو ما فيه الحركة المكانية بالذات واما فى الوضعية والباقية فبالعرض فانه لا يفارق مكانه فى اختلاف وضعه وانما يستبدل ارضا فى ذلك المكان وكذلك النامى يتدرج فى مقداره بحركته فى (١) كيته اولا وبالذات وفى مكانه ثانيا وبالعرض والاستحالة تبتدى من قليل الحرف فى البارد وتنتهى الى كثيره كصفحة تحاذى بها الشمس فان الحوى يبتدى فى جميع سطحها معا لا فى جزء جزء منه والمبتدى فى جزء جزء كحر الشمس فى

عمق الصفيحة وحر النار في الاقرب فالأقرب منها فهو غير لازم وحركته في ذلك مكانية من حيث تسري في الاجزاء من الاقرب الى الابد على التوالي واما من حيث تبتدئ وتنتهي من ضعف الى شدة فلا ومن هذا القبيل هي في الكيفية لا من جهة الانتقال في الأجزاء كالانتقال ضوء المصباح بيد الساعي على الارض فان الضوء يتحرك بحركة المصباح حركة مكانية ومن حيث يضيئ لا تكون له حركة لانه ليس في زمان ومن حيث ينتقل فهو في زمان .

فان قال قائل ان الحرارة تشتد من حيث تعم الاجزاء وتضعف من حيث تنقص بعضها وتزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها .

نقول انا نرى الماء في تسخينه يغلي وتصعد منه اجزاء من اسفل الى فوق وتبخر فيصعد كل بائع منها في الحر والى ان يعم الحركية فيها ولطيفها يتبخر الالطف فالالطف صاعدا فاشتداد الحر بعموم الاجزاء والزيادة والنقصان في ذلك في اجزاء المسخن لا في السخونة والسخونة في كل جزء تحصل بكما لها دفعة لاني زمان كالضوء في المستضيئ فهذا القسم يؤخر الكلام فيه الى انكلام في الكون والفساد والتغير والاستحالة وفي هذا الموضع نكتفي بما قيل في الاصناف الاخر فالحركة تقع في هذه الاجناس اولا وبالذات وفي غيرها بالعرض فان الانسان يتحرك في مكانه وفي وضعه ونموه ونقصه وحرارته وبرودته من شيء من ذلك الى شيء منه في زمان ولا يتحرك في انسانيته فانه في اختلاف الحالات هو انسان فكل ما به هو هو لا يتحرك فيه فان الحاصل بالحركة يكون حصوله تدريجيا وشيئا بعد شيء فان كان هو هو بالنقص والزيادة من ذلك البعض الى الكل غير داخله فيما هو هو وان كان انما هو هو بالكل فذلك البعض لا يكون به هو هو وترى ذلك في مثل انقلاب البيضة الى القرخ فانه يكون لاني زمان نشعر به وبعد ذلك ينمو ويصلب تدريجيا .

ولقائل ان يقول ان البياض كذلك ايضا يحصل ما يسمى منه بياضا اما في زمان غير محسوس وما لاني زمان وحينئذ هو ابيض باقل بياضه ثم يزداد



يزداد في بياضه فان كان هو هو بالبياض الاقل فاذا زيادة عليه غير داخله في ما به هو هو اعني ابيض وان كان انما هو ابيض بالاصل والزيادة فلا يتم بالاصل كونه ابيض .

- ونجيب عن ذلك فنقول ان الاعتبار باللغة والتسمية في ذلك اوجب هذا الشك والتسمية للتسميات انما تكون عند المسمين بحسب المعرفة على ما قيل في الحدود للوصوفات والصفات فانذرى عرف بصفة غير زمانية اعني غير متدرجة الكون في زمان سمي باسم موضوع له كالانسان والفرس وزيد وعمر والذى عرف ووصف بصفة زمانية سمي باسم مشتق من تلك الصفة كما يسمى الابيض من البياض والكاتب من الكتابة ويدخل في تصريفه الاتفعال والحركة فيقال ببيض ويسود ولا يدخل في تصريف الموضوعات الاول كالانسان وزيد ولا يقال يتأنس من انسان وبتزيد من زيد ويجرد الذهن في التسمية اسم الصفة من الموصوفات الطارية عليه لان الموصوف عرف قبلها باسمه ومعناه الغير زمانى كالانسانية فيقال بياض وسواد ولم يجعل للانسانية اسم وانما اضيفت بحرف النسبة لم تجرد الانسانية من الانسان ولا الزيدية من زيد (فان الذهن عرف المسمى بها اولا بانه هو هو فلم يجرد صفة عن موصوف - ١) وجرد اسم الصفة الطارية كالبياض والسواد ثم له من حيث يتحرك الى تلك الصفة اسم في التصريف كما يقال ببيض ويسود (٢) ولا يقال يتأنس وبتزيد وليس هذا احتجاج باللغة وانما هو احتجاج بالمعارف السابقة الى الاذهان واللاحقة بها التى بحسبها وضعت اللغات فالأبيض يسمى ابيض بقليل بياضه وكثيره باشتراك الاسم لعجز اللغة عن تمييز حدوده في الزيادة والنقصان التى لو تحددت في المعرفة لتميزت في التسمية ولما لم تتحددها الاسم وقيل على زائدها ونقصها ومتوسطها وميز بالفاظ اخرى للتقريب لا للتحديد كما يقال قليل البياض وكثيره ومتوسطه وعاجيه وثلجيه ولا يقال كثير الزيدية او الفرسية او ثليلها وما يقال من ان فلانا

(١) سقط من سع (٢) بهامش سع - لقائل ان يقول لا نسلم انه لا يجوز لغة اذ جاء في الخبر تعددوا .

كثير الانسانية انما يعنى بذلك اخلاقه وافعاله لاذاته .

والذى يجب ان تعلم هاهنا ان كل انتقال من حال الى حال فى زمان حركة ومالا يكون من ذلك فى زمان فليس بحركة واسم الحركة انما هو بحسب هذا وحينئذ يوضح النظر فى الاشياء مافيه منها حركة وما ليس فيه وما يظهر من الحركة فيه وما يخفى فيكون فى الانتقالات الزمانية ولا كل زمانية بل اتى تتصل مع الزمان ولا تكون فى منفصل كالاعداد .

- ١٠ واذ قد عرفت الحركة فاعرف السكون بانه عدم الحركة فيما من شأنه ان يتحرك من حيث يتحرك فان الانسان الساكن فى ائنه يستخنى ويرد وهو ساكن فى حركته المكانية ومتحرك بحركته الاستحالية فعدم كل حركة فيما من شأنه ان يتحرك هو سكون من جهة ذلك العدم وان يحرك المتحرك فى غير ذلك الجنس ولأن الحركة انما تكون فى زمان فالسكون ايضا فى زمان فالمتحرك من حيث يتحرك لا يبقى على حالة واحدة زمانا فى مافيه يتحرك اما فى المكان ففى كل وقت هو منه فيما لم يكن قبله ولا بعده فيه وكذلك فى المقدار الحد الذى يكون عليه يخالف ما يكون عليه قبله وبعده وكذلك فى غيرهما فاذا بقى على حالة واحدة فى وقت وما قبله وما بعدهسمى ساكنا فى ذلك الجنس الذى منه تلك الحالة فهذا معنى السكون فكل موصوف بأين او وضع او مقدارا او كيفية من الكيفيات التى فيها الحركة كالحرارة والبرودة والبياض والسواد فهو موصوف بحركة او سكون والمبدأ القريب الفاعلى لكل حركة وسكون اما ان يكون بارادة او بغير ارادة والمحرك بغير ارادة يسمى طبيعة فالطبيعات تشتمل على كل متحرك وساكن من جهة ماله هذا المبدأ القريب الذى به يتحرك ويسكن .
- ٢٠

## الفصل الثانى عشر

### فى المكان

قد سبق القول بان المعرفة منها ناقصة عامية حاصلة باوائل الازهان ومنها تامة خاصة حاصلة بامعان النظر ويمثل على ذلك بنظيره فى المحسوسات كالبصرات

من بمدّ ثم عن قرب وقرب اقرب ومحصول المعارف الاول يشترك (١) فيه الاكثر من الناس وبجسبه وضعت اللغات وهو الذي تداوله العرف بين الناس وكذلك العلوم في الظن واليقين والشك والتحقيق وكل مسمى في اللغة المتداولة العامة له مفهوم ظاهر يعرفه المسمون والمخاطبون بتلك اللغة والحكام يتبدى نظرهم من ذلك المشهور العام وينتهي الى العلوم الخاص والمكان من تلك الجملة فان الاسم المتداول له (٢) له مفهوم عند الجمهور اشهر من ان يخفى واعرف من ان يعرف وهو الموضع الذي يقل الشيء الذي يقال له متمكن حتى لو وضع مسطح كالدرقة على رأس قبة سعته كالدرهم لقل ان رأس تلك القبة مكان لتلك الدرقة وان لم يلق منها الا قدر ما يساويه من وسطها الا انه هو الذي يقلها واقصى ذلك ان يكون بقدر سعتها من الارض الحاملة لثقائها لامن الفضاء الذي يتمم الاحاطة بها وكذلك يقال ان مكان الانسان هو الموضع من الارض الذي يجلس فيه او يقف او يضطجع عليه ولا يلتفت الى ما يتم به احاطته من الهواء واما الجدار الذي عساه يستند اليه فانه قد يدخل في جملة مكانه من حيث انه قد يتكىء عليه فيقله ايضا واما الفضاء والهواء الذي لا يقله فلا يقال انه مكانه ولا جزء مكانه فهذا مفهوم المكان في العرف العامي ويقال ان الدن مكان للشراب كما يقال ان البركة مكان الماء من حيث يعتمد عليها ويستقل بها .

وظن الجمهور من ذلك انه كما ان الارض مكان للناس وغيرهم مما يستقل عليها فكذلك الارض ايضا مكان تستقل عليه ولولا لهبطت ثم انهم لما رأوا الماء يقل السفن وغيرها قالوا ان الارض على الماء مثل ما نحن على الارض لولا لهبطت هاوية وقال قوم بل هي محمولة على حيوان يستقل في الماء لما رأوا الحيوانات تستقل على سطح الماء كالأزقاق المنفوخة ثم اكتفوا بهذا الحد من النظر ولم يمعنوا فيقولوا وهذا الماء على ما ذا يعتمد وبما ذا يستقل ويتماسك عن الهبوط والهوى فلما نظر قوم علت درجاتهم عن هؤلاء قالوا بل الماء الذي تحت الارض لانه لا نهاية له من جهة العمق وسموه باسم من حيث لا يتناهى ولم يقولوا مثل ذلك عن الارض



لما شعروا به من احاطة البحر بها وارتقوا بمثل هذا النظر الى السماء واعتقدوها  
 كخيمة فوق الارض فمنهم من قال انها كذلك سماء فوق سماء الى ما لا يتناهى  
 ومنهم من قال انها تتناهى ووراءها الخلاء الذى لا يتناهى وهو المكان الذى  
 تتحرك فيه فانهم لما رأوا ان المتحركات اتى عندهم انما تتحرك اذا لم يكن في  
 جهة حركتها مانع كالجليل والجدار بل تتحرك فيما لا يمنعها ملاقاته كالفضاء  
 والهواء والماء فاعتقدوا انه لا حركة الا في خلاء ثم ان الاذهان بفطرتها او بعرفها  
 وعاداتها اقتضت خلاء بعد ملاً او ملاً بعد ملاً واما انتهاء الملاً الى ما ليس  
 بخلاء ولا ملاً فلم تتصوره الاذهان وما لا يتصور فكيف يحكم به ثم ان اهل  
 النظر لما ناملوا قليلاً بما رأوه من طلوع الكواكب وغروبها على قوم دون قوم  
 وعلى صقع بعد صقع وقبل صقع شرقاً وغرباً وجنوباً وشمالاً عرفوا من ذلك  
 ان السماء كرية وان الارض ايضا كرية ولما رأوا استقلال ذوات الاثقال عليها  
 ووقوعها من جوفها اليها في كل موضع من الارض على اقرب مسافة في خط  
 مستقيم واستقلالها عليها انما يكون الى جهة السماء وان كرتها لم تجعل قوما  
 يميلون وقوما يستوون كما يكون على كرة بعضها (١) على وجه الارض علموا ان  
 الارض سهبط الاثقال كلها وانه يصح ان يكون في المعمورة قوم يكون وضع  
 اقدامهم على مقابلة وضع اقدام قوم آخرين في موضع مقابل لموضعهم ويكون  
 رؤوسهم الى الجهة التي يتصورونها هؤلاء سفلى لما عرفوه من كرية الارض  
 حتى لو توهم متوهم خروج خط من عند رأس رجل في هذا الموضع من  
 الارض ما را على جسده الى رجله لصح ان يذهب على استقامته خارجاً للأرض  
 حتى يلتقى اول ما يلقاه من السطح الآخر مستقر قدمي الشخص الذي في الموضع  
 المقابل له وينتهي على استقامته الى عند رأسه فيكون كل واحد منهما منكس  
 الوضع بالقياس الى مكان الآخر وسفلاً او علواً بالقياس اليه واستقلال ذلك  
 على ارضه كاستقلال هذا على ارضه فلما صح هذا عندهم بالنظر علموا ان الماء  
 يحيط بالارض بالطبع وحيث تقى منها على وضع الاحاطة استقر فيه وعلى غير

وضع الاحاطة سال عنه الى وضع الاحاطة وعلموا من ذلك ان الهواء لاء كالماء للأرض وكذا: الى السماء واثبتوها فكان المكان حينئذ لا يذهب الى غير نهاية في الطبع بل الارض المكان الاول ليهبط الانتقال من كل جهة من جهات احاطتها الكرية وعلموا ان السماء لا تستقل عايتها بأطرافها كاستقلال الخيمة على الأرض لكريتها وكرية الأرض وتشابه البعد بينهم (١) في سائر الاقاليم التي رأوها فبطل حينئذ عندهم طلب المكان الى غير النهاية على انه مقل وحامل الثقل فللخلاص الآن مفهوم المكان بحسب هذه المقاصد .

فنقول اذا كان المكان في العرف الاعلى هو الذي يستقر عليه المتمكن ويتحرك منه واليه فاطار في الجوى يقال انه في مكان ايضا ووضع يتحرك فيه وعنده واليه ويتوهم سكونه فيه او حركته الوضعية من غير انتقال مثل طير يبقى في مكان والحدير فرغ فيه : يتناحيه زمانا ولا ينتقل عنه وهو في هواء متشابه الاحاطة به من تحت وفوق ليس فيه موضع يستحق ان يكون له حاملادون غيره وانضاف الى هذا : اتصوره العلماء من احاطة الماء بالأرض والهواء بالماء بفعلوا المكان هو الموضع الذي يملأه المتمكن ويفارق به حركته عنه ويلزمه بسكونه فيه .

١٥

ثم لما امكن العلماء في النظر علموا ان المكان من الجسم الذي يستقر عليه المتمكن ومحيط به منه ليس هو عمق ذلك الجسم الذي قيل انه مكان حتى لو كان في موضع دفين وتحتته عن اقرب قرب دفين آخر لتمييز مكانا هما ولم يكن المكان عندهم واحدا كليهما بل كل واحد في مكان فلا يحل في مكان واحد متمكنان في زمان واحد ولا يكون المتمكن الواحد في زمان واحد في مكانين فصار المكان ما يلي المتمكن من الجسم الذي قيل انه مكانه ( مما يلي سطحه الملاقى لسطح المتمكن دون عمقه فلما انعم النظر علم ان بعض العمق في ذلك مثل كاه فليل ان المكان هو السطح الذي يلي المتمكن (٢) من الجسم الذي قيل انه مكانه فاذا حددناه بحسب هذا المفهوم قلنا ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي

٢٠

الذى إلى السطح الظاهر من الجسم المحوى الذى يتحرك عنه أو إليه أو يسكن فيه ولما رأوا الأثناء يخلو مما فيه كالذن من الشراب والبيت من السكان فيبقى خاليا ثم يعود إليه هوا وغيره فيمتلئ به وإن ذلك الخالي الممتلئ ليس هو السطح الباطن من الأثناء فقط بل العمق بأسره الذى بين جدران البيت وحافات الأثناء لم يقولوا أن المكان هو السطح الباطن الحاوى بل باطن من الحاوى بأسره الذى يمتلئ بما يملؤه ويخلو مما يخلو منه فيبقى خلاء له طول وعرض وعمق لاسطحاً فقط فيكون المكان على هذا الرأى هو فضاء له طول وعرض وعمق يمتلئ بجسم يكون فيه ويخلو بخلوه عنه فإن كان هذا يصح في الوجود فهو أولى بما ذهب إليه المسمون لمعنى المكان فلينظر فيه .

## الفصل الثالث عشر

### في الخلاء وما قيل فيه

لما رأى الناس خلوا الامكنة وامتلاءها مما يحاطها من المتمكنات ويفارقها كالذن للشراب والبيت للسكن تقرر في اذهانهم أن ذلك الموضع الممتلئ الخالي متقدم في الوجود لما يملأه أو يخلو منه فقالوا بوجود خلاء خال سابق الوجود لكل متمكن مأل وأن الموجودات من الأجسام كلها في ذلك الخلاء ساكنة ومتحركة وإن هذا الخلاء غير ممتلئ بالأجسام الوجودية ولو امتلأ امتلاء مزدحماً لبطلت حركاتها فإن المتحرك إنما يتحرك في خلاء ثم تأملوا هذا الفضاء الموجود بين الأرض والسماء فوجدوا الرياح تهب فيه متحركة وتأملوا ذلك المتحرك فوجدوه مثل ذلك الفضاء في كونه لا يحجب الابصار ولا يمنع المأل والخارق المتحرك فيه أو الذى يتحرك هو عليه كتهب الرياح على الجبال والجدران والشجر وغيرها فتخرق هذه أعنى الجبال ونحوها بشباتها الرياح المارة عليها فسموا هذا المتحرك في الفضاء هواء وأنه مع سكونه أيضاً موجود في الفضاء يحس به حيث توجه وتحركه كما تحركه بالمرأوح (١) فأداهم النظر أن هذا الهواء إما أن يكون مائلاً لهذا الفضاء وإما أن يكون هو الفضاء الذى نظن أنه الخلاء



- قالوا ولو كان هو الفضاء او كان ما لنا للفضاء !! امكن ان يتحرك ولبطل هبوب الرياح كالماء الذي يملأ القارورة حتى لا يبقى فيها فضاء فانه لا يتحرك فيها واذا لم يملأها بل بقي فيها فضاء تحرك وتموج فيها لكن الهواء يهب ويتحرك بالرياح فحركته اذا في خلاء ويشترك الفضاء الخالي والهواء المتحرك الساكن عند ابصارنا في المرئى وكونهما لا يحجبان ما وراءهما من المرئيات عن الابصار .
- ويختلفان عند حاسة اللمس فان الهواء مما تدركه حاسة اللمس بمما فعة ما وحركة وتحريك وبرد وحر والفضاء لا تدركه كذلك وتلك حاسة لمسنا فنفرق في تصورنا واذهاننا بين الخلاء والهواء وكيف لا والازتاق المنفوخة نجد فيها صلابة شديدة بانحصار الهواء فيها وتحركها من قعر الماء العميق الى سطحه طالبة لذلك السطح طافية على الماء بقوة قوية مقاومة لكبير (١) من الاثقال المرسية لها مما يحمل عليها فقد عرفنا الهواء وميزناه عن الفضاء الخالي لمسنا وان لم ندركه بالبصر ثم تأملوا فوجدوا بطون الأواني الخالية مملوءة في خلوها بهذا الهواء وانما يدخلها الماء وغيره بخروج هذا الهواء منها وما لم يخرج لا يدخلها داخل وتشعر بذلك من انه اذا ملأ الماء الداخل ابوابها يزاحمه الهواء خارجا فسمع صوته في مصاد مته ونحته للماء خصوصا في الأواني الضيقة الرؤوس واذا ضاقت الرؤوس الى حد ما لا يدخلها (٢) الماء المصبوب فيها فان حطت الى وسط الماء رأيت ذلك الهواء يخرج منها بنفاخات كبار وصغار على قد رسة رؤوسها ونسمع له صوتا وبقبة ويتبين ذلك بأواني تسمى سراقات يجعل للأناء منها رأس يدخل منه الماء وثقب ضيق او اثقاب في اسفله ثم يملأه بالماء ويسد رأسه ويعلق في الهواء تعليقا مستويا لاميل فيه حتى يصير ثقل الماء على الثقب او الاثقاب السفلى فلا يقدر الهواء على خرق الماء صاعدا في ذلك الثقب او الاثقاب التي في اسفله فلا يخرج الماء منها حتى يفتح رأسه وهو على وضعه ذلك فيخرج حينئذ الماء من الاثقاب السفلى بفتح الثقب الاعلى وقد كان مع سد رأس الاعلى

لا يخرج منها فعدوا ان المانع من ذلك كان احتباس الهواء حيث لم يكن له مدخل فلما فتح الرأس ودخل الهواء سال الماء وجرى الهواء وراءه الى مكانه فلم يبق خلاء ولوا مكن الخلاء لقد كان سال الماء من الاثقاب السفلى مع سد الرأس الأعلى وانما الاجسام في حركاتها يجر بعضها بعضها ويدفع بعضها بعضها بانتجا ورعلى انتعاقب ولا يفارق جسم جسما الا بجسم يحصل بينهما ولا يتحرك جسم ما لم يندفع ما في وجهه وينجر ما خلفه من الاجسام وان الأ كشف منها يجر الأ لطف الأرق ويدفعه ويحركه ولا ينعكس الامر .

فتشعبت في ذلك الآراء وقال قوم بوجود الخلاء وقال قوم بلا وجوده اصلا واحتج كل فريق بحجج قد لا يستغنى طالب الحق عن تصفحها وابطال الباطل وتحقيق الحق فيها اما من ظن ان الفضاء كله خلاء ولم يعرف الهواء الا الرياح المتحركة والهواء الساكن حسب من جملة الخلاء فقد عرف فساد رأيه بما قيل من الترويح والازقاق المنفوخة والقاتلون بنحو الأمكنة عما يخرج منها وبقائها خلاء صرفا فقد رد قولهم وظهر لهم ما خفي عنهم بالسراقات المذكورة . والأواني التي يشعر بخروج الهواء منها مع دخول الماء وبالعكس وانه لا يخرج او يدخل من احدها الا بقدر ما يخرج او يدخل من الآخر .

والحجة التي تصالح ان يسمعها اهل النظر في العلم ويحيون عنها هي التي بالحركة القائلة انه 'ولا الخلاء لما تحرك متحرك وانما تتحرك الاجسام في الفضاء الخالي فانها من المشهورات الذائعات والاذهان تسبق الى قبولها والقاتلون بها يردون على من ابطال الخلاء بما يرى من تعاقب الماء والهواء وسائر ما قيل بأن يقولوا ان الماء والهواء انما يتعاقبان على مكان قدر حجمه بقدر حجم كل واحد منهما وقد ينخلو كله وبعضه واذ اخلا جذا . الى نفسه ويستدلون على ذلك بدليل يناقض دليل السراقات وذلك انهم يقولون انا اذا مصصنا قارورة مصاقويا ثم سدناها رأسها على اثر المص ولم نفتحها حتى نكبها في الماء رأيت الماء ينزرق داخلها صاعدا ولا يخرج منها هواء وذلك لانه يدخل الى الموضع الخالي الذي خلا بما امتصصناه

امتصاصه من الهواء وأولم تمصها حتى يخرج منها ماخرج من الهواء لم يدخل الماء إلا بخروج الهواء ولم ينزرق صاعدا وإنما اصعده جذب الخلاء فذلك الهواء الذي يضطر إلى نروجه في دخول الماء هو الذي انخرجناه بالمص وبقدرة ما انخرجناه منه دخل من الماء وانقسر صاعدا بجذب الخلاء .

- ويقولون ان الجذب في الاجسام الطبيعية يكون بضرورة الخلاء فانه يجر الاشياء ليمتلئ بها ويجعلون شهوات الحيوانات للغذاء وجذب الاشجار للماء لضرورة الخلاء وانه اذا خلا اشتاق الى ما يملأه فكذلك يشتاق الحيوان الى الغذاء ويزدريه مسرعا عند خلوجوفه كما ازدردت هذه القارورة الماء وجذبت به الى جوفها سريعا وقالوا ايضا ان ترى الاجسام تتكاثف وتتخلخل وانما تتكاثف بقية الخلاء وتتخلخل بكثرتها كما ترى الماء يسخن في القدر فيملأها ويفيض عنها او يصدعها قالوا ويملا الاثاء وما دائم انه يسع مع الرماد ملاء ماء فاولا الخلاء لما وسع ملئه مرتين وانما يدخل الماء فيما بين الرماد من الخلاء او الرماد فيما في الماء منه او كل منهما فيما في الآخر منه والناميات انما تنمو بدخول الغذاء فيما بين اجزائها ولا تدخل في ملاء وانما تدخل في خلاء فالخلاء محسوس مما ذكرناه معقول متصور تتعاقب المتمكانات عليه وان لم ينخل منها وحقيقة غير حقيقة ما يملأ ويتعاقب عليه كما ان حقيقة الجسم غير حقيقة ما يتعاقب عليه من الالوان والاشكال وغيرها ويستدل عليه بالحركات وانها لا تكون في الملاء الزدحم وانما تكون في الخلاء فان المتحرك اذا تحرك في ملاء فلا ينخلو اما ان يدفع الماء (١) فيحركه واما يداخله فيلزم من حركة المتحركات في الوجود اما وجود الخلاء واما تداخل الاجسام بعضها في بعض واما ان يكون اذا تحرك متحرك واحد أن يتحرك العالم بحركته ويتموج الملاء بأسره تموجا مضاهيا لتموجه وهذا القسم الثالث يبطله العيان فانا نجد اجساما تتحرك واجساما تليها ساكنة لا تتحرك بحركتها فبقي الوجهان الآخران اعني التداخل والخلاء او احدهما والتداخل كما ستعلم يشهد بوجود الخلاء فوجود الحركات المكانية في الاجسام يشهد بوجود الخلاء .



## الفصل الرابع عشر

في ذكر حجج المبطلين للخلاء و منا قضتهم للقائلين به  
قالوا قد ظن قوم ان معنى الخلاء في قول من قال به انه لا شيء اصلا وذلك ظن  
باطل لأن لا شيء لا كلام فيه فلا يسمى ولا يشار اليه ولا يثبت ولا يبطل .  
والخلاء الذي فيه الكلام هو شيء موجود له طول وعرض وعمق يتقدر  
بمساواة وزيادة وتقصان وذلك هو معنى الجسم فهو جسم بهذا المفهوم والقائلون  
به يقولون بخلوه عن الاجسام فيقولون خلاء خال ومكان لا متمكن فيه فيناقض  
مفهوم قولهم عندنا قولهم الا ان يكون مفهوم الجسم عندهم غير هذا على  
ما سنشرحه بعد هذا الفصل .

ومن حجج مبطلي الخلاء قولهم ان الخلاء ان كان بعد انفارقا فلا يخلو ان يكون  
متناهيا او غير متناه لكن الذين اوجبوا وجود الخلاء قالوا انه لا ينتهي لانه ان  
انتهى انتهى الى ملاء والملاء ينتهي الى خلاء فيلزم منه وجود بعد غير متناه اما  
خلاء واما ملاء واما هما وسنوضح انه من المحال ان يكون في الوجود بعد  
موجود غير متناه لا خلاء ولا ملاء فيستحيل وجود الخلاء وقيل ايضا ان كان  
خلاء فيدخله الملاء او لا يدخله فان دخله أبقى بعد الخلاء مع المداخلة موجودا له  
او لا يبقى فان لم يبق لم يجز لهم ان يسموه مكانا بل يكون المكان هو ما يحيط  
بالجسم مما يليه ويجاوره لانه فيه لا غير وما بين ذلك من هذا الخلاء قد عدم حيث  
دخله الملاء ولا يكون ايضا جميع ذلك المحيط بل نهايته التي تلي المتمكن واذا كان  
هذا البعد يوجد وعدم فهو تارة بالقوة وتارة بالفعل وكل ما هو بالقوة ويصير  
بالفعل فله مادة وهيولى موجودة في وقت عدمه وكونه بالقوة فيها يوجد  
ومنها عدم فيكون لا خلاء مادة وكل بعد في مادة فهو جسم فيكون الخلاء جسما  
لا خلاء وان كانت يبقى مع المداخلة فيكون بعد يدخل في بعد وهذا باطل  
ولو صحح (١) لقد كان يدخل اعظم الاشياء في اصغرها .

والشارحون اوضحوا بطلان هذا بأن قالوا ان ذلك لو جاز لقد كان العالم كله يصح

يدخل في حبة الجا ورس من جهة انه يقدر تفصيله الى اجزاء صغار مثلها ثم يدخل فيها واحدة بعد اخرى والى ما لا نهاية لان الثانية تداخل الاولى وتبقى مع مداخلتها كما كانت اولاً فتقبل اخرى وكذلك هلم جرا وهذا شنيع محال .  
 وشيدوه ايضا بان قالوا ان كل بعدين اثنين فهما اكثر من واحد لانهما اثنان ومجموع لا لاجل شيء آخر لان العظيم هو الذي يزيد على ما هو اعظم منه .  
 بقدر خارج عنه والعظيم في المقادير كالكثير في الاعداد فاذا دخل بعد في بعد صار مجموعهما اعظم من احدهما فيكون البعدان اعظم من الواحد فكل بعدين يتداخلان فمجموعهما اعظم منهما وتام الكلام ان ينتج منه ان البعدين المتداخلين كالمتصلين في ازدياد الحجم واذا ازداد الحجم قبا تداخلا وقيل تداخلا هذا محال وقيل ايضا في ذلك ان الاجسام التي تمتنع عن التداخل في حجم واحد كالماء اذا زيد على الماء ليس المانع من تداخلهما في الحجم صورتاهما ولا كقيمتاهما ولا هيولاهما لانهما واحد فيهما وانما المانع عن ذلك بعداهما لان مجموع البعدين اكثر من بعد واحد .

واما احتجاج مشبى الخلاء بالحركة فقد رد عليهم بان الحركات المكانية للاجسام الطبيعية لا يحوج الى خلاء لان الاجسام المتحركة تغلغل اما كنها بعضها لبعض من غير ان يكون ها هنا بعد مفارق سوى بعدها وذلك بين في جولان الاجسام المتصلة وكذلك ايضا في جولان الاجسام الرطبة .

وكذلك ردوا قولهم في التسكاثف والتخلخل بان المتكاثف باجتماع اجزائه انما يتكاثف لان ما بين اجزائه من الهواء يتنفس ويخرج عنه والذي يتخلخل بضده وردوا حجتهم في النباء بان قالوا ان الجسم الذي قد ينمى ليس من قبل ان شيئا داخله فقط بل بالاستحالة ايضا مثاله كون الهواء من الماء ونصر هذا القول قوم بان قالوا ان الدليل على ان الماء اذا صار هواء يعظم حجمه ومقداره الذي له في نفسه من غير زيادة جسم آخر عليه ان القارورة المملوءة بالماء اذا سخنت بالنار تنصعد وانما تنصعد لا زدياد حجم الماء الذي فيها عند

أخذه في الاستحالة الى الهواء .

فان قال قائل ان ذلك لطلب الصعود بالحرارة فما اصاب لان القوة التي تصعد  
القدرة بما فيها اقل من القوة التي تشقها فكانت الحرارة المتصاعدة تصعد بها قبل  
ان تصدعها ورد على حجتهم في النماء ايضا بان قيل ان النماء لو اوجب الخلاء اوجب  
ان يكون الجسم كله خالاً اذا كان باسره ينمى وكان النماء انما يكون بتوسط الخلاء  
وقالوا ان النماء ان كان مما يشكك فهو شك يجب علينا وعليكم ان نرتاد له خلاء  
ولا يلزم منه اثبات الخلاء الذي اوضحنا استحالة وجوده يعني بابطال التداخل  
وجاء المتأخرون للشك في النماء بحل يغني عن القول بالخلاء فقالوا ان الغذاء  
ينفذ بقوته بين متماسين من اجزاء النامي ويحركهما بالتباعد فيسكن بينهما  
فينفسح الجسم ولو كان الغذاء انما ينفذ في الخلاء لكان الجسم في حال دخوله  
وقلبه حجما واحدا لا زائدا .

وقيل في ابطال الخلاء ان الخلاء لا يجوز ان يكون فيه جسم لانه لا يكون فيه  
متحركا ولا ساكنا اما انه لا يتحرك الجسم في الخلاء فلان الحركة اما طبيعية  
واما قسرية والقسرية تتقدمها الطبيعية لان المقسور انما هو مقسور عن طبعه  
الى طبع قاسره فاذا لم تكن حركة بالطبع لم تكن حركة بالقسر والطبيعي انما يكون  
عن مباين بالطبع الى مناسب بالطبع والى مناسب انب من مناسب والخلاء  
متشابه لا اختلاف فيه لانه طبيعية واحدة ليس فيه مخالف يخالف به بعضه بعضا  
حتى يكون المتحرك بالطبع يتحرك الى هذا عن هذا ولانه غير متناه فليس فيه  
فوق واسفل .

قالوا وليس فيه حركة مستديرة لان المستديرة تنتهي دورتها فينتهي ما يماسه  
بدورها وكذلك ينتهي ما يحاذيه بها والافكيف يحاذي بدورة متناهية في زمان  
متناه مالا يتناهي بحركتها فيه .

وقالوا في ابطال الحركة في الخلاء ايضا ان كل حركة في زمان لا محالة تساو قها  
بالقبلية والبعدية قليل في السريعة كثير في البطيئة والذي يخرقه المتحرك بحركته



من الاجسام الكثيفة والرقيقة يعوقه فلا كثف يبطيء بحركته اكثر والارق  
اقل كما نجده في حركة المتحرك في الماء والهواء فان حركته في الماء الذي هو اكثف  
من الهواء تحتاج الى قوة اقوى ويكون في زمان اطول من زمان حركته  
في الهواء وعلى النسبة في الكثافة والرققة تبطيء حركة المتحرك فيها وتسرع  
فبعض البطء لبعض الكثافة والمقاومة والمتحرك في الخلاء يتعين لقطعه مسافة  
ما لزمان لا محالة فان كان سريعا فيكون ذلك الزمان مثلاً نصف زمانها  
لو كانت في الهواء ونصف زمان الكائنة في الهواء يكون بحركة في معارق  
ارق واقل مقاومة وتكون نسبة مقاومته الى مقاومة الهواء كنسبة هذا  
الزمان المفروض للحركة في الخلاء الى زمان الحركة في الهواء فيساوي زمان  
حركة في الخلاء الذي لا مقاومة فيه لزمان حركة في مقاومة مفروضة فتكون  
الحركة حيث لا مقاومة مساوية في السرعة والبطء للحركة في مقاومة وذلك  
محال لا يرتفع حتى يرفع الزمان المفروض لهذه الحركة في الخلاء لانك اي زمان  
فرضته لها فله نسبة الى زمان حركة في الملاء بنصف او ثلث او عشر او ما شئت  
من ذلك وتكون تلك النسبة بعينها لزمان حركة في مقاوم مقاومته بعض تلك  
المقاومة وان كان ذلك فرضاً لا وجوداً فتكون نسبة المقاومة الى الموجودة  
الى المقاومة المفروضة كنسبة الزمان الى زمان الحركة في الخلاء ولا يمكن ان  
يتساوى زمان الحركة في المقاومة واللامقاومة فلا حركة في الخلاء .

قالوا وحركة المرمى في الخلاء لا يمكن ايضاً لأن المرمى يتحرك وقد فارق الدافع  
الرامي ويكون ذلك اما من قبل التعاقب والمبادلة كما يقول قوم واما من قبل  
اندفاع الهواء المدفوع تكون حركته اسرع من ثقله المدفوع (١) في حركته  
الى موضعه الذي هو له وليس في الخلاء شيء من ذلك فلا تكون فيه هذه  
الحركة وان كانت فلا يقف المتحرك ابداً لانه لا يكون اولى بالوقوف في  
موضع منه دون موضع واذا كانت الحركة في الخلاء لم تبطل القوة المكتسبة  
في المرمى التي خلقت قوة الرامي لانها تبطل في الملاء بل يلقاها من مقاومة

المخروق فيضعفها اولاً فاولاً حتى يبطلها واذلاً مقاومة في الخلاء فالمرمى فيه لا تلقى قوته ما يبطلها وهي فلا تبطل بنفسها لان الشيء لا يبطل ذاته واذلاً مقاومة في الخلاء فالمرمى فيه يتحرك ابداً .

وبالجملة لا حركة في الخلاء لان الحركة تكون من والى فالمتحرك فيه لا تكون حركته عما منه (١) تحرك اولى منها بما اليه ولا بما (٢) عنه تحرك مما فيه سكن وايضاً لو تحركت الاجسام في الخلاء لتساوت حركة الثقيل والخفيف والكبير والصغير والمخروط المتحرك على رأسه الحاد والمخروط المتحرك على قاعدته الواسعة في السرعة والبطء لانها انما تختلف في الملاء بهذه الاشياء لسهولة خرقها لما تحركته من المقاوم المخروق كالماء والهواء وغيره (٣) فان المخروط المتحرك على رأسه ينحرق اسهل من المتحرك على قاعدته ولا مخروق في الخلاء ولا مقاوم فتساوى الحركات فيه في الزمان وهذا محال يشهدا لوجود بضده .

واما حجة القارورة التي تمص فيدخلها الماء فقد قيل ان ذلك ليس هو بخلاء حدث فيها وانما مقدار الهواء الباقي في القارورة زاد بقهر المص وقسره فلما تلقى الماء بره فملأ به المكان وعاد الى طبعه فان المقادير اعراض في الاجسام وهي كغيرها من الاعراض مثل الحرارة والبرودة ومثل الامكنة في ان منها طبيعية كبرودة الماء واستقرار البحر على الارض ومنها قسرية كحرارة الماء المسخن وصعود البحر والمقسور يرجع الى طبعه عند زوال القاسر كما يبرد الماء ويهبط البحر فكذلك يكون المقدار للشيء بطبعه ويتغير بتغيره اما طبعاً كالماء اذا تغير عن طبع المائية فصار هواء فان مقداره يتغير فيعظم والهواء الذي صار ماء فان مقداره وحجمه يصغر واما قسراً مثل هذا المذكور في القارورة لان المص اخذ قطعة من الهواء الموجود في تجويف القارورة فعظم مقدار الباقي ليملاها لا بالطبع بل بقسر المص وامتناع وجود الخلاء في تجويف القارورة فمدد الباقي في اقطاره حتى عظمه وملأ ما لولم يملأه من المكان خلواً واذا وجد هذا المقسور

(١) سع - فيه (٢) سع - ولا عما (٣) صف - وعسره .

- بدلاً يملأ المكان جذبه اليه لقوة تضاهاى قوة المص الجاذب تملأ به المكان وعاد الى حجمه وكذلك لو نفخ في القارورة نفخاً قوياً وفتحت لخرج منها هواء صالح فهو اذا قد دخل اليها بقسر النفخ كما خرج ذلك بقسر المص وصغر هذا حجم الهواء الذى فيها قسراً حتى وسع المكان للهواء الداخلى كما عظم ذلك حجم الهواء حتى ملاً مكان الخارج فلما وجد المقصور فرجة دفع عنه الداخلى الزائد وعاد الى حجمه كما جذب ذلك عوض الخارج وعاد الى حجمه .
- واصل هذا الجواب هو ان المقادير اعراض قارة في الاجسام كالحرارة والبرودة وحقيقتها غير حقيقة الاجسام وتزيد وتنقص طبعاً وقسراً مثل الاعراض الاخرى فلماذا دخل الماء صاعداً في القارورة المصوصة لا يجذب الخلاء فان كان المجذوب انجذب بجذب الخلاء فالمدفوع لما اذا اندفع اذ يكون قد دخل في خلاء وحصل فيه فلما اذا عاد مندفعاً ان كان لان الخلاء دفعه فلما اذا دفعه أبطبعه حتى يكون الخلاء ابداً يدفع الهواء ويباينه وكان الخلاء لا يدخله الهواء وهو على رأيهم يدخله وذلك الخلاء الذى خلا بالمص لم عاد يجذب ما يملؤه وهل هو ابداً يجذب الى نفسه ما يملؤه فلا يبقى خالياً الا في النادرة وبمثل هذا القسر المذكور وان كان لمجئيه للهواء والماء المجذوبين خاصة فهو ابداً يجذبهما او احدهما فلا يبقى خالياً ولا يوجد الخلاء فان كانت الحالة اخرى فما هي تلك الحال وكيف اوجبت هذا .

## الفصل الخامس عشر

- في تصفح هذه الاقاويل (١) وتتبعها وتحقيق الحق منها
- ٢٠ اما الحجة القائلة بان الخلاء طويل عريض عميق فهو جسم وليس بخلاء وان قولهم يناقض دعواهم فنقول فيها ان القائلين بذلك ليس الجسم عندهم كل ماله طول وعرض وعمق فقط ولكن ما هو مع ذلك بصفة يناله الحس بها اما حس البصر كذى اللون واما حس اللمس كالخار والبارد واخص من ذلك واولى به الصلب واللين اعنى الذى يمانع الخارق مما نعة شديدة كالصلب او مما نعة قليلة

(١) هامش سع - والتميز بين الصحيح منها والعليل



كاللبن وما لا يشعر فيه بممانعة اصلا لا يسمونه جسما وهو الذي يسمونه فضاء  
وقد جاء في كلام ارسطو طائيس في هذه الفصول ما يشيد هذا القول اذ يقول  
وكلما كان الذي بتوسطه تكون الحركة اخف جسمانية واقل عوقا بل اسهل  
انخرقا كما كان التدافع ابدا اسرع فقد صار مفهوم الجسمية عنده هو مفهوم  
المقاومة التي اضعفها يسمى لنا واقواها يسمى صلابة فالجسم في العرف الاول  
ومشهور اللغة انما يقال على هذا حتى انهم ربما امتنعوا عن ان يقولوا ان الهواء  
جسم حتى يشعروا بمقاومته في حركته وجمعه في الازقاق ونحوها وكل بعد  
امتدادى لا يشعر الناس فيه بممانعة يسمونه في مشهور اللغة فضاء وخلاء وانما  
القوم الذين لم يقولوا بوجود الخلاء لم يكن عندهم في الوجود ما هو طويل  
عريض عميق خال عن صفات الاجسام الاخرى فسموا هذا جسما وعادوا في  
المنظرة يتطلبونه (١) بمعنى الاسم وبنوا معنى الاسم على بطلان الخلاء فبينوا بطلانه  
ببطلانه كما ترى فكأنهم قالوا ان كان خلاء موجودا فهو جسم والجسم ليس  
بخلاء فان كان خلاء موجودا فليس بخلاء فكان فساد القرينة من جهة الحد  
الاولى وهو الجسم المأخوذ تاليا في الشرطية وموضوعا في الجمالية بمفهومين  
مختلفين اما في الشرطية فبمعنى الطويل العريض العميق واما في الجمالية فبمعنى  
المحسوس الملموس وهذا لا يتتبع على الحقيقة شيئا لان حده الاوسط ليس بواحد  
والمغالطة من اصحاب التسمية الثانية اعني القائلين بانه هو الذي له طول وعرض  
وعمق فقط فيكون الجسم بهذه التسمية هو الهيولى الاولى ويكون هو بعينه الخلاء  
والمكان الاول ولذلك قال افلاطن في كتابه المعروف بطيماوس وحكاه  
ارسطو طائيس عنه ان المكان هو الهيولى ويفارق الخلاء والمكان بهذا المعنى  
للهيولى بمعان اضافية فالخلاء موضع لا متمكن فيه والمكان ما فيه متمكن والهيولى  
موضوع ومحل لما فيه من صورة وللجسم المركب منهما والاسم الاضافى للشيء  
فانما هو له بتلك الاضافة فهذا البعد الامتدادى هو الموضع والمكان والخلاء  
والهيولى بحسب الاعتبار المذكورة وبحسب ما دل عليه مفهوم هذه الاسماء

في مواضع القائلين بها وقد ناقض أرسطو طاليس قول أفلاطن بأن الموضع هو الهيولى فقال إن المتحرك يتحرك عن مكانه وموضعه بهيولاه وصورته فيفارق مكانه ولا يفارق هيولاه وهذا حق لكنه لا يناقض قول أفلاطن فإنه يقول إن المكان والهيولى واحد في الطبيعة لا في الشخص والمعنى ولا في مابه صار هذا مكانا وهذا هيولى وإنما هو واحد في البعدية (١) الامتدادية كما نقول ه

إن الإنسان وسريره واحد في الجسمية فهذا البعد امتدادى خال عن صورة الجسمية وصفاتها وأعراضها حله (٢) بعد امتدادى مصور بصورة الجسمية ومتحل بأعراضها فهذا مكان للتمكن وهذا هيولى لمأكل فيه وتركب منه ومن هذه الصورة نرجع المناقضة إلى أن الأبعاد لا تتداخل وتبطل المناقضة بحركة المتمكن عن مكانه لأن هيولاه فإن لم يقل ذلك القائلون بالخلاء فمقصودنا ١٠

نحن إصابة الحق من القولين لأعنادهما فنقول في كل قول ماله وعليه وأول مادعا إلى القول بالخلاء حركة الأجسام في المكان لأنهم رأوا المتحرك يترك مكانه إما خاليا وإما لمل غير فيصور المكان في أذهانهم ولو لم يخل مجردا عن التمكنات كما يصور الجسم بتعاقب الأضداد مجرد المعنى عنها والمتحرك أيضا يتحرك فيما يخرقه فيتحرك الأكثف في الألف كالجحر في الماء والماء في الهواء فتحرك ١٥

الهواء الذي هو اللف الأجسام وأقلها ممانعة في الخلاء الذي لا ممانعة فيه لحركات المتحركات أمكن وأسهل .

وأما الجهة المبطللة للخلاء بأبطال اللانهاية فإنها لا تلزم القائلين بوجود الخلاء وإن لزمت القائلين بأنه غير متناه فرد اللانهاية في الخلاء والملا سواء فإذا بطل كون الخلاء غير متناه لم يبطل كونه موجودا (كما إذا بطل كون الملا غير ٢٠

متناه لم يبطل كون الملا موجودا (٣) وقوله إن القائلين بالخلاء قالوا إنه غير متناه فكأنه قال وإذا بطل قولهم بأنه غير متناه فقد بطل قولهم بوجوده إنما هو كلام جدلى لا ينتج الغرض المطلوب وإن ألجم الخصم وكسره بأبطال شيء

(١) بها مش صف خ - البعدية الجسمية (٢) سمع - حل فيه بعد آخر امتدادى

(٣) من سمع

بما قاله واذا نظرنا في اللانهاية وصح لنا من ذلك ما يصح لزوم منه ما يلزم في الخلاء والملا أو في احدهما .

واما الجهة القائلة بانه ان كان خلاء ودخله الملا وبقي ثابتا مع دخول الداخل فقد دخل بعد في بعد هذا باطل فللقائل ان يقول في جوابه ما هذا باطل وبماذا يبطل وبطلانه بنفسه غير بين وقول الشارحين الذين اوضحوا بطلانه بان قالوا ان ذلك لو صح لقد كان يصح ان يدخل العالم كله في حبة جاورس يحجب عنه ويقال نعم هذا فرض يصح مع فرض الداخل لا ممانعة فيه واما اذا مانع الداخل الاول ولا يدخل الا جسم واحد في خلاء ولو كانت الداخل الثاني لا ممانعة فيه ايضا لقد كان خلاء ودخل خلاء في خلاء وهذا لم يقولوا به وفرضه لا يلزم منه محال .

وقولهم ان كل بعدين اكثر من واحد لانها اثنان ومجموع لا لاجل شيء آخر فان العظيم هو الذي يزيد على ما هو اعظم منه بقدر خارج عنه تقول لهم صدقتم في ان كل اثنين اكثر من الواحد في جهة ماها اثنان وهذا واحد لا من كل جهة فان الاثنين قد يتحدان فيصيران واحدا ويكون ذلك الواحد ليس باكثر من الاثنين ولا اقل من جهة العظم واقل من جهة العدد وكذلك الواحد بعينه لو قطع باثنين لم يكن الاثنان اكثر من الواحد في المقدار وصدقتم ايضا في ان العظيم هو الذي يزيد على ما هو اعظم منه بقدر خارج عنه ونحن لم نقل ان هذا خارج عنه بل داخل فيه اذ قلنا بتداخل البعدين فتبطلون دخول الداخل واتحاده بما دخل فيه بخروج الخارج وبزيادته على ما خرج عنه أستم القائلين بان مجموع الخطين قد يكون اعظم من احدهما وقد لا يكون اما اعظم فحيث يتصلان على استقامة ويخرج احدهما عن الآخر في وضعه واما اذا تطابقا ولو كانا الف خط فهما واحد وكذلك تقولون في السطح الطويل العريض اعنى الذى هو مجموع بعدين متقاطعين فاذا كان ذلك قولكم في الطول مع الطول والعرض مع العرض فهو قولكم في العمق ايضا لان العمق بعد ثالث من نوع البعدين الاولين ولا يخرج عنها الا باعتبار اضافي فان المكعب اى اقطاره شئت سميته طولوا بها شئت سميته



عرضا واياها شئت سميته عمقا ولا خرج عليك في التبديل فاذا كان هذا قولكم في الطول وفي العرض والعمق لا يخالفهما بمعنى (١) جنسى ولا نوعى بل باعتبار اضافى فرضى فقد قلتم هذا في لطويل العريض العميق فقد قلتم ذلك في الجسم اولئكم القول به وكما يتصور المتصور انطباق الطول على الطول والعرض على العرض فكذلك يتصور انطباق العمق على العمق فان التصور الذهني لا يمنع هذا التداخل فان امتنع في الوجود فبسبب ومعنى زائد على مفهوم البعدين المتداخلين وحقيقتهم واتم قلتم ان كل معنى في الجسمين غير كيتتهما ومقدارهما لا يمنع ذلك وانما يمنع من جهة المقادير واول ما جوزتم ذلك انما جوزتموه في المقادير اذ قلتم ان مجموع الف نقطة يتطابق كنقطة واحدة ومجموع الف خط يتطابق كخط واحد منها في المقدار ولم تقولوا ان مجموع حرارتين كحرارة واحدة ولا غيرها من الصفات ونعم ما فعلتم اذ جوزتموه في الاطوال والعروض والاعماق فيما ذانفتموه عن الاجسام وهى مجموع ذلك عندكم ولعسى ان المانع هو غير معنى الطول والعرض والعمق وانما هو الكثافة والصلابة والمقاومة لان كل ما يمنع الخارق يمنع الداخل وقول استاذكم الذى نصرتموه اشبه من قولكم الذى نصرتموه به فانه قال بان الجسمين لا يتداخلان والجسم بحسب المفهوم الذى يقول به اصحاب الخلاء الذين يناظرونهم وجمهور الناس هو المحسوس الذى فيه ممانعة مالمخارق لا البعد الخالى فان ذلك لو عناه القاثلون بالخلاء لاستغنى عن مناظرتهم (٢) بل يقولون بخلوه عن جسم اى عن ممانع محسوس .

واما رد حجتهم من جهة الحركات والقول لهم ان الحركة المكانية التى الاحتجاج بها في ذلك اشبه من غيرها لا يخرج الى خلاء لان الاجسام المتحركة تخلى اما كنها بعضها لبعض فهو قول مجوز لا موجب وتجويزه للخلاء اولى من ابطاله له نعم لو بطل الخلاء بحجة اخرى لكان هذا القول مفيدا من حيث ترى للحركات جوازا دون الخلاء (٣) واستغناء عنه واما به وحده فلا يبطل الخلاء لانهم

(١) س - الا بمعنى (٢) صف - مناظر تكم (٣) صف - دونه .

يقولون لعمري ان الكثيف يتحرك في اللطيف واللطيف فيما هو اللطيف واقل  
ممانعة والا لطف في الخلاء الذي لا ممانعة فيه فان القارورة المملوءة بالماء لا يتحرك  
الماء فيها والتي فيها مع الماء هواء يتحرك الماء فيها في ذلك الهواء الذي هو اللطيف  
منه وكما لا يثبت بالحركات وجود الخلاء كذلك لا يبطل بها اللهم الا حيث يقول  
اصحاب الخلاء ان حركة الرياح توجب حركة جميع الهواء الذي في الفضاء  
ان لم يكن خلاء لانها تتحرك بدفع وجذب لما يليها اما معها وخلفها .

ومبطلوا الخلاء قد اجابوا عن هذا بقولهم ان الأحجام والمقادير في الاجسام  
تعظم وتصغر من غير زيادة في جواهرها ونجيب عن هذا فيما بعد .

واما رد حجتهم بالتخلخل والتكاثف بأن التكاثف يتنفس عنه ما بين اجزائه من  
الهواء ويخرج والمتخلخل بضده فهو مجوز ايضا لان اولئك يقولون لا بل  
التكاثف بقلة الخلاء والتخلخل بكثرتة اوفي بعض بالخلاء وفي بعض بالهواء  
اوبهما جميعا ( ولذلك يقولون بتخلخل الهواء او تكاثفه فاذا كان تخلخل الاشياء  
بالهواء فتخلخل الهواء بما ذا الا بالخلاء - ١ ) واما حجتهم في البناء وردوها بأن  
الجسم قد ينمى بالاستحالة كما يصير الماء هواء فيعظم مقداره ويمنى من غير زيادة  
في جواهره بل في مقداره فقط واثبتت هذا القول بالقارورة المملوءة بالماء  
وانصداعها بالسخونة وان ذلك لا زدياد الحجم لا لطلب الصعود فان اصعادها  
اسهل من شقها .

ولأولئك ان يقولوا انها انما شقها ما فيها من الماء لما طلب الصعود بالحرارة  
وصعوده لا يكون بمجملته معا بل شيئا بعد شيء فيتجاذبها ما صعد وما لم يصعد  
بعد فتتشق بتجاذبهما اياها ولأن الصاعد ايضا منها انما يصعد منتشرا لاجزاء  
منبسطة في صعوده لا على خط واحد بل على خطوط متباعدة في صعودها لانها  
تأخذ الى جهة المحيط عن جهة المركز فيتجاذب اعلى القارورة ايضا فينصعد  
بتجاذبها بين المقيم والصاعد وبين اجزاء الصاعد المختلفة الجهات فتهدأ بتصدع

(١) سقط من صف .

لابازدياد الحجم فان كان لكم على هذا حجة غير هذه فاذا ذكروها فان هذا سببها  
لما ذكرتموه من زيادة الحجم .

- ورد حجة النماء بقولهم ان النماء لو اوجب الخلاء لوجب ان يكون الجسم كله  
خلاء فقد جاروا عليهم فيه حيث قالوا الآن الجسم كله ينمى وهو قول محال  
موهم ايها ما عايناهم اذ كان في النامي اصلاً حاصلًا قبل النماء وزيادة حصلت  
بالنماء فالنماء هو تلك الزيادة والقول عن الاصل انه نمت انما معناه ان شيئاً زاد عليه  
واتحد به لا ان كله تجدد بالنماء ولو كان كله متجدداً لما تحاشوا ان يقولوا ان مكانه  
كان خلاء وقول التأخرين ان الغذاء ينفذ بين متماسكين من اجزاء النامي فيحركها  
وينفذ بينهما يقولون في جوابهم ان كلامنا في النافذ وما فيه نفذ اولاً حتى حرك  
الاجزاء هل هو خلاء او ملاً فلا يقولون انه نفذ في ملاً فقد وجد في اول  
نفوذه خلاء نفذ فيه وحرك الاجزاء ففرق ما بيننا فزاد الخلاء قد دخل فيه واخلي  
ما وراءه او ارد غيره من الغذاء وكذلك هلم جرا كلما فرق بين الاجزاء  
بنفوذه اخل وانمى وكلما وليج معنا اخل مكانه لغيره مما يرد من الغذاء وكلما ازداد  
الوارد ازداد النماء ولو ان الغذاء يخلف عوض ما يحال لما احتاج وارده الى  
خلاء بل انما كان يسد الخلاء الذي اخلاه المتخلل بانقصاله والافقد دخلت اجزاء  
الغذاء في ملاً من المغتذى وهذا مما يردونه اكثر من ردكم لدخوله في الخلاء .  
واما قولهم انه شك يلزم منا واياكم حله فلا تثبت الخلاء فنقول ( . ) بل تثبته والافال داخل  
من الغذاء يدخل في ملاً وهو اشنع عندكم من القول بدخوله في الخلاء والحق  
هو ان هذا لا يثبت فلا يبطل وحكم تلك الاجزاء حكم المتحركات التي قالوا  
هؤلاء انها تموج وتدافع ما يليها وقالوا اولئك انها تتحرك في الخلاء وما قيل  
في ذلك فقد كفى .

واما الحجة القائلة بان الخلاء لا تكون فيه حركة ولا سكون اما الحركة فخلاصة  
القول فيها هو انها تكون عن شيء الى شيء مختلفين ولا اختلاف في الخلاء  
فقد غلطوا فيها ولو قالوا ولا اشياء مختلفة في الخلاء لقد كان يتضح كذب الكبرى



من القرينة وتبطل الحجة وانما قالوا ولا اختلاف في الخلاء بفعلوا اما منه وما اليه وما فيه كله خلاء وهؤلاء انما ارادوا ما فيه فقط دون ما عنه وما اليه فانهم لم يقولوا ان كل ما في الوجود هو الخلاء وجسم واحد يتردد فيه ذاهبا عائدا او متحركا في موضع منه وساكنة في موضع آخر حتى تلزم هذه الشناعة ويبطل الخلاء فان ما عنه وما اليه اشياء موجودة في الخلاء الكلي مع جملة الموجودات الأخرى وما فيه الحركة بين ما عنه وما اليه هو وبعضه هو الخلاء المدعى ان فيه الحركة فهذه مغالطة في قولهم في الخلاء حيث اوهوا ان تلك الحركة لذلك المتحرك فيه وحده وليس فيه معه غيره ولو كان كذلك لقد كان باطلا لكنه ليس كذلك ولم يدع بل في الوجود السموات والارض وما بينهما والخلاء فالمتحرك يتحرك عن شيء الى شيء يخالفه في طبع او حالة اخرى والخلاء في مسافته التي فيها حركته بين ما منه وما اليه فأى محال ظهر في هذا من ذلك الكلام المطول بالحركة الطبيعية والارادية والقسرية والمكانية والدورية والسكون المقابل لها حتى يمل القارئ ويعجز ذهنه عن انتقاد ما سمعه فيقبله عجزا او يظن انه قد اجزى واللبيب يكتفى بهذا حيث يتأمل الكلام فيبين له موضع الغلط او المغالطة فيه .

واما الحركة الدورية فقد أتوا فيها بمغالطة اخرى ودققوا وطولوا ومثلوا وشكوا ففرضوا دائرة في خلاء لا يتناهي او خلاء وملاؤا قالوا ان المتحرك لا يصح ان يتحرك على هذه الدائرة من اولها الى آخرها في خلاء او ملاؤا لا يتناهي وانرجوا من مركز الدائرة الى محيطها خطأ وفرضوه يذهب بالنهاية فيما لا يتناهي وفرضوا خطا آخر خارج الدائرة موازيا له لا يتناهي ايضا قالوا فاذا تحركت هذه الدائرة تحرك الخط الخارج من مركزها الى محيطها فالتقى الخط الذي كان موازيا له خارجا عنها لانه في اول حركته عن الموازاة انتقل الى المقاطعة ويلقى كل ما هو ابعد منه قبل ما هو اقرب منه ولأنه لا يتناهي فبعده لا يتناهي فما ينتهي منه الى نقطة الا وقد قطع قبلها تقطعا لا تتناهي وذلك في زمان متناه

وهو

- وهو بعض زمان حركة الدائرة هذا محال وربما لم يذكر الزمان لأنهم يوردونه في تعليمهم قبل هذا فيقولون (١) قبل قبل وبعد بعد لا يتناهي وهذا التعب كله كان حتى نسلم لهم انه لا حركة في ما لا يتناهي وهذا مسلم بأسهل من هذا فان حركة الشيء يقال انها في شيء آخر اما لانه يخرجته بماسة او محاذاة في الحركة المكانية فان كان الذي يخرجته ويمسه لا يتناهي فحركته فيه لا تتناهي وكذلك الذي يحاذيه بهذه الحركة واما في الحركة الوضعية الدورية فقيما يماسه او يحاذيه والمماس من متحرك متناه بحركة دورية واحدة متناهية لا تكون لما لا يتناهي وكذلك المحاذاة لا تكون المستغرقة (٢) لما لا يتناهي لاني حركة ولا في سكون وخصوصا في الحركة فان المتحرك انما يحاذي منه متناهيها واذا عدت النهاية فكيف يحاذي فان معنى ما لا يتناهي هو أنه معدوم الطرف والنهاية التي هي آخره فالا آخر ولا نهاية له كيف يحاذي ماله اول وآخر وهذا الفن من القول في هذه المحاذاة انما يكتسب معنى في الذهن والا فالوجود لا يحصل فيه (٣) لهذه المحاذاة معنى ولا يتعلق بالمتحرك وجودها ولا عدمها اذ ليست حركته عنها اعني عن النهاية ولا من اجلها وانما تتوقف الحركة على وجود ستة اشياء محرك ومتحرك ومامن وما اليه وما فيه والزمان وما فيه هاهنا هي المسافة المقطوعة بالمماس لا بالمحاذاة فان عدم المحاذي ووجوده في ذلك سواء وهذا مع تطويله انما يتعلق بابطال ما لا يتناهي لا بالخلاء ولا باللا وانما احتجوا به على اصحاب الخلاء لأنهم يقولون انه لا يتناهي وقد سمعت جواب هذا (٤) بأنه لا يصدق القائل في قوله بأن جسما متناهيها يحاذي بحركة متناهية في زمان متناه محاذاة لا يتناهي وهذا قول ينتج منه ان ما لا يتناهي لا تكون فيه حركة وهو صدق لمفهوم وكذب لمفهوم اما المصدق فن جهة المماس والمحاذاة المحدودة .

واما الكذب فن جهة المحاذاة المطلقة فانها غير موجودة ولا محدودة الا فرضا والشيء يتحرك في الشيء بالمماس فيكون الذي فيه الحركة موجودا محدودا

---

(١) سع - لم يوردوا (٢) سع - لا تكون مستغرقة (٣) سع - منه (٤) من هنا الى آخر القوس سقط من صنف .

ويتحرك فيه بالمحاذاة ولا يكون موجودا ولا محدودا الا باشارة المشير وفرض  
الفارض وتعيين المتعين فما لا يتناهى لا يتحرك فيه متحرك بالمحاذاة المعينة بالاشارة  
الى نهاية لأنها غير موجودة وأى موضع عقبته الاشارة فهو متناه محدود فالحركة  
فيما لا يتناهى فيكون منه من حيث هو ملاً او خلاء تحده المماسه من المتحرك  
لما فيه الحركة فيكون بذلك موجودا محدودا .

واما المحاذاة فتتعين بالاشارة الى حد فيما فيه الحركة اما نهاية ان كان متناهما  
او غيرها بحسب فرض الفارض كما نقول لحركة القمر بفلكه في فلك عطارد وفلك  
عطارد في فلك الزهرة وذلك بالمماسه او حركة القمر في فلك البروج او في فلك  
معدل النهار وذاك بالمحاذاة بحسب ما تحده الاشارة والا يلزم العالم بذلك ان  
يعلم او يقول بان فلك معدل النهار يتناهى عمقه او لا يتناهى لان الاشارة فيه  
بالحركة عينت له سطحه الأدنى فيتناهى بوضع الاشارة بالمحاذاة له من جسم  
يتناهى او لا يتناهى فالمغالطة بما فيه الحركة اعملت المماسه والمحاذاة وتعيين المحاذاة  
بالاشارة الذهنية والتعين المحدود الوجودى وغفل هذا التأمل فمجز عن التحقيق  
لعجزه عن التدقيق وصدق عنده بالقول المجمل انه لا حركة فيما لا يتناهى  
ولما فصل له معنى في اتضح له . موضع الغلط والمغالطة (١).

واما الجملة المبطله للحركة في الخلاء بالسرعة والبطء في الزمان فان فيها مغالطة  
ايضا من وجهين احدهما في القول بأنه لا يتساوى زمان الحركة في الخلاء  
وزمانها في المقام المفروض وقد يتساوى ذلك ولا يؤثر المعاق الضعيف جدا  
في المتحرك القوى اذ تدبيلغ من ضعف المعاق ان لا يؤثر في اشياء تراها عيانا مثل  
عشرة من المحركين اذا اقلوا حجرا ونقلوه مسافة ما في زمان ما فانه لا يلزم  
ان يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة او تلك المسافة في عشرة  
اضعاف الزمان بل قد لا يحركه اصلا اذ لا تكون لقوته نسبة اليه مؤثرة في فعله  
وان كانت نسبته معلومة فليس كل معلوم مؤثر في الوجود فجزء النار الصغير  
لا يحرق وجزء الحجر الصغير لا يخرق .



والآخر وهو الزم وأوضح وهو أنهم جعلوا زمان الحركة كله للمقاوم وقسموه على اجزاء المقاومة المفروضة فأعطوا بعضها بعضه على النسبة ولم يخصوا الحركة بزمان والمقاومة بزمان ونحن نقول ان الزمان للحركة اولاً بحسب قوة المحرك وخاصة المتحرك ثم بعد ذلك تزيد فيه المقاومة اولاً تزيد او تمنع الحركة البتة ولو كان الزمان كله لمقاومة المخروق لما كانت الحركات الفلكية في زمان اذا لا معاوق لها في حركتها الدورية ولا يحزق شيئاً بحركتها فيه ولا لها من فوقها ولا تحتها ولا امامها ولا خلفها مانع ولا معاوق ولها زمان مقدرة محدودة .

ثم يقول لهم المجيب أستم تقولون ان الزمان من اللوازم الذاتية للحركة من حيث هي حركة في مسافة يقطعها قبل وبعدا من غير أن يخطر لكم المعاوق بالبال في الزمان ولو كان الزمان كله للمقاومة لقد كانت الحركة من حيث هي حركة لا في زمان بل يقول المجيب ان للحركة زماناً محدوداً من جهة القوة المحركة والجسم المتحرك ويزيد فيه المعاوق بحسب معاوقته ومقاومته فانسبوا اذا نسبتم ما يخص المقاومة من الزمان واقسموه على ما تفرضونه اى قسمة شتم واتركوا الحصص الاصلية لزمان الخلاء فانه لا يزيد عليها بمنع ولا ينقص منها بجذب .

واما حركة المرمى والمدفوع في الخلاء وما قيل فيها من عدم الاسباب الموجبة لها فيه وعدم الاسباب الموجبة لا تقطاعها اذا كانت فنقول فيه ان حركة المدفوع المرمى بعد مفارقة الدافع الرامى ان كانت لأجل حركة الحامل كالهواء والماء فلا يمتنع وجود الخلاء مبثوثاً فيهما او هما مبثوثان فيه ولا يلزم من ذلك ما الزتم وكذلك ان كانت من اجل الانعطاف كحركة السفينة بالمجذاف فان الحكم يتساوى في الخلاء والملا .

وقولهم انه اذا تحرك مرمى في الخلاء ففى اى موضع منه يقف وهو متشابه ليس فيه ما يخالف بعضه بعضاً .

بحجابه ان القوم لم يقولوا هذا اعنى لم يقولوا ان الفضاء كله خلاء خال ولو قالوا

ان المسافة التي يتحرك المرمى فيها كلها خلاء لحاز أن يقف المرمى في موضع  
 منها ينتسب الى الملاء المجاور بمهاسة او مقارنة (١) او مبادعة او الى الراعى الدافع  
 وكيف وذلك باطل اعنى حركة المرمى بحركة ما فيه يتحرك على ما ستتكم فيه  
 والخلاء الموجود بين الملاء غير متشابه بل لو لم يختلف بما يوجد فيه لقد كان  
 يختلف بالموضع الأقرب مما يجاوره والأبعد وما بين ذلك كما تختلف احياء العناصر  
 فتقيلها يطلب الأبعد من السماء وخفيفها الأقرب منها ومتوسطاتها ما بين ذلك  
 فأما وهو مبثوث مبدد في الملاء بل الاشياء مبددة مفرقة فيه لا يبحيث تستوعبه  
 وتملأه بأسره بل تترك منه اجزاء وفرجا فيما بينها تنفصل الاجسام بعضها عن  
 بعض وينفصل المتحرك عما يتحرك عنه والمماس عن الملاصق فالشك ابعده وقولهم  
 وان كانت حركة المرمى بقوة تحصل فيه فكيف تقف هذه الحركة في الخلاء  
 المتشابه والقوة بنفسها لا تبطل ولا تقنى وانما يبطلها في الملاء مصادمة ما يلاقها  
 في مساققتها من معاوق بعد معاوق فيضعفها حتى تقنى وليس ذلك في الخلاء .  
 بجوابه مثل ذلك فانهم لم يقولوا ان مسافة المرمى كلها خلاء وان المتحرك  
 لا يصادف فيما يتحرك فيه من الخلاء ما يعاوقه ويماثله (٢) بل ذلك يكون في  
 الخلاء ولم يقولوا بانه خلاء خال حتى يلزمهم هذا وهم القائلون بان القوى  
 الجسمانية لا تتحرك ابداء بل يتناهى تحريكها فكيف يجعلون هذه القوة اذا فرضت  
 في الخلاء تحرك ابداء ويقولون ان علل الأعدام اعدام العلل وهذه قد عدمت  
 علتها اعنى الراعى الذى فارقتها وقولهم ان الاجسام لو تحركت في الخلاء لتساوت  
 حركة الصغير والكبير منها والمخروط على رأسه وقاعدته يسلم لهم هذا في الخلاء  
 الخالى حتى لا يطول الكلام واما الخلاء الذى فيه ما فيه مبثوثا يصادف المتحرك  
 ويصادمه مصادمة بعد مصادمة فلا يلزم منه هذا .

واما حجة القارورة التي تمص فيدخلها الماء وقولهم ان ذلك للزيادة في مقدار  
 الهواء الذى يبقى فيها بعد المص ولا يجد لسلاً المكان بدلاً فيتمدد ليملاً المكان  
 بالمص قسراً من غير زيادة في جوهره بل في مقداره وسائر مساويل يقال في

- جوابه ان هذا المقدار الزائد الداخل على هذا المقدار الاول في مادته اما ان تكون معه زيادة في الجوهر او لا تكون فان لم تكن فهذا المقدار هو الخلاء لانه بعد امتدادى خال عن الصفات الجسمية وان كان مع زيادة في جوهره فقد انضاف هواء الى هواء فمن اين جاء هذا الهواء ولو كان لما امتصت القارورة الماء والهواء بعد المص بعنف وقسرحتى يدخله في ملاء - فان قيل ان الجوهر هو ذلك بعينه وانما زاد مقداره دون جوهره - قيل وحيثئذ يوجد فرق بين الهواء الذي كان ملاء القارورة قبل المص وبين الهواء الذي ملاءها بعده في حال ما وما تلك الحال او لا يوجد فان لم يفرقا بحال فلم تجذب القارورة بعد المص ولا تجذب قبله وهي مملوءة في كلتي الحالتين بما لا يختلف وان وجد فرق فما هو وبماذا يخالف الهواء الاول الهواء الثاني .
- ١٠ فان قيل بان الثاني ارق والاول اكثف قيل ولم يجذب هذا الرقيق الماء ولا يجذبه الاكثف وهو اليه انسب وبه شبه فان الاكثف من الهواء اشبه بالماء من الارق اللطف ولم يجذب بقدر المصوص ولا يجذب زيادة عليه ولا نقصا فاما قولهم بان المقدار زاد قسرا بالمص والجذب كما سخن الماء واصعد البحر وعند زوال القاسر عاذا الى طبيعتهما كذلك هذا له من الحجم والمقدار حد يستحقه بطبعه زاد بالمص عليه قسرا وعاد اليه بعد زوال القاسر .
- ١٥ ويقال في جوابه ان كان هذا الجزء من الهواء يقتضى ذلك المقدار فهذا يوجب ان يكون الجوهر الهواء مقدار ولقداره مقدار لان هذا المقدار المعين اعنى الذى في القارورة ما اقتضته طبيعة الهواء وجوهره والا كان مقدار الهواء ابدا هذا فكان يكون الهواء اجزاء مفرقة بهذا المقدار وليس كذلك وانما اقتضاه على زعمهم هذا الجزء المعين المحوى في القارورة من الهواء لا بجوهره الذى هو لكل هواء بل بمقداره الذى اختص به فمقداره اقتضى مقداره وواجبه فيكون الشيء قد اوجب نفسه هذا محال .
- وبسط الكلام في هذا هو أن نقول ان الهواء الموجود في القارورة هو جوهر



ذو كيفية وكية والهواء المخصوص الخارج منه هو جزء من الجوهر المكيف  
بتلك الكيفية المقدرة بتلك الكية فجوهه جزء جوهر الكل وكية جزء كية  
الكل والباقي في القارورة كذلك ايضا فالزيادة التي انضافت اليه حتى ملأ  
القارورة ان كانت من جنسه اعني جوهر ابتلك الكيفية والكية فلا فرق بين  
ما امتلأت به من ذلك قبل المص وبعده فلم يجذب الماء بعد المص ولا يجذبه  
قبله والذي فيها قبل وبعده واحد .

وان كان الزائد على الباقي بعد المص هو مقدار بلا مادة فلا يخلو هذا المقدار الزائد  
من ان يطابق المقدار الذي يزيد عليه ويدخل معه في جوهره وما دته فلا يزيد  
حيث ان طوله يداخل الطول وعرضه العرض وعمقه العمق فلا يزيد ولا يملأ  
المكان واما ان يتصل به من غير مداخلة في الجوهر والمادة فهو مقدار بلا مادة  
به امتلا المكان وهو الخلاء الذي اردناه فهذا المقدار الزائد اذا لم يزد معه  
الجوهر والجوهر الاول موضوع لذلك المقدار الاول فقد وجد هذا في  
غير مادة ولا جوهر حائل وبه امتلا المكان والافكيف تتصور هذه الزيادة  
ثم ان هذا المتمحل اضطر اليه لما ابطل الخلاء بما بطل به من هذه الحجج التي  
لم يثبت منها شيء واذا كان الخلاء لم يبطل بها فلم يترك الوجه الا اهر ويتمحل  
مثل هذا المتمحل الذي لم يفد ولم تدع اليه ضرورة .

فان قيل اذا كان الخلاء فهذا الجذب لماذا - لأن الخلاء يجذب الى نفسه حتى  
يتملى ام الملاء يملأ ما يجاوره من الخلاء .

فقلنا ان المسئلة لا يتوقف عليها على علم هذا الذي ان علم فقد حصل علم مهم ايضا  
وان لم يعلم لم يضر فيما قد علم من امر الخلاء ويثبت بما ثبت من حججه وبما ابطل  
من منا قضيتها وستعلم فيما بعد كيف يكون هذا الجذب وان الملاء المجاور للخلاء  
هو الجاذب الى الخلاء بقوته وطبيعته لا بقوة الخلاء وقد وجدنا الماء في الجذب  
الذي ينقص منه والدفع الذي يزيد فيه فيدخل ماء في ماء ويخرج ماء من ماء  
والحجم في كلتي الحالتين سواء والمكان ملاء ويعود بعد زوال القاسر الى

حجمه الاول يجذب ، ما يملأ ودفع ما يراحم كما كان في الهواء الا انه في الماء اقل مما في الهواء .

## الفصل السادس عشر

في اتمام القول في المكان الخالي والملا وتحقيقه

- واذ قد تم الكلام في الخلاء بايراد حجج مثبتيه ومبطلية واعتبارها وتحقيقها  
وثبتت حجج مثبتيه وبطلت حجج مبطلية ونحلت الشكوك والمعارضات  
التي قيلت فيه واتى البيان على ذلك بغاية الاستقصاء فتتم الآن الكلام في المكان  
لان الخلف فيه نشأ من الخلف في الخلاء فنقول اما الوضع الاول من تسمية  
المكان فقد عرف انه اريد به الجسم الذي يستقل عليه المتمكن حتى تكون  
الارض بحسب هذا المفهوم مكانا لكل ما عليها ولكل مكان ينحصر واما  
بحسب الوضع الثاني فهو الشيء الحاوي المحيط بالمحوى من سائر جهاته كالذن  
للشراب وبوضع ثالث هو الفضاء الذي في داخل الجسم الحاوي يحله المحوى  
وينتقل عنه واليه ولما لم ير هذا الرأي قوم وقالوا ليس في داخل الاناء فضاء  
وانما هو جسم يخلف جسما اذا انتقل عنه او جاء اليه قالوا هو السطح الداخل  
من الجسم الحاوي المحيط بالسطح الخارج من الجسم المحوى وانما قالوا ذلك  
لما تأملوا فعلهم ان ما في ثخانة جرم الاناء وعمق المكان لا مدخل له في ذلك  
من حيث هو حاوي وان الحاوي هو اقرب ما يلاق منه المحوى واقصى ذلك  
هو السطح فصار هذا عندهم هو المكان فالمكان في اتفاق الاسماء هو الذي يحوى  
التممكن فلا يتشتت ويقاه ولا يميل والقاتلون بالخلاء يجعلون المكان الفضاء  
الذي في باطن الاناء فيصير حد المكان عندهم الفضاء الذي يحيط به الجسم  
الحاوي ويحاطه الجسم المحوى ساكنا فيه ومتقلا عنه او متحركا فيه وهذا  
الفضاء له عمق وسطح يحده الجسم الحاوي .

وانكره من قال ان بعد الا يدخل بعدا ولا يكون بعدخال يمتلىء بالاجسام ويخلو منها  
ولما ثبت لهم على ذلك حجة ولا تضحى لهم فيه محجة وانحلت الشكوك التي تطرقت

واعترضت فيه فالمكان الآن هو هذا بحسب التعارف العام والخاص ولا حاجة الى تحويله عن تعارف الجمهور ولك ان تتصور هذا البعد مفطورا قائما مع ارتفاع ( الاجسام عنه اما حاصلها في الوجود خاليا او ممتلئا واما في الوهم والعقل مع ارتفاع - ١ ) الصفات الجسمية التي اخصها بهذا هي الصلابة واللين فانه واوامتنع وجوده في الاعيان خاليا لما امتنع تصوره في الازهان مجردا كما تصورنا معنى الانسانية مجردا عن الصفات الشخصية ومعنى الحيوانية مجردا عن صفات انواعه الخاصة ومعنى الجسمية مجردا عن صفات الحيوانية او النباتية والمعدنية وغيرها من الاجسام الاولى وان كان لا يتجرد في وجوده عنها فهكذا المكان نتصوره ولولم يخل بطوله وعرضه وعمقه وهو اقدم عند الذهن من الملاء .

١٠ ونعم ما قال اكثر القوم بان المكان هو الهيولى فانك اذا اضفت اليه معنى الصلابة واللين ومقاومة الخارق الى غير ذلك من الصفات الاخرى صار جسما فاما اذا تصوره خاليا عن ذلك واحلت فيه جسما ورفعت عنه جسما وتحركت فيه الاجسام منه واليه صار مكانا واذا اضفته الى الجسم المحسوس الذى تركيب منه ومن باقى الصفات الجسمية صار هيولى واذا اردت تصوره خاليا فتصور ان نسبته الى الهواء كنسبة الهواء الى الماء والماء الى الارض فى المقاومة والممانعة للنافذ والخارق ترى ذلك فى الماء اسهل منه فى الارض وفى الهواء اسهل منه فى الماء وفى الخلاء اسهل منه فى الهواء بل هو فى غاية السهولة بلا ممانعة اصلا وكل شىء يخرقه بمرسته فيه وهو لا يخرق شيئا هذا معناه ولولاه لما تحرك الهواء اذ لا يخرق ما هو اكثف منه وهو فضاء طويل عريض عميق فسمه ما تشاء .

٢٠ والعجب ممن استخرج الهيولى الاولى من رفع الصفات المختلفة فى الاجسام فى الوهم عن المحل المشترك لها وان لم يخل عنها حتى رفع الاتصال بالاتصال وقال بوجود ما لا يحس ولا يعقل من هيولى تركيب الجسم منها ومن الابعاد وبقاء الخلاء الذى يتعاقب عليه الاجسام من ارض وماء وهواء فى تجويف الاناء



وجعله اذ لم يخل ع-لى ظنه عن جسم ايس بموجود والهيولى التى قال بها  
موجودة وان لم يخل ولم يحس ولم يقبل اصلا واما هل يوجد منه خلاء خال  
ابدا او يخلو تارة ويمتلئ اخرى وهل هو يفرق مبعوث فى الاجسام او الاجسام  
مبعوثه فيه او هو كله ملاء فسيأتى القول فيه عند الكلام فى جسم جسم من  
الاجسام الاولى .

## الفصل السابع عشر

### فى الزمان

- لما كان كمال الجسم المحسوس يتعلق فى وجوده بحركته وسكونه وله من حيث  
هو كذلك مباد واسباب وعلل تقدم النظر فى المبادئ والاسباب والعلل التى  
للجسم الطبيعى من حيث هو كذلك ثم تبعه الكلام فى الحركة لانها بعد المبادئ  
المشتركة مبدأ وسبب لجمالياته التى تساق (١) اليها ولما كانت الحركة فى مكان  
وزمان وتقدم القول فى المكان فتتلوه الآن بالقول فى الزمان .
- وفيه ايضا اختلاف بين القدماء لكن تحصيل ما يراد من علمه يتم دون التطويل  
بذلك لضعف الاقاويل المخالفة على الحق منه فان وجوده اظهر من ان يختلف  
فيه العقلاء المشهورون كما اختلفوا فى وجود الخلاء واما تصوره ومعرفة  
ماهيته الموجودة فانه فى العرف العامى من البين الجلى وفى التعريف (٢) التام  
المنطقى العقلى من الغامض المشتبه الخفى فنحن الآن نبتدى بمعرفته العامة ونجعلها  
موضوعا لما نحكم به عليه وفيه من محصول المعرفة النظرية العقلية فنقول ان  
المفهوم فى العرف العامى من الزمان هو الشئ الذى فيه تكون الحركات وتتفق  
وتختلف بالمعية والقبلية والبعدية والنسبة اليه بالسرعة والبطء ويقسمونه الى  
ماض وحاضر ومستقبل والى اجزاء يسمونها اياما وساعات وسنين وشهورا  
ويحدون اقسامه بالحركات كالايام بطلوع الشمس وغروبها والشهور بدورات  
القمر والسنين بدورات الشمس وبحالات من الحالات الزمانية كأوقات الحر

(١) صف - تشتاق (٢) سع - التعرف .

والبرد فانها اشهر عند المسمين ويعترف الناس اعترافا او ايا بوجود شيء هو هذا وان وجوده ينقضي ويتجدد مطابقا لتقضى سابق الحركات ومتجددها وان ماضيه لا يبقى مع مستقبله معاني الوجود ولا اصغر جزء منه مع اصغر جزء كيوم مع يوم او ساعة مع ساعة او دقيقة مع دقيقة ومهما امعنت في تصور الاصغر فعرف العقلاء في اول نظرهم حيث تأملوا اصغير اقسامه ما تميز وا به اولافيه عن الجمهور وانه لا حاضر في الزمان وان الوجود يقسمه الى ماض ومستقبل والحاضر انما هو في الازهان والالوهام وهو قطعة من الزمان يتأمل فيها المتأمل او يقول القائل ويسمع السامع واذا دق النظر فيها وقسمت الى اقسام ادق ما يكون لم يحصل في الوجود منها ماض ومستقبل معا ويطابق هذا التقضى والتجدد على الاستمرار من الاجسام في امكانها حركة وسكونا فالساكن هو الذي يكون في مكان واحد زمانا كما ان المتحرك هو الذي لا يكون في المكان الواحد زمانا .

ثم ان العقلاء نظر وافية نظر المجسب عقولهم واصولهم (١) اما مجسب العقول فانهم ارادوا معرفة ماهيته وادراكها بمجرد معناها وهل هي مما يحس او لا يحس وبتصورها ولا يتصور بالذات او بالعرض واما مجسب الاصول فانهم ارادوا ان يعرفوا منه هل هو جوهر او عرض وللعرض له بذاته او بالاضافة والنسبة وهل هو علة او معلول او كلاهما ولماذا وكيف فطلبوه اولاً من جانب المحسوسات فلم يدركوه بالذات اذ لم يكن او تا فيدركه البصر ولا صوتا فيدركه السمع ولا صلابة ولا ليناً فيدركه اللمس ولا بالعرض التالي اللاحق لما بالذات لحوقاً اولياً لعدم اللون فيما من شأنه ان يتلون كالشفاف في المراتبات ولا عدم ممانعة فيما من شأنه ذلك كالحلاء في الملموسات فان هذه وان لم يدركها الحس بالذات وانه يدركها بالعرض حيث لا يدركها فيما من شأنه ان يدرك فيه غيرها بالذات ويفرق بينها وبين غيرها من المحسوسات بالذات فلم يجدوا الزمان مما يحس بالذات

(١) سع - فلما نظرنا فيه نظر المجسب العقول والاصول - هنا وفيما سيأتي بصيغة المتكلم في سع - ح .

- ولا باعرض اللاحق لحوقا او ايا لما بالذات فعادوا الى اذهانهم وتأملوا محصلها منه  
 ، ا هو وكيف هو ومن اين حصل فوجدوه للحركات كالتقدير انقدر المسافات  
 ومساوقها في السابق واللاحق من الحركة والزمان الا انهم رأوا ان المسافة  
 الواحدة بعينها ، وجودة قبل حركة المتحرك فيها وبعدها ولم يروا الزمان كذلك  
 بل ينقضي ماضيه مع تقضى الحركة ويأتي مستقبله مع مستقبلها بل مع السكون  
 ايضا يتجدد ويتصرم فلا يبقى وان امس منه انقضى وغدا يأتي سواء تحرك فيه  
 متحرك او سكن فصا دفوا القبلية والبعديّة في وجوده بذاته غير منقطعة  
 ولم يجدوها كذلك في المسافة لانها تبقى ولا في الحركة فانها تعدم وتنقطع وما لا يعدم  
 منها وينقطع فلسبب مستبق وهو بذاته من نوع ما يعدم وينقطع والزمان  
 لا يتصور المتصور عدمه ولا يعقل انقطاعه وقبلية المسافة وبعديتها تحصل باعتبار  
 المعبر وفرض الفارض وحركة المتحرك ويصح ان يعكس قبلها بعدا وبعدها  
 قبلها ويجعل كلها واحدا لا قبل فيه ولا بعد وليس كذلك الزمان فان ماضيه  
 ذهب ومستقبله يأتي سواء اعتبره المعبر وفرضه الفارض وتحرك فيه المتحرك  
 اولم يعتبر ولم يفرض ولم يتحرك ولا ينعكس قبله بعدا كما لا يكون امسه غدا  
 ورأوا ان الحركات الكثيرة من متحركات عدة في زمان مسافات عدة تشترك  
 في زمان واحد فعلموا ان هذا الواحد المشترك غير تلك الكثرة وعلموا ان هذه  
 القبلية والبعديّة والتصرم والتجدد لهذا بالذات وللحركة بالعرض فقالوا ان  
 الحركة في الزمان ولم يقولوا ان الزمان في الحركة وكانت كثرة الحركات فيه  
 شبيهة بكثرة المتحركات في المسافة الواحدة .
- ورأوا انه معرفة ثابتة في النفس بحيث لا يتصور رفعه مع وجود الحركة وعدمها  
 قبلها وبعدها امام الحركة فظاهر ، اما مع السكون فلعدم الحركة مع امكان  
 محدود لوجود ما يوجد منها فان الامكان المتصور للحركة ما لو كانت فيه في مسافة  
 محدودة لا يتصور ان يكون لضعفها في ضعف المسافة على حدها من السرعة  
 والبطء مع سكون الساكن في هذه المدة التي يمكن ان يتحرك فيها او يتحرك



فعلوا ان معرفته اسبق الى الازهان من معرفة الحركة فحكوا بتقدم وجوده لوجود الحركة كما حكوا بتقدم المسافة لها فلا يتصور حركة من لم يتصور زمانا كما لا يتصورها من لم يتصور مكانا ويتصور زمان لا حركة فيه ويمكن فيه الحركة (كما يتصور مكان لا حركة فيه ويمكن فيه الحركة - ١) فحصل لهم بهذا القدر من النظر ان الزمان شيء يمكن فيه الحركات وتوجد فيه بالفعل وتتفق فيه وتختلف بالمية والقبليّة والبعدية وانه غير المسافة اذ يتفق المتحركان فيه ويختلفان في المسافتين ويختلفان فيه ويتفقان في المسافة كما يقطع متحركان مسافة واحدة لكن احدهما اليوم والآخر غدا وغير ما منه وما اليه اذ يتفق المتحركان فيه ويختلفان فيهما كما يتبدى متحركان بالحركة معا في مسافة واحدة في زمن واحد لكن هذا من اولها الى آخرها وهذا من آخرها الى اولها وغير الحركة لان الحركات العدة المختلفة في انفسها وفي التحركات المختلفة والمسافات المختلفة والجهات المختلفة تكون في الزمان الواحد معا .

وليس لقائل ان يقول انه حركة واحدة منها والباقية فيها اى في تلك الحركة اى معها كما قال قوم انه حركة فلك معدل النهار لانها اسرع الحركات واشملها للتحركات فان تلك وان كانت كذلك فهي حركة ايضا مشاركة في الماهية لغيرها من الحركات ومخالفة بعوارض لازمة خارجية فان السرعة والبطء من الاعراض اللاحقة للحركات في المسافات والازمنة وبالنسبة الى حركات اخرى فان السريع الحركة هو الذي يقطع مسافة اكثر من مسافة قطعها الابطأ في زمان مثل زمانه او مسافة مثل مسافته في زمان اقصر من زمانه واما شمولها للتحركات فهو لها بالعرض ايضا لكون المتحرك بها شاملا باحاطته لها فقد عرف العارف الى حده هذا انه يعرف الزمان وان فيه تكون الحركة والسكون في المسافة والأمكنة وانه غير الحركات والمتحركات والمسافة بانيتها المطلقة وبمناسبات له ومقاييسات اضافية وسلبية ولم يعرفه بمجرد الماهية فصار حده شرح اسمه بين الذين هذه معرفتهم به وهو الذي فيه امكان حركة الساكن ووجود حركة المتحرك

بالفعل ومعنى هذا اننى هو المعية المساوقة للقبلية والبعدية التى لتحرك بحركته فى مسافته وان زيد فى ذلك فليل ولا يصح رفع وجوده فى الازهان ثم شرح الاسم بحسب هذه المعرفة لان معرفته الاولى تشعر بها النفس بالذات مع فرض وجود الحركات والمتحركات ولا جودها وشعورهم بها ولا شعورهم .

والذين قالوا ان من لا يشعر بحركة لا يشعر بزمان يعكس اقول عليهم فيقال بل من لا يشعر بزمان لا يشعر بحركة فان الذى يشعر بالحركة يشعر بقبل وبعد فى مسافة لا يجتمع قبل والبعد فيها بل فى الازهان وذلك قبل والبعد فى قبل وبعد هو الزمان .

والذين استشهدوا بهم وهم اهل الكهف لم يشعروا بالزمان كما لم يشعروا بغيره فانهم عدموا الشعور مطلقا فان النائم لا يشعر بشيء لا بحركة ولا بزمان (١) لان عدم الشعور بهذا علة عدم الشعور بهذا ولو كانوا فى كهفهم وظلمتهم على حال يقظة لما مضت عليهم ساعة لا يشعرون بها فان الواحد منا اذا كان كذلك وادعا ساكنا لا يدرك شيئا يبصره ولا يشعر بحركة متحرك يشعر بما مضى عليه من الزمان فى حالته تلك ويقدر له ما يليق به من الحركات فيقول فى مثل هذا الزمان كان يمكننى ان اسير مسافة ما ويحدث الاوقات بتقديره له فيقول قد صار وقت كذا او قرب فيشعر بالزمان مع عدم شعوره بالحركة فقد حصل لهم بالنظر معرفة المعرفة الاولى الثابتة فى الازهان مع حصول هذه المعرفة الثانية النسبية السلبية فهذا بحسب نظر العقول .

واما بحسب المقرر من الاصول فقد بحثوا عنه فقالوا هل هو جوهر او عرض وقد عرفت مواضعهم فى الجوهر والعرض وقسمتهم الاشياء اليها حيث قالوا ان الجوهر هو الموجود لان موضوع والعرض هو الموجود فى موضوع وفسروا الموجود فى موضوع بالموجود فى شيء ليس هو جزء منه اعنى من الشيء الذى هو فيه ولا يصح وجوده دون ما هو فيه اعنى لا يصح وجود الشيء الواحد المعين منه الا فى الشيء المعين الذى هو موجود فيه حتى لو زال

عنه لم يبق موجودا الا كما يتمكن في المكان الذي يبقى موجودا مع مفارقة مكانه وانما العرض شيء يوجد في شيء اذا فارقة وزال عنه زال الى عدم لا الى وجود مستقل بنفسه ولا الى شيء آخر حالة فيه هذه الحال كالبياض والسواد والحرارة والبرودة .

- ٥ والجوهر هو الذي ليس كذلك اعني الذي لا يوجد في شيء وجوده به وعدمه لمفارقته وان وجد في شيء فيصح ان يفارقة الى غيره كما يتمكن يفارق مكانه الى مكان قالوا والزمان ليس بجوهر بل هو عرض لانه متصمم متجدد ولم يكن في حد الجوهر انه الموجود ابدالا انه لا يحدث ولا يعدم ولا يلزم ذلك من حده فانهم سلبوا في الحد حاجته (١) الى ما يوجد فيه بحيث لو فارقة لما وجد وذاك يجوز عدمه لكن لا لاجل مفارقة الشيء الذي هو فيه وان كان المعدوم مفارقا لكن قد يكون العدم علة المفارقة لا المفارقة علة العدم اذ ليس في كل مفارقة عدم بل قد يفارق ولا يعدم ويفارق بالعدم وقالوا ان الكائن الفاسد يكون قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده موجود قبل وجوده وامكان وجوده عرضي نسبي (٢) فهو انما يوجد في موضوع وذلك الموضوع هو شيء يتعلق بهذا الذي سيوجد وفيه يوجد فهو محل له يبطل الا مكان عنه بحلوله فيه ويصير وجوبا وكل ما يوجد بعد ما لم يكن له محل وهيولى يتقدم وجوده وجوده ولم يقولوا فهو عرض لان من الحادثات عندهم النفوس الانسانية ولا يتارون في انها جواهر والعالم باسره جواهره واعراضه يقول اكثرهم (٣) انه يحدث فكائن بعد ما لم يكن وكيف يكون معنى الجوهر عندهم انه القديم الذي لم يزل ولا يزول فمن قال ان الزمان عرض وليس بجوهر وهذا معنى الجوهر والعرض عنده لاجل تجدده وتصرفه فقد اخطأ في قوله وكيف وهو مما لا يتصور الذهن ارتقاؤه وعدمه بل يتصور وجود كل شيء وعدم كل شيء معه وبالنسبة اليه ويتصور (٤) كل شيء فيه ولا يتصوره في شيء ثم ان الاعراض منها ما هو حاصل

(١) صف - حاجتهم - (٢) سع - عرض لشيء - (٣) صف اكبرهم .

(٤) سع ولا يتصور في



- في المحل كالحرارة والبرودة ومنها ماهو له باعتبار ذهني بالنسبة والاضافة الى شيء كالابوة والاخوة ولا يجوز ان يكون من الاضافة الذهنية فان تلك ترتفع في الاعيان والاذهان مع ارتفاع المضاف والمنسوب اليه وهذا لا يتصور الاذهان رفعه ولا عدمه وان كان مما يحصل في المحل بذاته فحله وموضوعه ماهو ولم لا يشعر بمحله ويعرفه كل من يشعر بازمان ويعرفه (١) والناس يعرفون الزمان وانه موجود معرفة لا يشكون فيها فلا يعرفون موضوعه وانه في شيء قالوا ان موضوعه الجسم المتحرك من حيث هو متحرك بل قالوا انه عرض في عرض (في الجوهر الذي هو الجسم المتحرك اي هو عرض في الحركة فقد يكون عرض في عرض - ٢) كالبياض في السطح ونحوه فيكون الزمان موجودا في الحركة ولا يجوز قواؤه دونها وقد عرفت ان الزمان يكون واحدا مع حركات عدة لتحركات عدة في مسافات عدة وما منها ما يرفعه فيلزم او يجوز مع رفعه رفع الزمان فهل هو عرض فيها كلها بالاشتراك اوفى واحد واحد منها اوفى واحد منها دون الكل ولو كان فيها كلها بالاشتراك كالعشرية في العشرة لا ترتفع هو او جزؤه بارتفاعها كما ترتفع العشرية او جزؤها بارتفاع العشرة او بشيء منها والا فقد جاز قواؤه دونها فما هو عرض فيها بالاشتراك كما قيل ولو كان في واحد واحد منها لقد كانت ازمان كثيرة معا وذلك محال فان كل شيء مع شيء في الزمان فكيف يكون الزمان مع الزمان في الزمان وهذا مردود بفطرة الاذهان ولو كان في واحد منها دون الكل وذلك الواحد اعنى الحركة الواحدة هو بالطبيعة والماهية من نوع الباقية وانما يخالفها بالموضوع اعنى بالمتحرك او بالسرعة والابطاء او بالمكان او بالزمان وهذه كلها اشياء ٢٠ خارجة عن ماهية الحركة فاذا كانت هذه الحركة موضوعا للزمان لا من جهة ماهيتها التي تشارك بها كل حركة بل من جهة الاشياء الاخرى التي تخالفها بها كانت الاشياء الاخرى هي الموضوع واما ماهيتها التي لا تخالف بها غيرها من الحركات فكيف تستحق ان تكون هي موضوع الزمان دونها وتلك

الاشياء الاخرى هي المتحرك اعنى الجسم وليس موضوعا للزمان ولا الزمان  
عرض فيه من جهة حركته لانه قد يفرض ساكنا والزمان موجود ولا السرعة  
والبطء فانهما في الزمان وبالزمان ولا المسافة ولا ما منه ولا ما اليه فكل ذلك  
معلوم ولا نطول بالنظر فيه فالزمان ليس بعرض موجود في الحركة فانه ما من  
حركة الا ويتصور الذهن رفعها بسكون المتحرك ولا يتصور رفع الزمان اى  
لا يتصور امكن عدم امكن الحركات مع رفع حركة متحرك منها في الازمان  
بل يبقى مع رفع كل الحركات امكن وجود حركة او حركات وذلك الامكن  
للحركات كالمكان للحركات .

واما القول بانه مقدار الحركة وهو فيها كالمقدار للمسافة فيقال في جوابه ما قيل  
من انه يبقى مع ارتفاع كل حركة ونيس كذلك مقدار المسافة فانه لا يتجرد  
عنها والمقدار في العرف انما يقال على جزء من كل ما يقدر به الكل كالذراع  
للذراع والمكيال للكيل والمتساويان يتقدر احدهما بالآخر كما يتقدر الآخر به  
فلا يكون احدهما في الآخر بل قائما بنفسه دونه فان اريد ذلك في الحركة والزمان  
فالحركة تتقدر بالزمان والزمان بالحركة مجهول هذا بمعلوم هذا فيقال زمان  
الحركة ميل ويقال مسافة يوم او يومين اى ما يقطعه الانسان بسيره في يوم  
او يومين وليس احدهما بتقدير الآخر اولى من الآخر بتقديره .

فان قيل انه وان لم يكن عرضا يعرض للجواهر في الاعيان فانه عرض يوجد  
في الازمان فيقال ان عرضه في الذهن اما ان يكون لاشياء في الذهن كالكلية  
والجزئية والجنسية والنوعية للتصورات الوجودية فما هو اذا ذلك الشيء  
الذى هو عرض له وما نعرف شيئا اذا رفعناه في الذهن يرتفع الزمان برفعه  
وان كان يعرض في الازمان عروضه اوليا لاشياء فهو محال فان الذى يوجد  
في الازمان مما لا وجود له في الاعيان هو الكذب المحال .

فقال قوم بمثل هذه الافكار وبمقتضى هذه النظائر انه جوهر ثابت قار في  
الوجود لا في موضوع يعرض له التبدل والتغير بالقياس الى الاشياء المتبدلة  
المتحركة

المتحركة بالنسبة الى الحركة بالفعل والقوة. ومن حيث يتصور كذلك، اعني واحدا ثابتا على الاتصال تسمى المتحركة بالنسبة الى الحركة بالفعل والقوة ومن حيث يتصور كذلك اعني واحدا ثابتا على الاتصال يسمى دهرًا ومن حيث يتبدل فيه وبالنسبة اليه احوال المتحركات يسمى زمانا .

وبلغ من قولهم ان قالوا ان الدهر هو الله تعالى ونسبته الى متبدلات خلقه ه هو الزمان فيكون الزمان بحسب هذا الرأي نسبة لموجود لم يزل ولا يزال ولا يتبدل ولا يتغير الى ما زال ويؤول ويتبدل ويتغير .

وقال قائل آخر انه ليس بجوهر ولا عرض لان كليهما موجود لافي موضوع وفي موضوع ومعنى الموجود المقول عليها لا يقال على الزمان المتصرم المتجدد الذي لا قرار لشيء منه في الوجود واذا قيل له موجود فليس معناه ذلك المعنى ١٠ فلا يصدق عليه مفهوم احد الاسمين اذ لا يصدق عليه الموجود الذي هو جزء معناه بالعموم وهو بالجوهر أشبه من حيث انه لا يعدم ولا يتصور عدمه وبالعرض أشبه من حيث يتجدد ويتصرم والمدة تقال على قطعة كبيرة متصلة منه بجهولة التقدير عند القائل ويقال مدة مديدة اذا كانت كثيرة جدا والدهر يقال على جملة الزمان او على ما لا يعلم طرفاه لمديد مدته منه . ١٥

## الفصل الثامن عشر

في مباحث اخرى في الزمان وفي الآن

وما يجب ان نعرف من امر الزمان انه شيء يدخل تحت التقدير فهو كمية أوله كمية لان له اجزاء تعدده وتقدره وهي الاقسام التي قسم اليها من الساعات والايام والشهور والاعوام لكنه ليس بمتصل في الوجود لان ما انقضى منه ٢٠ قد عدم وما ياتي فلم يوجد بعد ولا يكون من المعدوم والموجود شيء واحد في الوجود فكيف ما عدم وما لم يوجد بعد فن هذا القبيل ليس هو بمتصل ولا يزال الوجود يفصله فصلا بعد فصل الى ماض ومستقبل وكذلك ليس هو بمنفصل بل يتلو بعضه بعضا على الاتصال الذي لا وقفة فيه فهو متصل في ماهيته منفصل في



وجوده فليس من نوعي الكم الذين ذكروها وليس كالحركة فان الحركات  
تختلف بسرعة وبطء ومسافات وجهات وهذا لا اختلاف فيه بوجه من  
الوجوه وحال من الاحوال بل هو شيء واحد لا يتكرر بغير النسب والاضافات  
الى ما فيه فيقال زمان عدل وزمان جور وزمان نعيم وزمان بؤس وما اشبه  
هذا. وقد سمي الحد المعبر الميزان في الوجود آنا وقيل ان الآن هو فصل بين  
الزمانين (١) اما بالطبع فبين الماضي والمستقبل واما بالعرض فبين اى زمانين  
عنيتهما فهو في امتداد الزمان كالنقطة في الخط. وقيل ان الآن هو الذى يوجد  
من الزمان ولا يوجد زمان البتة اى لا يقر فى الوجود منه شيء يتجدد بانين بل  
الموجود آن بعد آن على التالى وهو ما لا ينقسم من الزمان كما ان النقطة من  
الخط ما لا تنقسم بل هى نهاية وبداية .

ولم يرض بهذا الرأى المدققون. قالوا لان الزمان منقسم ولو كان مجموع آئات  
لقد كان يجتمع مما لا ينقسم ما ينقسم وهذا محال. فدخل الزمان فى الوجود  
دخول ما هو فى السيلان. واذا اردت ان تمثله بمثل رأس ابرة دقيق يخط به خط  
فكل ما يلقاه من الخطوط فيه انما هو نقطة فهو يلاقى بنقطة بعد نقطة لكنه  
لا يقر على نقطة بل يتحرك بنهاى موضع وقفته كان نقطة وفى اى موضع حركته  
تتوهم النقطة توها ولا تجدها واحدة بعد اخرى فهكذا تتصور الآن فى الزمان.  
واستمرار الزمان على الوجود كاستمرار خيط تجره على حد سيف بالعرض  
ويقرض حد السيف كالوجود والخيط كالزمان فكله يلقى حد السيف لكن  
لا يلقى منه الا حدا بعد حد ونقطة بعد نقطة ولا يقر على نقطة بل يتصل فى اجتيازها  
فكذلك يستمر الزمان .

فان قلت لم يلقى الخيط السيف ولا جزء الخيط صدقت فان حد السيف ما لقي  
خيطا فى وقت من اوقات حركته عليه بل نقطة لا طول لها ولا هى جزء  
الخيط فان جزء الخيط خيط فما من خيط ما لم يلقى حد السيف فقد لقيه كله وقد  
لقيته اجزاؤه بوجه ولم يلقه ولا جزء منه بل حد من حدوده غير منقسم بوجه

آخر مادام الخيط يتحرك على السيف فالسيف ابدأ يقسمه الى سابق ولاحق لم يلقياه ولا احدهما معا فهكذا يتصور وجود الزمان ويعرف منه الآن كما عرفت النقطة من الخط .

ولا يقال ان الآن يوجد ويعدم بل الآن يوجد بالفرض والاعتبار ولا يتعين موجودا في الزمان بالذات وبه يلقي الزمان الوجود كما لقي الخيط حد السيف .  
ولكن لقاء غير تار كلقاء الحركة فوجود الآن مثل وجود الزمان لا قرار له والفرق بينه وبين النقطة في الخط ان النقطة تكون في خط متناه وهي نهايته في الوجود .

والزمان يوجد فيه الآن من غير ان ينتهي ولا يفنى وتقرض النقطة في الخط وان لم تكن نهايته كما يفرض الآن في الزمان لكن ما لم ينته الخط او لم يفرض فيه الفارض فليس فيه نقطة بوجه من الوجوه .

والزمان يلقي الموجود بالآن فلولا الآن لما دخل الزمان في الوجود على الوجه الذي دخله وليس دخوله بان يتلو آناء بل بان يستمر منجرا على الاتصال فتفت اليه ملتفت او اعتبره معتبرا او وقته موقت وجد الداخل في الوجود منه هو آن لازم فاما ان الآت لا تتالي حتى يكون منها الزمان فكما لا تتالي النقط فيكون منها خط لانها مالا تنقسم ومجموع مالا ينقسم فهكذا يتصور الزمان في وجوده وتصرفه .

ومن الناس من ردهذا القول واستشعنه (١) بان قال كيف يقال عن الزمان الذي لا يتصور وجود شيء الا فيه انه لا وجود له بل وله وجود اسبق واحق من وجود كل ما يوجد فيه وذاته باقية لا تتغير وذلك هو الدهر وانما تبدله وتغيره بالنسبة الى المتبدلات المتغيرات كما تمثلنا به من حركة الخيط على حد السيف ولولا تبدل احوال الموجودات عليه وبالنسبة اليه لقد كان يكون دوا ما سر مدا واحد الا يعدم هو ولا شيء منه ولورأيت متحركين كان يتحركان الى جهتين مختلفتين ثم لم تعتبرهما بالقياس الى غيرهما بل احدهما بالقياس الى الآخر لقد كنت

لا تعلم هل كلاهما يتحركان على الخلاف بالسواء او احدهما اسرع والآخر ابطأ  
او احدهما يتحرك مع سكون الآخر فذلك لما رأيت الاشياء المتبدلة المتغيرة  
يتبدل بتغيرها الزمان لم تعلم ذلك التغير والتبدل هل هو في كليهما او في احدهما .  
وقد اجيب عن هذا فقول ان الذين يشعرون بالزمان بمجردده لامن جهة الحركات  
والتحركات بل في نفوسهم واذ هانهم يشعرون بتصرمه وعدم ماضيه ومجىء  
مستقبله - فيقال في الجواب انما شعرتم بتغير في احوالكم وان لم تعشروا بتغير في  
اشياء اخرى وكان وجودكم هو المجتاز على الزمان والدهر لا وجوده عليكم  
ولعمري ان ارواحنا بل نفوسنا لا تلبث على حال واحدة زمانا اما النفوس  
فتتردد بحركاتها في التخيلات والافكار واما الارواح والابدان ففي الاستحالات  
والحركات وما اختلفوا في ان الاشياء التي لا تغير ولا تبدل فيها وفي احوالها  
الذاتية لا تدخل في الزمان ونسبتها اليه نسبة الازلية والسرمدية (١) وهذه تسمية  
والاختلاف مع الاتفاق فيها باق بين من قال ان الدهر واحد لا يختلف في ذاته  
ولا بالنسبة الى ما لا يتغير في ذاته وصفاته الذاتية وانما يتغير بالنسبة الى المتغيرات  
وبين من قال انه في ذاته متغير متصرم ونسبته الى المتغيرات يسمى زمانا  
والى ازليات يسمى سرمدًا ودهرًا - افعلى ههنا انتهت المباحث في أمر الزمان  
والمدة والآن .

## الفصل التاسع عشر

في النهاية واللانهاية المقولين في المكان والزمان وغيرها

كان القدماء تكلموا على اللانهاية كلاما خاصا قالوا لانه مطلب قديم من مطالب  
الحكماء الاولين ولهم فيه مذاهب اتفاق واختلاف حتى ان منهم من عظمه

(١) بها مش صنف - لأن الزمان انما هو زمني بحركته المتصرمة المتجددة مع  
الزمان المقتضى المتجدد فما لا يتحرك لا ينسب الى الزمان وفي وانما الذي هو في  
الزمان انما هو فيه بحركته التي تنسب اليه في التقدير والمساوكة وما لا يتحرك من  
حيث لا يتحرك لا يوجد والزمان فلا ينسب اليه من حيث . . . . . بل بالمعية  
في الوجود . (١٠) وقال



- وقال انه هو الله تعالى والمبدأ الاول ومنهم من قال انه قبل كل شيء بعد المبدأ الاول وهذا قول ان قيل فيليق بما لا يتناهى لا بالانهاية التي هي حال ما لا يتناهى والحالات الاعتبارية كيف تكون ذواتا فكيف مبادئ الذوات وعليها ولعل ذلك تطرق من تصحيف النساخ او غلط النقلة والافما هذا مما يخطر ببال عاقل فكيف ببال حكيم عالم وارسطوطا ليس (١) تكلم فيه من جهة المكان والزمان فبحث هل لهما نهاية او هما بلا نهاية واثبت ذلك في الزمان وابطله في المكان ونحن الآن نعتبر ذلك بتصفح الاقاويل والنجح المقولة في الاثبات والابطال حتى ننهي الى ما لا شك فيه منه ونبتدي بالبحث عن مفهوم النهاية والانهاية .
- فنقول ان البداية والنهاية تقالان لحد الشيء وطرفه واختلافهما باعتبار المتبر وتسمية المسمى فايها فرض منه مبدأ فالآخر منتهى ويقال على كل ما يقرب منه ويبعد ويشدد ويضعف فيقال على الاجسام وابعادها التي هي الطول والعرض والعمق فنهاية الخط الذي هو طول لاعرض له وقطعه يسمى نقطة ونهاية السطح الطويل العريض الذي لا عمق له وقطعه خط ونهاية الجسم الطويل العريض العميق وقطعه سطح فهذه تسمى نهايات الا ان السطح الذي هو نهاية الجسم له نهاية ايضا فيما فيه امتداده اعني في طوله وعرضه اذ لا عمق له والخط له نهاية في طوله اذ لا عرض ولا عمق له والنقطة التي هي نهاية الخط لانهاية لها اذ لا امتداد لها في جهة فلا يقال عليها التناهي واللاتناهي بل هي نهاية لا تتناهى ولا لا تتناهى والسطح نهاية وقد يتناهى وجودا وتوها وقد لا يتناهى والجسم ليس بنهاية وقد يتناهى وجودا وتوها وقد لا يتناهى فاللانهاية يقال على ما من شأنه ان يتناهى اعني من شأن طبيعته وما هيته ان تتناهى اولا تتناهى فيحكم عليه في الوجود بسلب النهاية التي من شأن طبيعته ان يكون لها وان لا يكون فيقال عن جسم اوسط او خط انه لا يتناهى حيث يحكم عليه باستمرار وجوده الى غير النهاية ويقال لانهاية على ما لا نهاية له ولا من شأن طبيعته ان يكون لها كالنقطة والوحدة ويقال لانهاية للسطح المحيط بالكرة والخط المحيط بالدائرة من جهة

ان ذلك السطح لا مقطوع فيه بالفعل يقال انه نهاية او بداية ولا في ذلك الخط نقطة هي كذلك بمعنى اللانهاية فيها ليس هو ان لا ينفد ولا يفنى بل اية نقطة فرضت في الخط المحيط بالدائرة كانت نهاية وبداية واي قطع فرضت في سطح الكرة كان كذلك ايضا ويقال غير متناه ويقال لانهاية على جسم اوسطح او خط لا ينتهى ولا يفنى بمعنى ان كل شى يتناهى (١) حس الحاس وادراك المدرك وفرض الفارض اليه منه فيعده غيره منه وذلك انما يتصور في امتداد او مدة او عدة او شدة اما في الامتداد فكأن قال ذلك في المكان الذي هو الخلاء اوفى الملاء فاعتقد وجود خلاء لا يتناهى فيه السواء والاجسام التى يدركها وان الاجسام مستمرة في الوجود الى ما لانهاية له ولا آخر واما في المدة وهى الزمان فان يعتقد المعتقد انه لم يكن له فيما مضى يوم هو اول يوم لازمان قبله بل كل يوم يفرضه الاول قبله اول ثم اول وكذلك هلم جرامها توهم الوهم وتصورالذهن وفرض الفارض وقال القائل وكذلك فيما يأتى لا ينتهى الى يوم هو آخر يوم ليس بعده زمان واما في العدة فكما يتصور وجود معدودات من نوع او انواع حاصلة في الوجود اوفى الوهم لانهاية لها ولا فناء بل كلما انتهى العاد الى شىء منها وجد بعده اشياء مما عدوهم جرا واما في الشدة فكما يتصور ذلك في القوى الفعالة كحرارة احر ثم احر وبرودة ابرد ثم ابرد وقوة اقوى على ما لا تتناهى مدته او عدته او شدته والسريع في الحركات من هذا القبيل واما اللانهاية في الامتداد فقد قال به القوم فمنهم من قال ان ذلك من الاوليات الجلية التى لا يساعد الذهن على رفعها تصورا وما لا يتصور لا يحكم به فانا لا نتصور انقطاع الامتداد البعدى حتى ينتهى الى حدمنه ليس وراءه امتداد اما خلاء واما ملاء.

وقيل لهم في مناقضة هذا ان الاصل كما ترعمون فيما تصورون لكن في قواكم المتصورة قوة كذابة لا يقطع العقل بحكمها ولا يصدقها وهى القوة الوهمية التى يجرى الحكم فيما لم يدرك على ما يدرك فيجرى حكم المحسوس على ما ليس بمحسوس

- فترى الاكس الذي لم يكن له بصر قط يحكم فيه على الاوان باللموسات او المذوقات او الشمومات فيحسب اللون حرارة او برودة او خشونة او ملاسة او غير ذلك مما يحسه وانما ذلك لانها لم تدرك لونا فتحكم به كذلك حكما في هذه المسئلة من اجل انها لم ينته ادراكها في الامتداد الخالي الى نهاية لا بعدها ولا يليها امتداد خال ولا ملأ حكمت بامتناع ذلك في الوجود كامتناعه عليها في التصور بل حكم العقل الغير المثقف بالنظر بمقتضاها فظن ان بعد كل ملأ امتدادا اما خلاء يتصور فيه وجود الملأ واما ملأ قالوا وانما علمنا ان هذا الحكم باطل بحجج عقلية ودلائل برهانية منها قولهم انه ان كان ملأ او خلاء او كلاهما غير متناه فيمكن فرض خط في ذلك الامتداد البعدي متناه من جهة يلينا وغير متناه في مقابلها ثم يفضل منه بالتوهم جزء ويوجد في الوهم مكررا تارة مع الجزء المفضول ٥ وقبل الفضل وتارة بعد الفضل ودون الجزء المفضول ثم يطبق بين الطرفين المتناهيين في التوهم فلا يخلو اما ان يكونا بحيث يمتدان معا متطابقين في الامتداد لا يخرج احدهما عن الآخر في جهة الانهاية وهذا محال ان يتساوى الجزء والكل لان الباقي بعد الفضل من المفضول جزء من الكل الذي كان قبل الفضل واما ان لا يمتدا معا بل يقصر المفضول منه عن الاول واذ قصر عنه فيقصر بالجزء ١٥ المفضول وهو متناه والباقي قد تناهى فيكون المجموع متناهيا وقيل غير متناه هذا خلف ينتج منه ان ما لانهاية له في الامتدادات البعدية فلا يوجد واحتجوا ايضا بما قالوه في الخلاء من ان الحركة الدورية الفلكية لا تكون في غير متناه بالخط المفروض غير متناه في الخلاء وحركة الدائرة بنحط آخر يخرج خلاء او ملأ من مركزها في جهة مقابلة لجهة الخط المفروض غير متناه خارجا عنه ٢٠ ثم اذا تحركت الدائرة تحرك الخط الخارج من مركزها معا حتى يوازي ذلك الخط ثم ينحرف عن الموازاة فيلتقي الخطان ولها قبل كل نقطة تفرض اول الالتقاء نقطة هي بذلك منها اولى ولا تتناهى فلا تتحرك الدائرة وان تحركت فالخطان متناهيان اذ (١) تطابقت النهايتان قبل التقاطع هذا خلف لانه قيل انها



غير متناهين واحتجوا ايضا بان فرضوا في البعد الغير المتناهي خطين يخرجان من نقطة واحدة ويحيطان بزاوية ما ويذهبان في امتدادها الى غير نهاية قالوا ان ذلك لا يمكن لانهما كل ما امعنا في التباعد اتسع ما بينهما فاذا ذهبا الى غير النهاية كان ما بينهما غير متناه وهو محصور بهما لانه بينهما فهو متناه وقيل غير متناه هذا خلف فانتجوا من هذا انه ليس في الوجود بعد امتدادى لايتناهي لاخل ولا ملأ وان الذي في الوجود من ذلك متناه وغير المتناهي منه فانما هو في التوهم لا في الوجود ومعنى كونه في التوهم ليس هو ان التوهم يحويه بل يتصور فيه معنى النهاية والبعد ثم يسلبها عنه فهكذا يدخل ما لايتناهي من البعد الامتدادى الحالى او الممتلى في التوهم اى لاينتهى التوهم منه الى حد لا بعد له .

## الفصل العشرون

في تصفح ما قيل في النهاية واللانهاية في المكان

فاذا جمعنا هذه الاقاويل وجدنا قول القائلين بان اللانهاية مبدأ اول يليق ان يكونوا عرفوا ربهم بانه الذى لايتناهي وسعه وقدرته وعلمه ويليق ان يقال عليه انه غير متناه بالوجهين جميعا الواحد السلبى من جهة وحدته الاحدية الصمدية فان الوحدة يمتنع عليها عندهم قول النهاية التى هي بمعنى الحد فليست لها ولا من شأنها ان يكون لها وانما من شأنها ان تكون في طبيعة تقبل الزيادة والنقصان وذلك في العدد والمعدود لانى الوحدة والواحد والثاني من جهة وسعه وقدرته فانها لا تتناهي ولا تقف عند حد لا مزيد عليه بل كلما تصور المتصور وحصر الوجود منها حدا جاء بعد ما يزيد عليه ومن جهة المدة ايضا التى لا تتناهي فان مدة وجوده وفعله لا تتناهي ولا تنقضى فمثل هذا قالوا ان ما لايتناهي هو المبدأ الاول وهو الله تعالى وعلى غير هذا الوجه فلا حاجة الى رده ومناقضته .

واما الذين قالوا بان الحكم بلاتناهي الملاء والخلاء وبالجملة البعد الامتدادى من الاوليات العقلية لان الازدهان لا تتصور كذلك نهاية وفناء وبعد الابد بعده وان ما لا يتصور لا يحكم به ورد اولئك عليهم بان هذا من فعل القوة الوهمية التى حكاية

حكاية حالها ما ذكر وافي تغليط العقول فقد ردوا عليهم بدعوى مجردة عن  
الحجة وانما يتشيد بصحة ما يذكرونه من الحجج المبطللة اذ لك فانها لو صحت  
لقهرت الاذهان على قبول ما ردت به من ذلك وهي الحجج التي ذكروها في  
ابطال اللانهاية في المكان فيتأملها ويحكم في مسئلة بحسب ما يجده فيها اما القائلة  
منها بالخط المفروض فيما لا يتناهي وفرض تناهيه من جهة ولا تناهيه فيما يقابلها  
وقطعهم قطعة منه واحدة مقطوعا وغير مقطوع كخطين في الوهم وتطبيق  
الطرفين المقطوع وغير المقطوع وقولهم انهما ان ذهبا الى غير نهاية ولم يتفاضلا  
فقد ساوى البعض الكل وان تفاضلا فقد تناهى المفضول وزاد عليه الفاضل  
بمتناه وما يزيد على المتناهي بمتناه فهو متناه فهي حجة مغالطية لانها تتم بتحريك  
الخط وجره (١) من حيث قصر حتى ينطبق على الطرف الاول وغير المتناهي  
لا يتصور له حركة فان تصور له حركة فقد تحرك طرفه مع جملته . فان نفي بالمد  
ولم يتحرك من الجهة المقابلة لم ينفع القول وان انجر من الطرف المقابل وتحرك  
فقد كان له طرف وخلا مكانه حتى تقصص عن الآخر ولا طرف له ولا حركة  
له في الطول فلا يتصور الوهم حركة الطرف المقطوع الى مطابقة الطرف  
الغير المقطوع الا وقد تصوره متناهي فتحركت نهايته الاخرى منجرة مع النهاية  
الاولى او ناميا زائدا وهو في موضعه لم يتحرك فلم تثبت الحجة .

واما الحجة الاخرى وهي القائلة بخطين محيطين بزاوية ذهبا الى غير نهاية فتزايد  
سعة ما بينهما عرضا الى غير نهاية ايضا لانه يزيد بزيادتهما لكنه ابد ا اعني  
هذا العرض متناه لانه بين خطين فهما متناهيان فهي من جنس الحجة الاولى لان  
هذين الخطين ليسا في الوجود هكذا بغير نهاية حصولا ووجودا ومخرجهما الى  
غير نهاية انما لا يتناهي انما اوجه في التوهم الى حد لا يزيد عليه فهو يخرج ثم يخرج  
ابدا والعرض يزيد ثم يزيد ابدا ومهما وسعه الوهم طولا بعد طول فهو متناه  
فكذلك ما يلزمه عرضا متناه ايضا وانما لا يتناهي من جهة انه لا ينتهي الى حد  
يلزمه الوقوف عنده فلا يزيد وكذلك في العرض ولو زيد في الخطين في الوجود

اوفي الوهم الى اى حد شاء فهو متناه لا يتناهى اما المتناهى فما انخرجه التوهم  
ولحظه التصور واما اللاتناهى فمن جهة اسكان الزيادة بعد الزيادة وبهذا  
لا يوجب خلفا ولا تثبت به حجة .

واما الحركة الدورية التى لا يمكن فيما لا يتناهى من خلاء او ملاً فقد اجبنا عنها  
في باب الخلاء وان ما يلى الدائرة من الخلاء او الملاً المحيطين بها تناهى اولم يتناه  
لا يوقفها (١) ولا يمنعها ولا يتعلق بتناهيها ولا تناهية حركتها لانه لا يحركها  
ولا يوقفها فلا هو جاذبها ولا هو دافعها والمحاذاة المفروضة وهمية والحركة  
وجودية ولا يمنع الوهمى الوجودى سواء تناهى اولم يتناه وما مثل قائلها  
الاكثل من قال ان الحركة على الدائرة لا تنتهى دورتها الواحدة ابدا لانها انما  
تقطع من مسافتها جزءا بعد جزء والدائرة تقبل تجزئة بعد تجزئة ابدا  
ولا تنهى فالحركة الواحدة عليها لا تنتهى فكذب الوجود الحاصل فيما نشأ هذه  
من انتهاء الدورة الفلكية والدولابية والرحائية عيانا بالقسمة المفروضة  
الوهمية التى لا تصح وجودا هكذا كما انه قال لان ذهنى يتوهم فى الخطين الغير  
المتناهيين المفروضين لقاء قبل لقاء على نقطة قبل نقطة لا تنهى لانهم الدورة  
كما انه توهم الخطين كسهمين من خشب او حديد يحبس احدهما الآخر فتقف  
الحركة اولاتم ولوا استيقظ لرأى ان الجزء الاقرب المحيط بها مما يتحرك فيه  
لا يوقفها ولا يمنعها فكيف البعيد الذى لا يتناهى او يتناهى فانه ليس هو المسافة  
المقطوعة بالسلوك حتى يلزم من لاتناهيها لاتناهى الحركة فها فى هذه الحجج  
ما يرد اولى القضية ويبطالها حتى يارمنا ان نجعلها وهمية فتبقى على اوليتها  
وما قضت به الاذهان فيها .

ولخصمه ان ينصر حجته فيقول لمعارضه بهذه الخطوط والفروض قولا مفحما  
من اسلوبها وهوانك اذا قلت بانتهاء الاجسام الى ما ليس بجسم ولا بعد خال  
واعتقدت انتهاء عالم الاجسام الى محيط كرة الفلك الاول وليس بعدها بعدلا خلاء  
ولاملاً فانا افرض كما فرضت الخطوط ان سهمي مرميا خرق السماء افذا الى



- خارجها فهل كان ينفذ الى ما وراءها او لا ينفذ فان قلت يتصور نفوذه وتباعده  
عن ذلك السطح الى حد ما فقد قلت بوجود الخلاء او جسم آخر خارج السماء  
وان قلت لا ينفذ قيل لك لم لا ينفذ أمن جهة الجسم المخروق الذي هو جسم السماء  
لصلابة فيه او بعد تقصر عنه القوى - فنحن في توهمنا فرضنا رفع ذلك بآمره  
وفرضنا قوة رامية وجسما قابلا ام لمانع من بعده وذلك المانع وراء السماء هو ملاء  
صلب مقاوم وان لم تمنعه فهو خال ولا يمكنك ان تمنعه ولا تمنعه معا فان قال ان  
هذه وهمية ايضا وهي تفسير حكم الوهم في الاولى لاحجة اخرى قلنا كيف  
تكثر حججك في الخطوط وهي او هام بطلت بالنظر العقلي من حيث توهمت  
وهذه قد تم توهمها ولم يمكن توهم ضدها ولا وجد العقل سبيلا الى ردها .
- ١٠ فان قال لنا قائل وسألنا سائل بماذا تحكمون بوجود خلاء او ملاء او كلاهما لا يتناهى  
او بما يتناهى منهما او من احدهما عرفناه ان التخلص من الغلط فضيلة واصابة الحق  
فضيلة اخرى وهذه القضية الاولى الحاكمة بالانهاية في الامتداد الخالي او الملاء  
لم نجد لها ما ينقضها مما احتجوا به فهي باقية على اوليتها في عقليتها او وهميتها اماننا  
فيما نوفق له من معرفة ونظر فيما بعد واما لغيرنا ممن قربنا له المرام وازلنا المعابر  
عن طريقه كما قرب لنا من سبقنا فالعلوم والصنائع كذلك تحصل وتكمل بتعاون  
١٥ الاذهان وهداية بعضها لبعض وتنقص وتبطل بتعاونها وتضليل بعضها لبعض  
وكأننى اجد في تأملى هذا موضع دقيقة تفهم من قول من قال بان الخلاء غير  
موجود وهي انه تصور وجود الاجسام كلها في الخلاء ولم يتصور وجود  
الخلاء في شيء كما تصور وجود الاشياء فيه فقال انه عدم او معدوم لا وجود  
له في شيء لانه ما رأى وجود شيء الا في شيء وهو مكان لما يوجد فيه ولا يوجد  
٢٠ هو في مكان كما ان الزمان يوجد فيه كل شيء ولا يوجد هو في شيء من زمان  
ولا مكان فتشابه القول بالوجود والا لوجود في المكان والزمان لان تو ما قالوا  
ان الزمان لا وجود له وان الذي نظن زمانا هو الحركة ولذلك تشابه فيهما  
النهاية واللانهاية -

## الفصل الحادى والعشرون

في تصفح ما قيل من التناهى واللاتناهى في الزمان

قد كثر الخلاف بين العلماء في تناهى الزمان ولا تناهيه فالذين قالوا بتناهيها قالوا ان الزمان ان كان لا يتناهى فليس بمخلوق ولا له مبدأ فهو مبدأ اول لان الذى لا مبدأ له ليس الا واحدا فمن قال بقدم الزمان فقد جعله ذلك الواحد اوشريكاً له وقال قوم ان الزمان هو الدهر في الحقيقة والدهر هو الله تعالى وزمانيته بقياس المتغيرات الوجودية ودهريته هي سرمديته وابديته .

وقال قوم ان الزمان هو اول ما خلق الله تعالى في الازل وهو صانع وفاعله ولا يتقدم عليه الا بالذات لا بالزمان فان التقدم على الزمان لا يتصور ان يكون زمان وقال قوم انه متناه محدود وليس بقديم - فاما القائلون بان الزمان لا يتناهى فهو المبدأ الاول اوشريكه في القدم فقد اجيبوا بان قيل لهم ان التقدم والتأخر يقال على وجوه عدة متقدم بالطبع كالواحد على الاثنين ومتقدم بالمرتبة وهو الاقرب فالأقرب من مبدأ مفروض ومتقدم بالعلية كعين الشمس اشعاعها الفائض عنها ومتقدم بالزمان اما في الماضى فيما كان ابعد من الآن واما في المستقبل ففما هو اقرب الى الآن - والقديم الازلى يتقدم على الزمان تقدم العلة على المعلول كالشمس على شعاعها وتقدمه عليه بالعلية لا بالزمان فان المتقدم على كل وجه انما يتقدم على المتأخر بشيء غيره لانه فلا تتقدم الشمس على شعاعها بشعاعها بل بالعلية ولا الواحد على الاثنين بالاثنين بل بذاته ولا الاقرب من المبدأ على الابعد بذلك الا بعد بعينه بل بالمرتبة التي هي قريبة من المبدأ فكذلك لا يتقدم موجد الزمان على الزمان بزمان .

فان قيل انه يتقدم عليه بالدهر الذى لا كيان فيه - قلنا فهل في ذلك للدهر قبلية وبعديّة فان قيل نعم قلنا فذلك هو الزمان قدسمى باسم آخر وان لم يكن لم يتقدمه بزمان ولا بينهما قبلية ولا بعديّة زمانية بل علية وذلك هو الذى نقول فما هو هو ولا هو شريكه في القدم - واما القائلون بان الدهر هو الله تعالى فلا تعارضهم في

تسميتهم الوضعية انذاتية والنسبية اذلا معارضة في الاسماء .

- واما القائلون بان الزمان متناه محدود فيقال لهم اذا كان متناهما فله اول في الماضي هو اول يوم من الزمان وليس قبله زمان فهل كان يمكن قبل ذلك اليوم ان يخلق الخالق ويوجد الوجود حركة ومتحركا يقطع بحركة محدودة السرعة مسافة تنتهي مع اول ذلك اليوم ام لا فان قالوا لا فقد كابر وافطرتهم .
- وان قالوا يمكن قيل لهم فهل يمكن ان يتحرك مع ذلك المتحرك من بداية حركته الى نهايتها متحركا آخر ابطأ حركة منه فيقطع مثل تلك المسافة او اكثر منها او اقل فيقولون يمكن ويقطع بحركته الا ببطأ مسافة اقصر لا مساوية ولا اكثر فيقال فان فرض اسرع منه بدأ وانتهى معه أقطع مسافة اكثر او اقل او مساوية لمسافته فيقولون بل يقطع الاسرع مسافة اطول ولا يمكن ان يقطع مسافة مساوية لمسافة الاول ولا اقل فيكون قد حكموا قبل الزمان بوجود امكان يتحرك فيه المتحرك بسرعة محدودة مسافة محدودة وبأبطأ منها اقل وبأسرع منها اكثر ولا يقطع الاسرع والابطأ في ذلك الامكان المفروض بعينه مسافة واحدة ولا مسافتين متساويتين فهذا هو الزمان الذي تتفق فيه الحركات وتختلف في السرعة والبطء والمسافات او تتفق في هذه وتختلف فيه والذي لها منه بحسب السرعة والمسافة واحد محدود فقد تصوروا قبل الزمان زمانا ولا يرتفع في تصورهم هذا الا مكان ولا يرتفع في تصورهم الزمان فاذا جعلوه متناهما فقد قالوا بما لا يتصورونه ومن انكر ما تصور وقال بما لا يتصور فقد كابر نفسه فان قالوا ان الزمان مقدار الحركة وعرض لازم لها وما من حركة الا ويتصور عدمها بالسكون واذا عدمت الحركة فقد عدم الزمان الذي هو عرض من اعراضها . فالزمان متصور عدم الحركة . وايضا فما من حركة الا واجزاؤها منقضية باطلة متجددة وطبع الكل اعنى طبع كل حركة من طبع الجزء الذي هو الحركة الواحدة فالكل يقبل عدم كما قبل الجزء لان الطبيعة التي هي واحدة فيها قابلة لذلك وكذلك الزمان اما بذاته واما لاجل الحركة



فكل الزمان يمكن ان يوجد ويعدم لان كل زمان يوجد ويعدم .  
 فنجيبهم ونقول اما القائلون بان الزمان مقدار الحركة فيلزمهم هذا الاحتجاج  
 ولا يقدرون على حجة ينفصلون بها عنه واما نحن حيث اوضحنا ان الزمان  
 لا يتصور رفعه مع رفع كل حركة بل هو ثابت في الازهان قبل وبعد كل حركة  
 لانه امكانها وكونها بالقوة وما فيه امكان الشيء فهو متقدم على كون الشيء  
 بالفعل تقدم ما بالذات والزمان فلا يلزمنا ذلك .

واما القائلون المحتجون بالتجدد والتصرم في اجزاء الزمان وانتقالهم الى الحكم  
 بذلك على كله فلا يلزم حججهم فليس حكم الاجزاء مما يلزم الكل فان من الاجزاء  
 ما قد انقضى ولم ينقض كل الزمان ومنها ما يستقبل وليس المستقبل كل الزمان  
 ومن الاجزاء يوم وشهر وما كل الزمان يوم وشهر ابل الاجزاء تتجدد  
 وتنقضى شيئاً بعد شيء ولا تنتهي الى ما لا بعده فالزمان غير متناه فيما مضى  
 ولا يتناهى فيما يأتى وقبل كل زمان زمان وبعد كل زمان زمان الى ما لا نهاية  
 له مع فرض وجود كل حركة ومتحرك وعدمها ولا تتصور الازهان رفعه  
 وعدمه من الاعيان والقائلون بتناهيه يقولون بما لا تتصوره الازهان ولا يثبت  
 عليه دليل ولا برهان فلم يمتنع دخول ما لا يتناهى بالفعل في المكان والقوة في  
 الزمان واذا امكن دخوله في هذين فقد امكن دخوله فيما يدخل فيها من الاعداد  
 والمعدودات والحركات والمتحركات فقد امكن وجود مدة وامتداد وعدة  
 لا تتناهى بالفعل والقوة كما اذانا الى النظر والبحث المستقصى .

## الفصل الثاني والعشرون

فيما يقال من التناهي واللاتناهي في القوى (١)

يقال متناه ولا متناه في القوى من جهة افعالها اما في شدتها او في مدتها او في  
 عدتها اما في شدة الافعال فكما نجده من شدة حرارة الحديد المحمى بالنار بقياس حرارة  
 الماء المغلي واما في المدة فبان يفعل ابدا الى مدة محدودة (اطول واقصر من مدة  
 اخرى - ٢) واما في العدة فبان تكون اشخاص افعالها غير متناهية العدة

اما معاكرام يرمى سها ماعدة دعا او شيئا بعد شيء ولا يجوز ان تكون قوة فعالة في الاجسام غير متناهية الشدة من جهة اشتداد الافعال فان الافعال والانفعالات الجسائية انما تقبل الاشد والاضعف فيما تكون بحركة من انواع الحركات اما المكانية او الوضعية او البناء او الاستحالة وكل حركة ففي زمان لا محالة فالقوة الاشد تحرك اسرع وفي زمان اقصر فكلما اشتدت القوة ازدادت السرعة فقصر الزمان فاذا لم تنه الشدة لم تنه السرعة وفي ذلك ان تصير الحركة في غير زمان واشد لأن سلب الزمان في السرعة نهاية ما للشدة واما المدة فقد قيل ان القوة التي تفعل في الاجسام فعلا لا تنها هي مدته لا تكون جسائية .

- واحتجوا على ذلك بان قالوا ان كل قوة جسائية تكون في جسم ما فبعضها في بعضه فذلك الجزء بما يخصه من القوة يؤثر ويفعل فعلا شبيها بفعل الكل بجزء النار ليسخن فاما ان يكون فعل الجزء مساويا لفعل الكل او يكون اقل منه ولا يجوز أن يساوى الكل لانا نرى ان القوة تزيد والافعال تشتد بزيادة الجسم الحامل للقوة فان النار الا عظم اشد قوة واسرع احراقا فبقي ان يكون فعل الجزء اقل من فعل الكل وعلى نسبة المقدار الى المقدار قالوا وكل جسم متناه فاضعاف الجزء المفروض منه تنهاى وقوة الكل اضعاف لقوة الجزء كأضعاف الكل للجزء ونسبة الكل من الجسم الى الجزء نسبة متناه الى متناه وهي نسبة كل القوة الى جزءها الموجود في جزء الجسم فنسبة الجزء الى الجزء كنسبة الكل الى الكل ونسبة الجزء الى الجزء نسبة متناه الى متناه فنسبة الكل الى الكل نسبة متناه الى متناه فقوة الكل متناهية ونحن فما اتضح لنا الى هذا الحد من النظر في العلم والعالم وجوب تنهاى كل جسم فلا ننتفع بهذه اللمحة وما قيل من الحجاج على ذلك سبق الكلام فيه ولم يسلم على محك النظر منه ما ينتج الغرض المقصود وبمثل ذلك ابطال وجود القوة الجسائية القوية على عدة غير متناهية فاما الذى من جهة الشدة فقد امتنع في الافعال الجسائية مطلقا وهذا محمول النظر من هذا وتحريره يتأخر الى موضع الكلام في موجودات الاجسام .

## الفصل الثالث والعشرون

في وحدة الحركة وكثرتها وتقابلها وتضادها

ان الكلام في الحركة ساق الى الكلام في المكان والزمان والكلام فيهما  
ساق الى الكلام في التناهي واللاتناهي ولما انتهى الكلام في ذلك وجب ان  
نعود الى اتمام النظر في امر الحركة فمن ذلك الكلام في وحدتها وكثرتها  
وتقابلها وتضادها فالحركة الواحدة بالعدد هي التي تكون لتحرك واحد في  
مسافة واحدة في زمان واحد فلا تنقطع لسكون بل تتصل باتصال الزمان  
الواحد المحدود فان كان المتحركون كثيرين في زمن واحد فلا يمكن ان تكون  
حركاتهم في مسافة واحدة في ذلك الزمان بعينه معابله واحد بعد الآخر  
ولا تتصور المسافة قطعة من الارض فيجوز ان يتحركوا فيها معابله هي مسلك  
واحد منهم لا تتسع لسلوكه وسلوك آخر معه في زمن واحد معابله قبل او بعد  
واما ان كانت الأزمنة كثيرة وكانت متصلة مع اتصال الحركة فيها فالحركة  
واحدة كتحرك يتحرك في مسافة واحدة ليلا ونهارا متصلا فان تكرر الزمان  
بالليل والنهار مع اتصال الحركة فيه لا يؤثر في وحدة الحركة فاتصال الزمان  
لازم لاتصال الحركة ووحدة الحركة باتصالها في الزمان والمسافة واما ان كانت  
المسافات كثيرة بحيث لا تتصل الحركة على الواحدة منها بالحركة على الأخرى بل  
يقطع بين الحركتين سكون من المتحرك فليست الحركة واحدة وان كانت  
كثيرة وهي متصلة اتصالا (١) تقطع الحركة عليها ولا توقع بين الحركتين في  
المسافتين سكونا فهي واحدة من جهة وحدة المسافات بالاتصال واتصال الحركة  
الواحدة عليها وكثيرة باعتبار تكرار المسافات الا ان كثرتها تكون عرضية  
او فرضية وهي واحدة باتصالها واما كثرة المحركين فلا يوجب في الحركة  
وحدة ولا كثرة فانه قد تجتمع جماعة من المحركين على تحريك شيء واحد في  
مسافة واحدة في زمان واحد كعدة ينقلون حجرا واحدا بالتعاون وفي ازمان  
كثيرة على الاتصال كتحريك يتلو محركا في تحريك شيء واحد حركة واحدة



- لا يتخلل بينهما سكون بل يتصل تحريك بعضهم بتحريك بعض فان دخل سكون قطع الحركة وكثرها والا فلا وقس على ذلك في غير الحركات المكانية واجعل مكان المسافة ما فيه الحركة من نمو او ذبول او حركة وضع او حركة في كيف تجد الحال فيها كذلك فان وحدة المتحرك مع وحدة ما فيه لا توجب وحدة الحركة فيها ما لم يتصل في الزمان كشيء يبيض ثم يسود ثم يعود يبيض فيبيض في زمانين .  
يقطع بينهما زمان التسود فلا تكون الحركة واحدة وان كان المتحرك وما فيه الحركة واحدا وباقي الحركات على ذلك وفي الحركات الكثيرة تقابل وتضاد اما التقابل فبالغيرية والآخرية واما التضاد فبين كل حركتين الى نهايتين مختلفتين بينهما غاية البعد ففي الاشياء المتضادة هي الحركة من ضد الى ضد وبالعكس كالحركة من البياض الى السواد ومن السواد الى البياض وفي المسكان فهي الحركة المستقيمة من طرف مسافة ما الى طرفها وعائدة منه اليه فيها فذلك غاية البعد بحسب تلك المسافة فان الضدين هما اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد معا وبينهما غاية الخلاف وغاية كل بعد بحسب المسافة طرفاها وفي النمو والذبول تضاد ايضا بحسب قدر محدود بين صغير وكبير (١) محدود وما لم تحد الطرفان لم يكن التضاد كما اذا لم تحد طرفي المسافة .

١٥

- وقد تتصل الحركات المتقابلة كالحركة على الدائرة فانها تأخذ من نقطة الى غاية البعد عنها ثم تعود اليها من تلك النقطة التي هي غاية البعد فتتصل الحركة منها بالحركة اليها اذا اتصل الزمان والمسافة فلم يتخلل السكون في الزمان فاما الحركة على المثلث والمربع ونحوها وبالجملة على الزاوية فقد قيل انها لا تتصل لان السكون يكون بين الحركتين عند تقاطع الزاوية فيقطع بينهما والاتتالت النقط قالوا لان الحركة الى تلك النقطة تنتهي بانتهاء الخط الواحد وتبتدى أخرى بابتداء الخط الآخر فبداية هذه الحركة التي على الخط الثاني غير نهاية تلك التي على الخط الاول ونقطة البداية غير نقطة النهاية فالآن الذي فيه وصل المتحرك الى نقطة النهاية غير الآن الذي اخذ فيه من نقطة البداية وبين كل آئين زمان

٢٠

لا محالة وفي ذلك الزمان يكون المتحرك ساكنا بين حركتيه الآخذة في المسافة الاولى والمنحرفة عنها في المسافة الثانية وحركته الاولى قد انتهت والثانية بعد ما اخذ فيها .

وقيل ان ذلك انما يلزم في الحركتين المتضادتين لاني غيرهما من الحركات واقول ان ذلك لا يلزم واذكر ما قيل فيه من الاثبات والابطال والمناظرة والجدال وامرها على محك النظر لتحقيق الحق من ذلك وتبطل الباطل .

## الفصل الرابع والعشرون

في النظر فيما قيل من ان بين كل حركتين متضادتين سكونا وابطال الباطل وتحقيق الحق منه

اول ما ينبغي ان ننظر فيه هاهنا ونطلبه هو السبب الداعي لمن قال بهذا السكون بين الحركتين الى القول به وهل ساقه النظر اليه او اختاره ثم احتج عليه فان ذلك من اعون الاسباب على اصابة الحق ورد الباطل وحل الشكوك فيه .

قال افلاطن من توهم ان بين حركة البحر علو المستكرهة بالتحليق وبين انحطاطه وثقة فقد اخطأ وانما تضعف القوة المستكرهة له وتقوى قوة ثقله فتصغر الحركة وتنفى حركته على الطرف فيتوهم انه ساكن واقول انه لما صار القول بالسكون بين الحركتين المتضادتين لهذا السبب المتوهم رأيا لقاتل لم يذكر حجته وسمعه من غيره فيه مع ما غره واوهمه مع ما اوهمه حسن رأيه في ذلك القائل فارادا تباعه ونصرة قوله تمحل له حججا ولفق له ادلة وطول الكلام فيها ودققه حتى ضجر السامعون مع حسن ظنهم فلم يتبعوه .

فن ذلك انهم قالوا ما قلناه اولاً من ان الشئ الواحد لا يجوز ان يكون مما سا بالفعل لغاية معينة ومبايناً لها في آن واحد بل في آئين وبين كل آئين زمان وذلك الزمان لا حركة فيه فقيه سكون وقالوا ايضاً لو كان اتصال الصاعد بالهابط شيئاً واحداً لكانت الحركتان تحدث منهما حركة واحدة بالاتصال لان وحدة الحركة هي الاتصال فكان يجب ان تكون الحركتان المتضادتان حركة واحدة وهذا

وهذا محال وقالوا ايضا لو جاز اتصال الحركتين لكان يجب ان تكون غاية الصاعد العائد لها بطلا ان ينتهي في حركته مستمرا الى ما عنه ابتداء فيكون مبدأ الحركة المستقيمة الهاربة عن حيز هو بعينه المقصود بذلك الهرب .

- وقالوا ايضا اذا كان الشئ يبيض فابيض وهو يتسود فمن حيث هو يتسود فيه سواد ومن حيث هو كذلك ففيه قوة على البياض فيكون مع انه ابيض فيه قوة على البياض وهذا محال .

وجاء من رد هذه الحجج باسرها المثبتة والمبطللة برود سند كرها وانصر الرأي القائل بالسكون بين الحركتين المتضادتين بمحجته هذه .

- فقال ان كل حركة بالحقيقة فهي تصدر عن ميل يحققه اندفاع الشئ القائم امام المتحرك واحتياجه الى قوة تمنعه بها وهذا الميل في نفسه معنى من الامور به يوصل الى حدود الحركات وذلك بابعاد من شئ يلزمه مدافعة لما في وجه الحركة وتقريب من شئ ومحال ان يكون الواصل الى حد ما واصلا بلاعلة موجودة موصلة ومحال ان تكون هذه العلة غير التي ازالنا عن المستقر الاول وهذه العلة يكون لها قياس الى مايزيل ويدافع وبذلك القياس يسمى ميلا فان هذا الشئ من حيث هو موصل لا يسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا وهذا الشئ الذي يسمى ميلا قد يكون موجودا في آن واحد وانما الحركة هي التي عسى ان تحتاج في وجودها الى اتصال زمان والميل مالم يقسر ولم يقطع او لم يفسد فان الحركة التي تجب عنه تكون موجودة واذا فسد الميل لم يكن فساد ه هو نفس وجود ميل آخر بل ذلك معنى آخر ربما يقارنه فاذا حدثت حركتان فعن ميلين واذا وجد ميل آخر الى جهة اخرى فليس يكون هو هذا الموصل نفسه فيكون هو بعينه علة للتحصيل وللفارقة معا بل يحدث لاحالة ميل آخر له اول حدوث وهو في ذلك الاول موجود اذ ليس وجوده متعلقا بزمان ليس كالحركة والسكون اللذين ليس لهما اول حدوث اذ لا يوجد ان على وجه ما الا في زمان والابعد زمان اذهى مقتضية لأين لم يكن الجسم قبله فيه



ولا يكون بعده فيه فيقتضى تقدما وتأخرا زمانيا بل هو كلا حركة التي تكون في كل آن فلذلك الآن الذي قد يحد طرف الحركة يجوز ان يكون بعينه حدا للحركة حتى تكون لا حركة موجودا في آن هو طرف حركة مستمرة الوجود بعده فلا يحتاج بين الحركة واللا حركة الى آن وأن بل يكفي آن واحد ولا يعرض محال لان ذلك الآن لا تكون فيه الحركة والسكون معا بل واحد منهما واما الآن الذي فيه اول وجود الميل الثاني فليس هو الآن الذي فيه آخر وجود الميل الاول الذي بينا انه يكون فيه موجودا عند ما يكون موصلا فان كان يوجد موصلا زمانا فقد صح السكون وان كان لا يوجد موصلا الا آنا فليس ذلك الآن آخر الا أن يكون ما هو آخر موجودا فيه اذ ما هو له آخر هو موصل والموصل لا يكون موصلا وهو غير حاصل وانما لم يكن الآنان واحدا لأن الشيء لا يكون في طبيعته ما يوجب الحصول وما يوجب اللاحصول معا فيكون طبعه يقتضى ان يكون فيه اقتضاء بالفعل وان لا يكون اقتضاء بالفعل فاذا آن آخر الميل الاول غير آن اول الميل الثاني .

قال ولا تصنع الى من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شيء فيه بالفعل مدافعة جهة اولزومها وفيه بالفعل التنحى عنها وقال ولا تظن ان الحجر المرمى الى فوق فيه ميل الى اسفل البتة بل مبدأ من شأنه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق وقد يغلب كما ان في الماء قوة ومبدأ تحدث البرد في جوهر الماء اذا زال العائق وقد يغلب كما تعلم فقد بان ان الآنين متباينان وبين كل آنين زمان والأشبه ان يكون الموصل يبقى موصلا زمانا لكننا اخذناه موصلا آنا ليكون اقرب من الموجب لعدم السكون فهذا قول المثبتين الذين يوجبون هذا السكون .

واما الذين لا يوجبونه فانهم قالوا ان هذا لا يلزم لانا لو فرضنا حجرا عظيما هبط من علوكا لرحى مثلا فلبقى في طريقه مدرة صغيرة مثل نواة تمره أتراه كان يعيدها هابطة معه حيث يلقاها ويمنع سكونها قبل حركتها الهابطة او كانت

هي عند لقاءها له توقفه فتكون نواة القمرة قد اوقفت حجرة الرسى العظيم ومنعته عن حركته زمانا وذلك مستحيل في قوتها .

وبعض الفضلاء وضع مسطرة وجعل في وسطها ثقباً وجعل فيه خيطاً غلق فيه شاقولاً ثم وضع الطرف الآخر من الخيط على طرف المسطرة مسدوداً في مخطط ثم احرى ذلك المخطط على خط مخطوط في المسطرة من اولها الى آخرها ماراً الى جنب الثقب قال فهذا المخطط لا يحالة ما دام يتوجه نحو الثقب فان الشاقول ينجرها بطا حتى ينتهي الى غاية قربه منه ثم يعود صاعداً اتباعاً لحركته حيث يتوجه عنه الى الطرف الآخر ولا يجعل لذلك الشاقول من النقل قدر ما يظن ظن انه اوقف ايدينا والمخطط عند الوسط فتكون هاتان الحركتان المتضادتان للشاقول قد ازمتا على طريق الاتباع لحركة واحدة مستقيمة على مسافة واحدة من محرك واحد في زمن واحد متصل فمتى كان السكون .

وتمثلوا ايضا بكرة تركت على دولاب دائر وفرضوا ان ذاك الدولاب يدور تحت سطح لسيط بحيث تلقاه الكرة مماسة له عند الصعود ثم تفارقه فانها تماس حينئذ ذلك السطح بنقطة ولا تقف حتى تبقى مماسة له بعد ذلك زماناً لانه لا سبب هناك يوقفها بحيث يعوق السبب المحرك لها وهي حركة الدولاب .

فاجابهم القائلون بهذا السكون بان قالوا ان اشيء الواجب الضروري الذي يرتفع عنه الاسكان لا يبطل بسبب من الاسباب وهذا السكون الذي اوجبه الله لم يجب لصعف المحرك حتى ينتقض بقوته بل وحب من حيث انه بين حركتين متضادتين كيف كانتا وعن اى سبب وجبتا كالحلاء الذي لا امتنع وجوده لزوم وجود اشيء اخرى عسرة الوجود في المطابع لضرورة الحلاء كاحتباس الماء في السراقات وانجرار الماء في المصاصات ولو علقت هذه الرسى او ما هو اكبر منها لضرورة من ضرورات عدم الحلاء لما رد ذلك ولا انكره من يعقل البرهان فيه وكذلك هذا لا يستنكره ولا يرده من يعقل البرهان فيه والبرهان هو الذي قيل فلناخذ الآن في تتبع هذه الحجج والبراهين المثبتة لهذا

## السكون .

اما الحجة الاولى القائلة بان المماسية والمباينة لا تكونان لغاية معينة في آن واحد فقد تقضوها بان قالوا انها سوفسطائية لانه (١- اما) ان يعنى بالآن الذى يكون فيه مباينا طرف الزمان الذى يكون فيه مباينا فيكون طرف زمان المباينة التى هى الحركة فيكون ذلك بعينه الآن الذى كان فيه مما سافلا ينتنع ان يكون طرف زمان الحركة شيئا ليس فيه حركة بل فيه امر مخالف للحركة وان يكون طرف زمان المباينة هو نفس آن المماسية (٢) وليس فيه مباينة وان عني به ان يصدق فيه القول ان الشيء مباين فحق ان بينهما زمانا لكنه الزمان الذى يحرك فيه من المماسية الى ذلك البعد وليس ذلك الزمان زمان السكون خصوصا - ومن مذهبهم ان الحركة والمباينة وما يجرى ذلك المجرى ليس له اول ما يكون حركة ومباينة وكذلك ان تركوا لفظة المباينة واوردوا بدلها لامماسية فانه يجوز ان يكون في طرف الزمان الذى في كله لامماسية مما سة قال وجميع ذلك ينتقض اذا كان المتحرك فيه اعنى المسافة قد عرض فيه فصول بالفعل بان صار بعضه ابيض وبعضه اسودا وكان اجزاء منضودة على التماس فكان هناك حدود بالفعل لكنه ليس يبعد أن يقال انه اذا عرض ذلك وجب ان يقع عند الفصول بالفعل وقات وتكون الحركة ابطأ منها لولم يكن خصوصا اذا كانت الحدود بالفعل فصولا وبالذات لا كالتى بالعرض اعنى التى بالسواد والبياض ونحوها .

واقول ان خلاصة هذا الرد وكما له هو ان يقال ان الآن الذى فيه المماسية لا تكون فيه المباينة لان المباينة تكون بحركة وفي مسافة وزمان قليلها في قليلها (٣) وكثيرها في كثيرها (٤) والمماسية هى مبدأ ذلك الزمان وتكون نهاية المتحرك فيه في الحد الذى هو مبدأ المسافة التى تكون المباينة بسلوكمها ونهاية المسافة التى كان التوجه الى المماسية فيها وكما ان النقطة الواحدة تكون نهاية خط وبداية خط كذلك يكون هذا الآن في الزمان الذى فيه الحركة على الخطين نهاية الاول وبداية الثانى فان الآن في الزمان كالنقطة في الخط وزمان الحركة مطابق

(١) من صف (٢) سع - نفس المماسية (٣) سع - قليلها (٤) سع كثيرها لمسافتها



لمسافتها وطرفه اطرفها ولا ابين من هذا ولا حاجة الى الزيادة .

والحجة الثانية شئ اتصال الصاعد بالهابط فنقضها بان نعلم ان تكثر الحركات لا يكون بتخلل السكون بينها فقط بل قد يتكرر بتكرر المسافة وما منه وما اليه وهاتان الحركتان تكثرتا بالجهتين وهما العلو والسفل وتتصلان من جهة الزمان ولا يتخللهما سكون .

وفي القول مغالطة حيث قال ان الحركتين المتضادتين يجب ان تكون (١) واحدة لان التضاد يكون بعد الكثرة ولا يكون الواحد ضد نفسه فان ثبت التضاد فقد ثبتت الكثرة وان ثبتت الوحدة ارتفع التضاد اللهم الا في وحدة بالعرض فان الضدين يكونان واحدا بالجنس فلا يلزم منه محال فهذه مغالطة سهلة لا ترد بثبوت تلك الحجج القوية الظاهرة وكذلك تبطل الشبهة في قوله ان غاية الصاعد في حركته ان يعود هابطا الى ما عنه تحرك فان هاتين الحركتين ليستا واحدة بالغاية فان لكل من المحركين القاسر والطبع غاية في الحركة وبينهما غاية التباين وان اتصل زمان تحريكهما ولم يدخل بين حركتهما سكون .

واما حجة الابيضاض والاسوداد فقد ردت بان قيل انها سخيقة وذلك ان المبيض عند ما صار ابيض لا يقال انه يتسود بل ذلك بعده في زمان طرفه هو ذلك الآن الذي هو فيه ابيض - واقول انها شبيهة بالاولى التي قيلت في الغاية الواحدة للصاعد الهابط وحالها هو ذلك، الحل بعينه وانما تلك في المكان وهذه في الكيف .

واما الحجة الاخيرة المحتجة بالميلين فقد اضممت حقا لا ينفع في التثبيت ومثبتا (٢) وليس بحق فليناقض الثبت منها الذي ليس بحق فهو ما انساق اليه الكلام حيث قال ولا تظن ان الحجر المرمى الى فوق فيه ميل الى اسفل البتة ولم يزد في ذلك على المشورة والامر به والاعتقاد والظن لا يرفعهما الامر والنهي بل الدليل والحجة . ورده هو ان يقول المجيب بل لأعتقدن ذلك ولأقولن به محتجا عليه بحجة ابين واوضح من هذه الحجج وهو انه لو لم يكن فيه ميل مقاوم لما اختلف حال الحجرين المرمين من يد واحدة في مسافة واحدة بقوة واحدة في السرعة

(١) كذا والظاهر - ان تكونا - ح (٢) مع - ميلنا

والبطء اذا اختلفتا في الصغر والعظم حتى كان اعظمهما ابطأ صعودا او اقرب  
 مسافة ( واصغرها اسرع وابتعد مسافة - ١ ) اذا لم يفرط صغره وما ذاك الا  
 ان الميل المقاوم في الكبير اكبر وان كان مغلوبا - واثباته المغلوبة للقوة  
 الطبيعية (٢) اتى عنها يحدث الميل او جعله (٣) لئلا ايضا فقل انه مغلوب الميل لذلك  
 الاشكال ألا ترى ان الحلقة المتجاذبة بين المصارعين لكل واحد من المتجاذبين في  
 جذبها قوة مقاومة قوة الآخر وليس اذا غلب احدهما فنجذب بها نحوه تكون  
 قد خلت منه قوة (٤) جذب الآخر بل تلك القوة موجودة مقهورة فلمولاها  
 لما احتاج الآخر كل ذلك الجذب فكذلك الحجر المقذوف فيه ميل مقاوم  
 للميل القاذف الا انه مقهور بقوة القاذف ولان القوة القاسرة عرسية فيه  
 فهي تضعف لمقاومة هذه القوة والميل الطبيعي وللمقاومة المخروق ولذلك  
 كلما كان المخروق اكثف واعسر نحرقا كان بطلان ذلك الميل القسري اسرع  
 كما يكون ذلك في الماء بائنا اس الى الهواء وكذلك في هواء متحرك تضاد  
 وجهته وجهة المقسور فانه يبطله اسرع وقس على ذلك فيكون الميل القاسر  
 في اوله على غاية القهر للميل الطبيعي ولا يزال يضعف ويبطئ الحركة ضعفا بعد  
 ضعف وبطأ بعد بطء حتى يعجز عن مقاومة الميل الطبيعي فيغلب الميل الطبيعي  
 فيتحرك الى جهته ويقوى عليه مستمرا حتى يبطله فيسرع بذلك حركته لبطلان  
 المقاومة فلذلك تساطت اظنون على ان اسكون يكون قبل الحركة الاخرى فان  
 الاول لما غلب حركه صاعدا وكلما ضعف ابطأ ولما غلب الثاني حركه هابطا وكلما  
 قوى اسرع فظن ان بين الميالن (٥) تساويا وتكافيا يوجب السكون .

وقد كانت هذه المسئلة لا تمحج الى اكثر من التنبيه الذي ذكره الامام الانلاطن  
 فلها دققوا واكثر وا في نصرتها اتسع القول في ردّها وردّها اثبتت به فاقول  
 بهذا السكون كان اوله من غلط البصر حيث يراه في مسافة متقاربة زمانا يصعد  
 فيها بطيئا ويهبط بطيئا اما بطء الصعود فلضعف الميل القاسر ومقاربة (٦) الميل

(١) من صف (٢) صف - والطبيعة (٣) سع - جعلت (٤) صف - من قوة

(٥) صف - العلتين (٦) سع - مقارنة فان

الطبيعي ان يقاومه واما ضعف الهبوط فلانه اول قوة الميل الطبيعي ومن حيث يستولى الميل الطبيعي يتولى ابطال (١) ما بقى من قوة الميل القاسر اولا فاولا حتى يبطل فيبطل مقاومته فلذلك يكون اشد الميل الطبيعي في آخره واشد الميل القسرى في اوله .

- فان قيل ان اشتداد الميل الطبيعي في آخره ليس لانسلاخ القاسر بل لأمر يخصه في نفسه ويستدل على ذلك بالحجر المرمى من عال من غير ان يكون عائدا عن صعود بحركة قسرية ولا فيه ميل قسرى فانك ترى ان مبدأ القائه (١) كلما كان ابعد كان آخر حركته اسرع وقوة ميله اشد وبذلك يشجع ويسحق فلا يكون له ذلك اذا اتى عن مسافة اقصر بل يتبين التفاوت في ذلك بقدر طول المسافة التي سلكها فقد ضاد القسرى الذي يضعفه مقاومه ما يخرجته في مسافته وانما ذلك لان سبب الميل ومحدثه في القاسر انفصل عنه فلم يحدث فيه ميلا بعد ميل فيخلف عليه بدل ما يضعف من الميل بالمقاوم ومبدأ الميل الطبيعي موجود في الحجر يمد به ميل بعد ميل وذلك ترى الأكرة اذا قاربت ان تنقض حركتها من ضربة يجهد الضارب في ان يلحقها بانحرى لتبلغ الغاية ولو قدر الرامي على ذلك لفعل والميل الطبيعي مبدأه غير مفارق فلا يزال يؤديه (٢) حتى يباغ به الحيز الطبيعي وكلما حركت القوة في المسافة الغربية عن الطبع احدثت ميلا بعد ميل فتتزايد بذلك قوة الميل ومهما استمرت الحركة .

- قلنا هذا حق مقبول لكن بطء البداية الطبيعية اذا تلت القسرية اكثر منه اذا لم تكن تالية لها وعلى ذلك قسنا فليس اذا كان شيء واحد سببان يرد (٤) تأثير احدهما بتأثير الآخر بل ينظر الى ما لكل واحد منهما بمحضته من الأثر ولو صح وجود هذا السكون بين الحركتين عند تكافؤ القوتين القسرية والطبيعية في آخر مسافة الصعود حتى يبقى زمانا ما لوجب ان يبقى على حاله الى ان يطرأ عليه سبب يعين القاسر فيعليه او الطبع فيسفه حتى يستولى الطبيعي ويقهر فيتم ابطال القسرى

(١) سع - في ابطال (٢) سع - الغاية (٣) صف - يوجبه (٤) ها مش صف .



فان لم ينتظر سببا لم يبق البتة لانه ان كان القسرى لا يزال يضمحل من جهة عدم سببه فأول ما يساوى الطبيعى يستمر على انتقاظه فينقهر ويقهره الطبيعى فيحط الحجر ويكون آن انتهائه فى الصعود هو الذى تكاينا فيه وذلك الآن بعينه مبدأ زمان انحطاطه ولا وجه لبقاء المقاومة زمانا لانه انما ينسلخ على الاستمرار ولو كان مقاومة المخروق هي التى تضعفه وتبطله لقد كان فى وقت السكون لا يبقى خارق ولا مخروق فما الذى يضعفه اذا ويغلب الطبيعى عليه وكذلك ان قلت ان الطبيعى ينشأ متزيدا حتى يقاوم ويقهر فانه لا يبقى على حال واحدة زمانا بل يستمر فى التزايد كما قيل فى نقصان الآخر .

ونعمت الحجة الثالثة ان هذا السكون لاسبب له لا القوة القاسرة ولا القوة الطبيعية ولا سبب من خارج . وبش الجواب جواب من رده بأن قال ان له سببا عدميا وهو عدم اسباب الحركة لان القاسر قد بطل والطبيعى لم يحدث بعد فلم يحدث الطبيعى بعد أن بقى زمانا لا مانع فيه عن حدوثه ولا تجدد له بعده سبب يوجب حدوثه وانخرج من ذلك من جعل له سببا وجوديا حيث قال ان المحرك يفيد قوة غريبة وهي القسرية يتحرك بها الجسم ويتوسطها يفيد قوة يحفظ بها مكانه وهو بعينه القائل بانه لولا مانعة ما فيه الحركة وابطالها لليل القسرى لاستمراره وان كان بقوة غريبة فيرى هذا السكون ما الذى يبطله ولا خارق فيه ولا مخروق ثم ما اعجب أمر هذا السكون وكونه لازما فى المتحركات كلها (١) صغرت ام كبرت اسرعت ام ابطأت بحد واحد من الزمان وهو بحيث ينحى عن حس المدركين فهلا زادت مدته ونقصت فى بعض دون بعض فكان ميلا يطول مدته فى الاصغر او فى الاكبر او فى الاقوى او فى الاضعف ولا يبقى مع اختلاف الاحوال على حد واحد من الزمان والحركات عن اسبابها تزيد وتنقص وهذا لا يزيد ولا ينقص فهذه او هام نصرتها ظنون فشيدها مقاصد وطلب الحق فيها اسهل من هذا فلم يوجد الآن فى هذه البراهين والحجج المذكورة فى اثبات هذا السكون ما يضطر الى القول بوقوف حجر الرعى فى الجول لأجل قوة نواة

الشمرة كما لم يوجد في منع الخلاء .

## الفصل الخامس والعشرون

في الحركة المتقدمة بالطبع وباقي خواص الحركات

- أقدم اصناف الحركات هي الحركة المكانية وأقدم منها الحركة الوضعية وأقدمها التي على الاستدارة وذلك لأن البواقى لا تخلو عنها وهي تخلو عن البواقى لأن النمو بحركة مكانية مع حركته في الكمية والوارد على النامي المزيد له يصل اليه بحركة مكانية أيضا وحركة الاستحالة لا توجد الأبعد وجود حركة مكانية أو وضعية تتقدم عليها لأن الاستحالة من ضد إلى ضد أو ما بينهما وإنما تكون متناهية لا محالة لأن غاية مائته وما إليه فيها الضد أن المحدود أن فلها قبل فالسبب الموجب لها قبل إيجائها لم يكن سببها بالفعل ولا تام الإيجاب ثم صار سببها وجبا .
- فأما أن يكون وإصلا إلى المعلول أو لا يكون فإن لم يكن وإصلا حتى وصل فأحال فقد تحرك وانتقل وإن كان وإصلا إلى المعلول وليس يفعل فيه فليس بكامل العلية والسببية لتلك الاستحالة بل ينتظر لتمام سببته أصرا يحدث فيه من إرادة أو استحالة في طبع حتى يفعل ذلك والكلام في تلك الإرادة والاستحالة وحدوثهما لذلك السبب . مثل ذلك وإن كان لا يحتاج إلى وصول ولا إلى استحالة في طبع أو إرادة وهو موجود والمستحيل المذكور موجود وليس يفعل فيه فليس بمحيل (١) أصلا ولا فاعل فالكلام في الاستحالة ثابت وهذا في الاستحالات الجسمية التي في جسم غير (٢) جسم التي فيها كلامنا الآن وهي إنما تفعل بعد ما لم تفعل بقرب المحيل من المستحيل بعد بعد عنه والكلام في الحركات النقلية المتناهية إلى حد من حد في المسافة هذا الكلام فإنها لا تكون متصلة السابق واللاحق بل تحدث بعد ما لم تكن فتتقدمها حركات حتى توجد .

وأما الوضعية والنقلية المستديرة فليس الأمر فيها على هذه الصورة بل يصح أن تتصل في القبل والبعء فتكون واحدة بالاتصال على الاستمرار فيكنى أن يكون لها محرك واحد ثابت ويصح أن يكون اصناف يحدث من المناسبات

المختلفة بين ذلك المحرك وبين الاجسام الاخرى التي تكون الحركة بالقياس اليها اسبا بالانبعاث حركات واستحالات اخرى .

فقد بان من هذا ان الحركة التي على الاستدارة اقدم الحركات المكانية والوضعية وتلك اقدم من الحركات الأخرى بالطبع وهذه الحركة ايضا اقدم بالشرف لانها انما توجد بعد استكمال الجوهر بالفعل ولا تخرجه عن جوهرية بوجه من الوجوه ولا تزيل امره في ذاته بل تبدل نسبه الى اشياء اخرى .

والمستديرة ايضا ينحصرها انها تامة لا تقبل زيادة ومتشابهة لا تشتد وتضعف كما في الطبيعية حيث تشتد اخيرا والقسرية اولا وفي الوسط ولا شك انها تضعف اخيرا فالجزم الذي له الحركة المستديرة اقدم بالطبع مما في داخله وبه تتجدد جهات الحركات الطبيعية لما في داخله الصاعدة من وسطه اليه والهابطة عنه

الى الوسط وهو دائر على الوسط . والمحرك او المتحرك اذا وصف كل واحد منهما بصفة فاما ان يكون له بحملته كما تتحرك السماء او بجزءه كما يكتب الانسان فانه انما تكتب يده واما ان يوصف بها بالعرض كما كن السفينة حيث يقال انه متحرك بحركتها والذي بالعرض منه ما من شأنه ذلك كما يسار في السفينة فانه يتحرك بالعرض بحركة السفينة و(١) من شأنه ان يتحرك بذاته ومنه ما ليس

من شأنه ذلك كبيض الأبيض وكذلك المحرك (٢) والحركة اذا كانت في ذات الشيء فقد تنبعث عن طبيعية لا من خارج ولا بإرادة وقصد كنزول الحجر وقد تنبعث عنه بالارادة كحركة الانسان وقد تكون بسبب قسري كصعود الحجر فكل هذه حركات بالذات والطبيعي والارادي يقال عنها انها من تلقاء المتحرك وقد ينحصر بذلك منها الحركة بالارادة والحركة الطبيعية والقسرية قد تكون في غير المكانية والوضعية كالنمو الطبيعي والاستحالة في الانسان والأزمان والحركة الطبيعية لانصدر عن طبيعة المتحرك وهو على حالته الطبيعية فان الطبيعة ذات ثابتة قارة وما يصدر عنها لذاتها فهو ايضا ثابت قار والحركة معنى غير قابل متجدد متصم لا يحدث عن الامر الثابت في الامر الثابت وايضا فان الحركة يترك بها

(١) سع - ما من شأنه (٢) سع - كبيض الأبيض المحرك (٣) المتحرك



- المتحرك شيئاً ويطلب شيئاً والمتروك بانطبيعة غير طبيعي والمطلوب غير حاصل فالطبيعة انما تتحرك عن حاصل غير طبيعي والى طبيعي غير حاصل فلم يمرض امر خارج عن الطبيعة او يفقد حالة طبيعية لا تكون حركة طبيعية وكل حركة طبيعية اذا لم يبق عائق فهي تنهى الى غاية طبيعية لم يسكن المتحرك عند تلك الغاية فلا يتحرك عنها بالطبع فان المطاوب بالطبع لا يكون متروكا بالطبع فكل حركة طبيعية اذا غايتها سكون اما في اين او كيف وكم (او وضع - ١) وكل حركة لا تسكن فايست بطبيعية فالحركة المستديرة المتصلة اذا لا تكون طبيعية وكيف تكون وليس شيء من الاوضاع والايون التي يتحرك المستدير عنه الا ويتحرك اليه ولا يكون ماعنه وما اليه بالطبع واحدا اذا الاول متروك واثاني مطاوب فلا يهرب المتحرك بالطبع عن امر يطلبه بالطبع والحركات المستديرة انما تكون اما من اسباب من خارج واما عن قوة غير الطبع ولا محرك غير الطبع من تلقاء الشيء سوى الارادة والحركة المستديرة اذا لم تكن من اسباب من خارج فهي حركة ارادية .

- وقد يجوز ان يستمر الفعل الارادى ولا يختلف اذا استمرت الدواعى من الغايات والاعراض والموانع فلا تتجدد الارادات لانها انما تتجدد وتتغير لتجدد الدواعى وتغيرها فاذا لم تتغير موجبات الارادة ولم تبطل لم تتغير الارادة ولم تبطل فالتحرك بالارادة يمكن ان تتصل حركته وتستمر عن ارادته لاستمرار ارادته ودوامها فان الارادة للحركة اذا كانت لاجل غاية محدودة تؤمها بها فالحركة تبطل عند بلوغ تلك الغاية لان الغاية كانت المطلوبة بالارادة وقد حصلت بالحركة ولودامت لانخرجت عنها فالارادة تطلب الحركة لتوصل الى الغاية وتترك الحركة لتبقى عند الغاية المطلوبة فقد تبطل الحركة الارادية مع بقاء الارادة الموجبة لها ايجابا لاجل الغاية المقصودة التي توصل اليها لانها ان لم تبطل عند الوصول صرفت عن الغاية والحركات المحدودة الغايات لا تكون مستديرة وعلى دائرة وانما تكون مستقيمة وعلى مستقيم هو واحد محدود واقرب الطرق الى

الغاية والمستديرة غير محدودة لان بين كل نقطتين وحدين من حدود المسافات من نسي الدوائر والا يتناهي فكل حركة طبيعية فعلى استقامة والمستديرة ليست بطبيعية والطبيعية في المكان تحرك عن الحيز الغير الطبيعي الى الحيز الطبيعي لان كل جسم يقتضى حيزا طبيعيا يخصه فادام في ذلك الحيز لا يفارقه فليس له حركة طبيعية تنقله الى غيره اللهم الا ان تتغير الطبيعة والخاصية التي اوجبت له ذلك الحيز كالماء الذي يسخن ويتغير برودته التي اوجبت له الحيز الذي دون الهواء وفوق الارض وتوجب له حرارته حيزا اعلى منه فيتحرك بطبيعة الحرارة اليه فاذا تحرك الجسم الطبيعي عن حيزه بطبعه فقد تغير طبعه ولا يفارق الجسم حيزه الطبيعي وهو على طبعه ولا يثبت فيه مع تغير طبعه الا لقاسر يحرك او يمنع عن الحركة فان الماء اذا سخن صعد ان لم يبق قسرا وان صعد ولم يسخن فهو مقسور ايضا .

## الفصل السادس والعشرون

في ان لكل جسم حيزا واحدا طبيعيا وان فيه مبدأ حركة يسكنه فيه او يحركه فيه او اليه

كل صفة لجسم لا يخلو عنها بل عن جنسها فان له منها شيئا طبيعيا وهذا مثل اللون والشفاف والاشكال والاحياز فلكل جسم لون ولكل جسم حيز ولكل جسم متناسل وكل قد يكون من ذلك ما هو طبيعي له ومنه ما هو قسري وغير طبيعي فلكل جسم من ذلك شيء طبيعي لا محالة فمن ذلك ان الجسم اما ان يقبل التأثير او لا يقبل فان قبل قبوله يعسر فهو الصلب او بسهولة فهو اللين فلكل جسم من ذلك حال طبيعية وذلك لان الواقع بالقهر وانقسر انما يكون بسبب من خارج يمكن ان يجرى المقسور عنه ويرأ منه في الوجود والذهن فطبيعة الجسم اذا تدرأت عن القاسر لم يكن بد في المعقول من ان يكون في حالة تلك التبرية عن سبب معارض مناف للطبع يقبل التأثير او لا يقبل فان قبل يعسر او بسهولة فماله حيثئذ من ذلك هو الطبيعي وانما يقسره القاسر بانحراجه عنه فان .

فان كان لا يقبل القسر اولا قاسره بقى على ذلك ابدا وان قبل واتفق ما يقسره  
تغير عن ذلك واذا زال المتفق من ذلك عاد اليه والحيز والمكان من هذه الجملة  
فلكل جسم حيز واحد طبيعي يسكن فيه ويتحرك بالطبع اليه ولا يجوز ان يكون  
كل مكان طبيعيا لجسم فانه لا يتحرك بالطبع عن مكان ولا كل مكان خارجا عن  
الطبع فانه لا يتحرك بالطبع الى مكان ولا يسكن في مكان ولا يجوز ان يكون لجسم  
واحد من الاجسام مكانان طبيعيان ولا مكان واحد جسمان يسكنانه بالطبع اما  
انه لا يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان فلان ما تقتضيه الطبيعية الواحدة لا يكون  
الا واحدا لذلك الواحد واما انه لا يكون لمكان واحد جسمان هو طبيعي لهما  
فلان الاشياء المتباينة لا تقتضى من حيث هي متباينة الاشياء متباينة والاجسام  
الطبيعية التي لها الاحياز والامكنة الطبيعية البسيطة الاول هي الارض والماء  
والهواء والنار والسماء فللسماء الاحاطة والارض الحيز الوسط من الاحاطة  
ويليه حيز الماء ثم حيز الهواء ثم حيز النار .

بل اقول ان الوسط الذي هو الاوسط حيز للبرد ولا كثف منها والاحر  
الالطف منها الا على فالأعلى محيط بعد محيط حتى تكون النار التي هي الاحر  
الالطف محيطة دون (١) السماء بالهواء الذي هو اقل منها حرا ولطفا وحيز الهواء  
محيط بحيز الماء الذي هو بارد كثيف وحيز الماء يحيط بحيز الارض التي هي  
الابرد والاكثر كثف ولذلك تصعد النار في الهواء ويصعد الهواء في الماء وينزل  
الماء في الهواء وينزل الارض في الماء .

واذا كان لكل جسم بمقتضى طبيعته حيز طبيعي فاما ان يتحرك عنه بمحرك  
خارج عن الطبع يقسره على ذلك كالحجر في اصعاده واما ان لا يتحرك  
والوارد المحرك لما يتحرك عن حيزه فاما ان يحركه بجملته واما ان يحرك  
منه جزءا او اجزاء فان حركه بجملته عند استيلائه عليه عن الحيز عاد بحركته  
الطبيعية اليه اذا زال عنه استيلاء ذلك القاسر وان حرك جزءا او اجزاء من  
اجزائه عاد الى حيزه ايضا عند زواله .



فان قيل ان الاجزاء متشابهة في الطبع واجزاء الحيز والمكان متشابهة ايضا  
فالى اى موضع من حيزه يتحرك - قيل الى الاقرب منه اليه حيث يفارقه القاسر  
ان تحرك بالطبع وان حركه محرك ايضا ونقله نقل فالى اى موضع اتفق من  
حيزه سكن فيه واتصل بكميته فصار كشيء واحد .

٥ فان قيل ان ذلك كذلك في الماء والهواء والنار يتصل الجزء بالكل ويصير معه  
كشيء واحد واما في الارض فلا لأن اجزاءها لا تتصل بكميتها - قيل بل هو من  
جهة الحيز والسكون فيه كذلك وان كانت الصلابة واليبس يمنعان الاتصال فمن  
اجل انه لا يتوسط بين ذلك الكل والجزء متوسط آخر ولا يدخل بينهما شيء  
من غير طبيعتهما فهو متصل به في الحيز فهذا انعلم ان لكل جسم طبيعي حيزا طبيعيا  
فيه يكون بالطبع واليه يتحرك اذا ازيل عنه وهذا الحيز ليس هو للجسم بحسب مظهره  
اتى لا يخاف بها غيره من الاجسام بل بصفة خاصة به هي طبيعة وقوة او صورة  
خاصة بذلك الجسم خصته بذلك الحيز وحركته اليه فتلك الطبيعة الخاصة في ذلك  
الجسم مبدأ حركة بالطبع وسكون بالطبع واتحرك النقلى المكانى انما يكون عنها  
بعد سبب طارئ يخرج الجسم عن حيزه الطبيعى فتتحركه هي اليه .

١٥ وقد طول الكلام في هذا المعنى بما لا حاجة الى ايراده فمن تأمله وعقله عرف  
لاى سبب تركناه واكتفينا في هذا البيان بهذا القدر من غير تمحل وتكلف  
لما لا يثبت عند التأمل والنظر المحقق بل يبطل ونحن فقد ثبت لنا بهذا المدرك  
ان لكل جسم طبيعي بطبعه وخاصيته حيزا طبيعيا يخاف به ما يخافه في بطبعه  
ومبدئه هو قوة او خاصية تخصصه بذلك الحيز تسكنه فيه او تحركه اليه او تحركه  
فيه حركة لا تخرجه عنه وهي الحركة على الاستدارة فان فيها معنى السكون  
٢٠ في الحيز وزيادة هي اتم في معنى السكون من السكون ستعلبها فيها بعد فان  
المتحرك على الاستدارة يتحرك وهو في مكانه ولا تخرجه حركته عن مكانه  
بل هي تبدل نسبة الاجزاء الى اجزاء المكان وثبات الكل في كل المكان .  
قالوا وكل جسم لا يفارق مكانه عن قاسر ففيه مبدأ حركة دورية لانهم كذلك  
وجدوا

وجدوا وراوا اثباته من جهة المعقول والم لا من جهة الوجود والان  
فما قدروا واحتجوا بما لا يثبت ولا اطول بذكره ثم عكسوا القضية الوجودية  
فقالوا ان الذي فيه مبدأ حركة دورية لا يمكن ان يفارق مكانه .

- واحتجوا على ذلك بان قالوا انه ان فارق اوجزه منه حيزه ومكانه ففيه مبدأ  
حركة مستقيمة تعيده اليه وقد كان فيه مبدأ حركة مستديرة ففيه مبدأ آخر هما  
قوتان محركتان وذلك مما لا يجوز لانه لا يجوز ان يكون في جسم واحد مبدأ  
حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة (حتى يتحرك في حيزه مستديرا - ١)  
وفي غيره مستقيما لانه عند ما يتحرك بالاستقامة أ يكون فيه مبدأ ميل الى حركة  
مستديرة او لا يكون فان لم يكن فاذا حصل في مكانه الطبيعي ولم يحدث هذا الميل  
وجب من ذاك ان لا يكون فيه مبدأ حركة مستديرة لاني مكانه ولا خارجا عنه  
وان حدث فيه لم يكن غريزيا تابعا لحواسه بل امر يحدث له في مكانه ولا يلزم على  
هذا حال المستقيم من انه تارة يتحرك وتارة يسكن ويتحرك في غير مكانه ويسكن  
في مكانه وكلاهما طبيعي له وانما لا يلزم هذا لان الحركة المستقيمة ليست طبيعية  
على الاطلاق بل الطبيعي هو الاين الذي تقتضيه طبيعة الشيء ، واذا فارق اقتضت  
الرد اليه والمبدأ فيهما واحد .

- واما الحركة المستديرة فان المبدأ يوجبها بالطبع ودائما فتبين ان هذا الميل لا يكون  
حادثا عند الوصول الى المكان الطبيعي بل هو معه في حركته المستقيمة ايضا  
فيكون في جسم واحد بسيط ميلان ميل الى الاستقامة وميل عنه الى الاستدارة  
وهما امران متقابلان متقومان ولايجريان مجرى قوى المتزجات من العناصر  
المتضادة التي من شأن كل واحد منها ان يقبل الاشد والاضعف فيقف عند حد  
من التجاذب فان الاستقامة والاستدارة لا تقبلان الاشد والاضعف فيما بينهما  
ولا تأخذ الاستقامة قليلا قليلا الى الاستدارة وانما يفارق المستديرة الاستقامة  
دفعة لا قليلا قليلا وكذلك انقويان عليهما لا يقبلان الاشد والاضعف ولا تحدث  
عنهما قوة متوسطة بين المقيم والمدير فلا يكون في جسم واحد مبدأ حركة مستقيمة

ومبدأ حركة مستديرة فالجسم المتحرك على الاستدارة لا يمكن ان يتحرك على الاستقامة لانه طبع ولاعن قسر البتة فهذا هكذا في التحويل والتمحل مع حذف حشوفه لا يوجب ولا يمنع .

والذي يلزم الجواب عنه والمحاكمة فيه هو قوله انه ليس كالتحرك على الاستقامة يتحرك عن غير الطبيعي اليه ويسكن فيه فيقال بل كلاهما سواء وهذه الحركة المستقيمة فيما يتحرك على الاستدارة في حيزه كما هي فيما يسكن في حيزه لان هذه الحركة المستديرة في الحيز كالسكون بل اتم من معنى السكون في الحيز وقد قالوا هم بذلك وسيوضح في موضعه فكما ان تلك القوة والطبيعة تحدث الميل وتحرك من الأين الغريب على الاستقامة لانها اقرب الطرق الى الأين الطبيعي كذلك هذه وكما يبطل الميل في تلك عند الوصول الى الحيز الطبيعي وتبطل الحركة ويعود الجسم الى سكونه كذلك في هذه يبطل الميل عند الوصول الى الحيز الطبيعي والحركة المستقيمة ويعود الميل والحركة المستديرة لان ذلك اذا كان اعني الخروج عن الحيز النسب انما يكون لجزء من الجسم الكرى لالكلة وذلك الجزء اذا فارق كليته بخروجه عن حيزه بقاسر موجودا ومفروض ثم فارقه ذلك القاسر حركته طبيعته والقوة الخاصة به الموجبة لتحيزه تجره اليه على الاستقامة فاذا اوصلته اتصل بكليته وعاد حكمه حكمه وحدث فيه ما فيه من الميل المذكور فتتحرك بحركته الدورية وذلك ايضا عن تلك القوة بعينها التي حركته الى الأين على الاستقامة (١) فكما ان تلك حركت الى الأين الطبيعي على الاستقامة وسكنت فيه كذلك هذه حركت الى الأين الطبيعي على الاستقامة وحركت فيه الى الاستدارة وكما يبطل الميل في تلك عند العود الى الحيز الطبيعي ويعود السكون كذلك يبطل ميل الاستقامة في هذه عند العود الى الحيز الطبيعي وتعود الحركة المستديرة ولم يجتمع الميلان معا لان كل واحد منهما للجسم الطبيعي عن طبيعته او نفسه او خاصيته بقياس اين آخر وفيه الاول في الحيز النسب والآخر في الحيز الغريب وعلى ان هذا الميل في الحركة المستديرة لا يثبت بما يثبت



- به الميل في الطبيعية والقسرية ولا اثبتوه بغير ذلك وسامحنا في تسليمه في هذا  
النظر ولم يضر ولم يحتاج الى التوسط بين الميلى والتوسط بين الاستقامة  
والاستدارة واو احتيج الى ذلك لما تعذرت نصرته بان كان يقال ان المستقيم يأخذ  
في الانحناء والى الاستدارة قليلا قليلا وعلى تدريج يتضايق عن اتساع وانما لم  
يحتاج لما لم يلزم اجتماع الميلى وكيف يقول هذا من قال ان الجسم الطبيعى  
في حيزه لا ثقيل ولا خفيف ولا ميل فيه البتة لان الميل يحدث عن القوة في  
الحيز الغريب و يبطل في النسب كذلك هذا الميل المستدير يوجد في الاين  
النسب ويبطل في الغريب والآخر يحدث في الغريب ويبطل في النسب ولم  
يجتمع في الشيء الواحد امران متضادان متقاربان واو اجتماعا (كما اجتماعا في  
الحلقة المتجاذبة - ١) لما لزم المحال اذ كانا ما ان يتقا وما فيتانعا عن الحركة او يغلب  
احدهما فيحرك حركة معوقة السرعة والاستقامة الى استدارة بين استدارة  
الاولى والاستقامة فذاك في المقاومة وهذا في المناقشة التي عنها غناء في البيان  
اذ لا حاجة الى القول باجتماعهما وقد جاز ان يكون في الجسم الواحد مبدأ حركة  
مستديرة وحركة مستقيمة وما لزم المحال واما المبدأ الذي يسكن الجسم  
الطبيعى في حيزه فهو القوة الطبيعية التي في العناصر الكيانية (٢) اذا كان كل  
واحد منها في حيزه الطبيعى فان القوة الطبيعية التي فيه لا تقتضى له في حيزه  
الطبيعى الا السكون فيه والملازمة له وانما يحركه عنه ما يقسره ويخالف طبيعته  
وهذه القوة الطبيعية بعينها تحركه الى حيزه الطبيعى اذا اخرج القاسر منه  
ثم تخلص عنه او ضعف عن مقاومة طبيعته فطبيعته حيثئذ تحركه الى حيزه الطبيعى  
حركة مستقيمة .
- ٢٠ والمبدأ الذي يحرك الجسم في حيزه هو القوة النفسانية التي في الافلاك فاما القوة  
النفسانية التي في الفلك المحيط الاعلى فهي مسكنة ايضا له في حيزه وبذلك  
السكون تكون حركة سائر الافلاك ولاجله ولو كان متحركا لما وجبت حركتها  
على ما قيل .

## الفصل السابع والعشرون

في الحركة القسرية والتي تكون من تلقاء المتحرك

الحركة غير الطبيعية الموجودة في ذات المتحرك اعني التي ليس بالعرض منها ما يكون بالقسر ومنها ما يكون من تلقائه والتي بالقسر هي التي محركها خارج عن المتحرك بها وهذا اما ان يكون خارجا عن الطبع فقط مثل تحريك الحجر جرا على الارض واما ان يكون مع نروجه مضاد الذي بالطبع كتتحريك الحجر الى فوق وتسخين الماء وقد تكون الحركة المكانية القسرية بالجذب وقد تكون بالدفع واما الذي بالجل كالراكب على القرس فهي عرضية وليست في ذات المتحرك والتدوير القسري مركب من جذب ودفع وحط ورفع والدحرجة قد تكون عن سببين خارجين جاذب ودافع وقد تكون عن ميل طبيعي مع دفع او جذب قسري واما الذي يكون مع مفارقة المتحرك مثل المرمى والمقذوف والمدحرج (١) ففيه مذاهب واداء .

فقائل ان سببه رجوع الهواء المدفوع به الى خلف المرمى والثامه هناك الثاماً بقوة تضغط (٢) ما امامه ومنهم من يقول ان الدافع يدفع الهواء والمرمى جميعا لكن الهواء قبل للدفع فيندفع اسرع فينجذب معه الموضوع فيه كما تنجذب الخشبة الطافية على الماء مع انجذاب الماء ومنهم من يرى ان ذلك لقوة يستفيد بها المتحرك من المحرك تثبت فيه مدة الى ان تبطلها مصاكات تتصل عليه بما يماسه وينخرق به فكما ضعف بذلك قوى عليه الميل الطبيعي والمصاكة فابطلت القوة فمضى المرمى نحو جهة ميله الطبيعي .

فاما القائلون بحركة الهواء فانهم قالوا بذلك لخفاء السبب عليهم ولما رأوه من قوة الهواء في حركته بالرياح وغيرها حتى تحمل الحجارة والاجسام الكبار والاصوات العظيمة وهي حركات في الهواء وتوجد جبال اذا اصبح فيها تنقطع والرعد من حركات الهواء يهد الابنية المشيدة ويقلب الجبال ويشق الصخور والضرب

بالبوبات اذا فتح القلاع .

واجيبوا عن ذلك بان قالوا (١) ان هذا الاستشهاد كله حتى (٢) ولكن كيف تقول ان الهواء الراجع الى خائف التام التثام ضغط ما قدمه وما سبب حركته الى قدام عند الالتئام حتى يدفع يا يايه (٣) .

ورد على القائلين بالقوة الجاذبة في المتحرك من المحرك بان قيل وما هذه القوة من المحرك وهل هي ذاتية او عرضية طبيعية او نفسانية وليست طبيعية ولا نفسانية ولا عرضية لان القوة المحركة في جوهر النار الى فوق هي صورة وطبيعة اعنى الحرارة واذا كانت في الجحر كانت عرضا فكيف تكون طبيعة واحدة عرضا وصورة ولو كان المحرك يفيد قوة لكان اقوى فعلها في ابتداء وجودها والوجود يشهد بان فعلها يقوى في الوسط واما اذا قلنا بان السبب حمل الهواء للرمى انسق عليه اشتدادها في الوسط لان الهواء يلطف بالحركة ويزداد سرعة وانخراقا لما ينفذ فيه من الهواء الناقل للرمى .

وقال آخرون ان الحركة تولد الحركة والاعتماد يولد الاعتماد فالحركة الاولى مع يد الراى اذا عدت تبعها سكون فيه اعتماد ثم يولد عن الاعتماد حركة كما تتولد في حركة المطرقة على السندان .

ورد هذا بان قيل ان المتولد لا محالة يحدث بعد مالم يكن فله محدث وذلك المحدث ان كان يحدث وهو موجود وجدت الحركة الثانية مع الاولى وان كان يحدث وهو معدوم وجب ان يكون دائما علة للحركة فلا ينقطع فقال السابقون الى النظر في هذه الاقوال انا اذا حققنا الامر وجدنا اصح المذاهب مذهب من يرى ان المتحرك ليستفيد قوة من المحرك ليسمى ميللا وهو الذى يحس به من يدافعه ويروم ان ليسكنه فيحس فيه قوة مدافعة كثيرة وقليلة .

والقول بان الهواء يندفع فيندفع (٤) قول غير سديد لان الكلام في الهواء كالكلام في المرمى وهو انه اما ان يبقى متحركا مع عدم المحرك او لا يبقى فان لم يبقى فما يحمل

(١) سع - قيل (٢) في سع بعده - في نفسه ولا بيئة له فيه لذلك ولكن الخ

(٣) صف - ما وراءه (٤) سع - فيدفع .



ولا ينقل وان بقي فالكلام فيه كالكلام في المرمى فان كان اسرع واقتوى حركة فيجب ان يكون نفوذه في الحائط اشد من نفوذ السهم حتى يكون هو الذي ينفذ السهم والا فما الذي ينفذه غير حامله وقد كانت حركته بحركة كامله (١) فلم لا يحتبس السهم ويرد باحتباس الهواء الحامل له .

فان قيل ان الذي يلي نصل السهم يوقفه الحائط والذي يلي طرفه الآخر يكون بعد على قوته فان كان كذلك فقد صار السهم اسبق من الهواء المتحرك الحامل واذا كان كذلك فليس الهواء حامله ولا يكون الممانع (٢) من الهواء قوة تنفذ السهم في الحائط لان نفوذه فيه لا يجوز ان يقال انه كنفوذه في الهواء فان الهواء يحمله باندفاعه واما بالاشياء التي يتفق حصولها في هذا الهواء المطيف بالسهم لا يحملها الهواء كما يحمل الريح ما يحمله ويكسر ما يكسره وهي لا تحمل سهما لو وضع فيها فهذا الهواء الذي ينقل الحجر الكبير بالحرى ان يكون اجتيازه بقرب الاجسام الصغار مما يوجب كسرها .

واما حديث ازدياد الحركة القسرية عند الوسط فليس يضر في ذلك فرض القوة ولا تنفع فيه حركة الهواء لان الاشكال فيه بحاله ويقول القائل ان ذلك ان كان لاستفادته بالحركة تخلخلا اكثر فهو اولى بان لا يفعل عنه المنقول فيه لانه يصير اضعف قوا مما ثم كون السرعة في الاخير اولى من كونها في الوسط لانه كلما مر لطف والا فالوسط والاول والآخر سواء ثم لم تضعف قوته ولم تقف وهلا استمرت حركته حيث لا ممانع فاما ان هذا الميل القاسر يقوى في الوسط فلان السهم المرمى اذا صادف شيئا عن قرب لا ينفذ فيه كنفوذه من بعد ولا ينفذ وهو في يد الرامي يدفعه بجهد كما ينفذ اذا رماه واما لم ذلك فلان هذه القوة تنشأ فيه وتشتد وتستولى في زمان من زمان حركته كغيرها من الاستحالات التي تكون في زمان وانما تشتد فيه وهو يتحرك لانها تملكه بتصرفها وتأثيرها واما لم تبطل فليبعدها عن عاتقها يستولى البطلان عليها ويستحيل في زمان كما حدثت في زمان وتعين على بطلانها مقاومة ما يخرقه لها ولذلك تراها تضعف

في يوم الريح اسرع اذا كانت معارضة اوفى مقابلها وفي الماء تبطل اسرع منها في الهواء .

وبالجملة في الأكثف الأغظ اسرع من الأرق الأطف والقوة الطبيعية في الشيء تبطلها ايضا وتستولي عليها ولا يحب ان تحدث هذه القوة في المرمى عن الرامي كما تحدث الحرارة في المسخن عن المتسخن والنور في المستنير عن المنير وما الحركة التي يقال انها من تلقاء المتحرك فهي التي لموضوعها ان يتحرك بطبعه حركة غيرها وليس هي مع ذلك عن سبب من خارج مثل القائم وله ان يقعد ولم يقمه مقيم غيره وقال قوم هو الذي يتحرك وله ان لا يتحرك ومنهم من يخص ذلك بالحركة الارادية وهي تسمية لا مناقشة فيها .

## ١٠ الفصل الثامن والعشرون

في العلل المحركة والمناسبة بينها وبين المتحركات

من المحركات ما يحرك بالذات ومنها ما يحرك بالعرض والذي بالذات هو الذي عنه تصدر الحركة في المتحرك كالطبع او النفس المريدة او القاسر والذي بالعرض هو الذي لا يكون تحريكه لذلك المتحرك اولابل لغيره وله من اجل ذلك الغير كالملاح يحرك الراكب في السفينة بحركة السفينة وقد يحرك ذاته بالعرض وتحريكه بالعرض قد يكون بالطبع وقد يكون بالقسر وقد يكون بالارادة مثل الذي بالذات لانه تبع ما بالذات ومن المحرك بالذات ما يكون بواسطته مثل النجار بواسطة القدوم ومنه بغير واسطة والذي بالواسطة فقد تكون واسطته واحدة وقد تكون كثيرة ومن الوسائط ما يحرك من تلقائه ومنه ما يحرك لان ما قبله يحركه فان كان متصلا بالمحرك كاليد بالانسان سمي اداة وان كان مباينا سمي آلة وربما بدل وربما لم يميز بين اللفظتين وما كان من الوسائط ينبعث من تلقاء نفسه الى الحركة ومع ذلك فله مبدأ تحريك آخر لانه واسطة فمحركه يكون غاية ايضا مع كونه فاعلا مثل المحبوب يحرك المحب اليه وغايته في الحركة هو اوضح الغاية الا انه لاجله مثل الخوف المهروب عنه والمحركات منها ما يحرك

بأن يتحرك ومنها . ايحرك لان يتحرك والمحرك بان يتحرك يحرك باللماسة ويتم فعله بالسكون منه ويلزم منه ( في ابداءة - ١ ) تسلسل محركات هي متحركات هي اجسام بالانهاية . معاويستحيل ذلك لان كل واحد منها يتحرك بعد حركة ، الآخر بعدية بالطبع ( والعالية ومعه في الزمان - ٢ ) فيستحيل ان يكون كل محرك متحركاً فينتهي الامر الى محرك لا يتحرك والى اول محرك لا يتحرك ( ٣ ) اذ لا دور في التحريك والتحرك والعلة والمعلولة لان الدور يوجب ان يكون الشيء مبدأ لأمـر ذلك الأمر مبدأ له فيكون اسبق من الأسبق لذاته وقد سلف فيما قدم ايجاب المحرك للتحرك وان المحرك الاول ( ٤ ) للأجسام اولا وبانذات ايس بجسم وأول محرك اما ان يكون مبدأ حركته فيه فيكون متحركاً بذاته او يكون مبيناً له وليس فيه لكن في كل جسم مبدأ حركة كما بان فان كان المبين يحرك التحريك الموافق لما يقتضيه مبدأ حركة الجسم لم يخل اما ان تكون تلك الحركة تصدر عنهما جميعاً بالشركة ومع ذلك فان المبدأ الذي في الجسم له ان يحرك وحده واما ان لا يكون للمبدأ الذي في الجسم ان يحرك وحده فان لم يكن لذلك المبدأ ان يحرك وحده فليس مبدأ حركة في الجسم وقد قيل ذلك هذا خلف وان كان لمبدأ الحركة ان يحرك وحده لم يكن المبين محركاً على انه مسافة الحركة بل على احد وجوه وهي اما انه يعطى الجسم ذلك المبدأ الذي به يتحرك فيحرك الجسم بذلك المبدأ او يعطيه قوى اخرى تعينه على ذلك التحريك او يكون محركاً لأنه ( كما يتحرك الحديد الى المغناطيس - ٥ ) غاية ومثال وامام واما الأمرين جميعاً هذا ان كان تحريك المبين من نوع تحريك مبدأ حركة الجسم كالمشارك له فاما ان كان تحرك خلاف التحريك فهو قاسر اما جسم واما غير جسم .

واما المناسبات بين المحركات والمتحركات فانا نضع مسافة ومحركاً ومتحركاً

(١) من سع (٢) من سع (٣) سع - فينتهي الامر الى محرك اسبق من سابقه

(٤) سع - وان المحرك الاول لا يتحرك والى اول محرك لا يتحرك (٥) سقط

وزماناً

من صف .



- وزمانا ونمتحن المحرك (١) على انه مبدأ الحركة الطبيعية وعلى انه مبدأ جذب وعلى انه مبدأ دفع وعلى انه حامل ويتأمل ما يلزم من اصناف المناسبات ونضع محركا حرك متحركا في مسافة زمانا ونأمل هل نصف المحرك يحرك المتحرك بعينه في تلك المسافة نصف ذلك الزمان او اقل او اكثر فنجده انه لا يلزم ان يحركه شيئا (٢) فانه يجوز ان يكون المستقل بتحريك ذلك المتحرك انما هو مجموع قوى المحرك
- ٥ فاذا انتصفت كان لها ان تحدث اعدادا ولم يجب ان تحرك لامحالة مثل سفينة يمدّها مائة نفس في يوم واحد فرسخين فلا يلزم ان يقدر الخمسون على نقلها شيئا لامحالة ولا يلزم اذا حدث عن مائة قطرة نقرة في الصخرة ان يكون كل قطرة تحفر منها شيئا بل عساها ان تعد البعض بابطال الصلابة فاذا تم الاعداد فعل البعض الآخر انقثر ثم وعلى ان هاهنا من المحركات ما اذا نصف لم تكن له قوة
- ١٠ كالحوان وان فرضنا التنصيف في المتحرك فقد قيل ان المحرك يحرك ضعف المسافة في ذلك الزمان في المسافة في نصف ذلك الزمان وليس بحق لانه في المحرك الطبيعي لا يصح ان يبعي المحرك بحاله والمتحرك به قد تنصف وذلك لان القوة الطبيعية تنصف بتنصف المتحرك بها الذي هي فيه اللهم الا على سبيل التخمين والتقدير والفرض .
- ١٥ واما الحامل فيجوز ان تكون قوته لا تفي بان تقطع نصف المسافة التي حمل فيها ما حمل ولو كان فارغا فكيف يلزم ومعه نصف الحمل فان كان الحامل يحمل بحركة طبيعية فمد وجودها به الطبيعية لا يعتمد بالحمول اللهم الا ان يقع الابتداء من الوسط ولا يحفظ هذه النسبة لان الحركة الطبيعية تزداد سرعة كلما معنت فلا يتشابه الحال في النصفين .
- ٢٠ واما الدافع اللازم فخكه حكم الحامل واما الدافع الرامي فربما عرض انه يفعل في الأثقل اشد مما يفعله في الأخف فيفعل في الضعيف اشد مما يفعله في النصف ثم يفعل في ضعف ذلك الضعف اقل على ما عرفت فلا تبقى تلك النسبة ولا تتشابه السرعة والبطء ايضا بل آخره ابطأ ووسطه اقوى وصورة الجاذب صورة

الحامل وقد يكون جاذبا بقوة ولقوته حد اليه ينتهى تأثيرها فى المنجذب فلا يلزم اننا كلما جعلنا المجذوب اصغر جذبته اسرع او من مكان ابعد .

واما اعتبار نصف المحرك بنصف المتحرك فالمشهور حفظ النسبة لكن يجوز أن لا ينتصف المحرك حافظا لقوته ويجوز ان يكون ابطأ من تحريك الكل للكل فان اجتماع القوة وتريدها قد يستتبع زيادة فى النسبة الى قوة الجزء على نسبة العظم الى العظم . واما نصف المحرك فى نصف الزمان فلا يحفظ النسبة واما نصف المحرك فى نصف المسافة فعلى هذا القياس وانما هذه فروض فى الأوهام مشروط فيها بنفى ما تعارض فى الوجود ولا يصح فى الوجود اذ لا يصح رفع ما يعارضها وقد اعتبرت هذه المناسبات بين المحرك والمتحرك والحركة والمسافة والزمان من حيث هى متناهية وغير متناهية اذ أى هذه تنهى ١٠ تنهى الآخر لان كل جزء منها بازاء جزء من الآخر وامثال ذلك الجزء ويجب ان يفنى ما فرض غير متناه بازاء فناء المتناهى فانه ان بقى لم يكن بينهما مطابقة فلا يكون حركة غير متناهية فى زمان متناه او فى مسافة متناهية او لم يكن زمان غير متناه (مع مسافة متناهية بل كل متناه مع متناه - ١) ويخلو فضل ما ليس بمتناه ١٥ عن المطابقة واذا لم يفضل بل فنى الغير المتناهى مع المتناهى على ما اوجبه الفروض كان الغير المتناهى متناهيا وكان الفرض فيما قيل من تعليق الزمان بالحركة تخصيصه بالدورية منها لا تقطع المستقيمة بالسكون اللازم بين بداياتها ونهاياتها المتكررة مع الزمان فلا تتصل باتصال الزمان ويتخلل بينهما زمان لا حركة فيه حتى ان الحركة المتصلة باتصال الزمان لا محالة هى الحركة الدورية حتى يصح ٢٠ من ذلك انها هى الحركة الحافظة للزمان على انه عرض لازم لها فان العرض اللازم فى الوجود لشيء لا يصح وجوده مع عدم الملزوم الذى هو عرض فيه فكان الزمان على رأيه غير جائز لعدم اى لا يتصور عدمه او لا يتصور الذهن انقطاعه فى الوسط حتى يوجد زمانان يقطع بينهما عدم زمان ولا فى الطرفين حتى يكون زمان ينتهى الى ما لا زمان قبله فى القبل وبعده فى البعد ونحن فقد اوضحنا ان

- الزمان لا يتعلق بالحركة ولا يتبع وجوده وجودها بيانا شافيا لمن تأمل فلم يلزم  
 ايجاب حركة دائمة غير منقطعة حتى يتعلق الزمان بها واذا وجدت الحركة الدائمة بحجة  
 ودليل آخر يوجب استمرارها وازايتها ثم يتعلق به البيان بتعلق الزمان بها وايضا  
 فان اريد تعلق الزمان بحركة واحدة من الحركات ونظر الناظر فيها بالاستقراء  
 فيبين ان الزمان لا يتعلق بالمستقيمة ( ١ ) لا تقاطعها بالسكون الواجب بين  
 نهاياتها وبدائياتها فلم يتعلق الزمان بها لا اتصال وجوده مع عدمها بالسكون  
 الموجب حتى اوجب تعليقه بالدورية والدورية كثيرة ايضا مختلفة بالموضوع  
 كفلك وفلك وكوكب وكوكب فبايتها يتعلق الزمان فان علقه بالانحرى اتى  
 موضوعها المحيط الاول من اجل انها احوى فهلا علقه بها من اول البيان  
 لانها شاملة حاوية المحل وماعداها مشمول فيها فاكتفى واستغنى عن التفصيل في  
 المحويات التى هى المتحركات الاخرى المتحركة بالاستدارة وغير الاستدارة وان  
 كان بسبب انها اسرع فهلا علقه بالاسرع من حيث هى اسرع فالسرعة  
 لا تتعلق بالدوام والاقطاع فبطيء ادوم ودائم اسرع وسريع اقل دواما  
 فما صبح تعلق الزمان بشيء من الحركات حتى يلزمه من ذلك وجود حركة  
 ازلية سرمدية كما قيل بل صبح وجوب انتهاء الحركات والمتحركات المتصلة  
 الى محرك لا يتحرك لئلا يلزم وجود ما لا يتناهى فيها في القبل والبعد معا .  
 فعندهذا الكلام وتام هذه المعاني والأغراض ختم الكتاب المشتمل على المطالب  
 التى تضمنها كتاب ارسطاطاليس الذى سمي بسمع الكيان في الامور والمبادئ  
 العامة للطبيعات اعنى للمتحركات المحسوسة الموجودة في عالم الحس والحركة  
 والحمد لله رب العالمين وهو حسبي وعليه اتوكل

(١) في سجع - بالمستقيمة لا تقاطعها بالمستقيمة لا تقاطعها - الخ .



بسم الله الرحمن الرحيم  
وما توفيتي الا بالله عليه توكلت وبه استعنت

## الجزء الثاني

من العلوم الطبيعية من الكتاب المعبر من الحكمة يشتمل على المعاني  
والاعراض التي تكلم فيها ارسطو طاليس وتضمنها كتاب  
السماء والعالم وتحقيق النظر فيها. وفيه فصول

## الفصل الاول

في صور الاجسام الطبيعية وخواصها وقواها

قد عرف في الجزء الاول موضوع العلم الطبيعي الذي فيه ينظر ومبادئه العامة  
التي بها ينظر اعني الفاعل والغاية والهيولى والصورة من حيث هي كلية مشتركة  
فاما مطلوباته التي هي الأعراض والخواص فما كان منها عامًا لساثر الاجسام  
الطبيعية كالحركة والسكون وما يتعلق بهما والمكان والزمان لأنهما عند قوم  
من جملة المبادئ المشتركة وعند قوم من الأعراض العامة فقد تضمن ذلك  
الجزء الكلام فيها ايضا ونبتدى في هذا الجزء بالكلام في المطالب الخاصة بجسم  
جسم من الاجسام الطبيعية البسيطة الأوية وتعريف صورها وخواصها وقواها  
وافعالها ومبادئها الفاعلية والغائية والكلام الكلي في الصورة من حيث هي  
احدى المبادئ العامة ومن جهة ان الفاعل علة لوجودها في الهيولى وقد سبق  
هناك وتريدها هنا شرحا .

فنقول ان الفاعل علة لوجود الصورة في الهيولى اولا وبالذات ولوجود  
المركب على ما هو عليه ثانيا وبالعرض من حيث هو علة للصورة فان المركب  
انما هو ما هو بالصورة فبإيجاده الصورة في الهيولى يوجد المركب على ما هو عليه  
مثال ذلك ان الكاتب علة للكتابة وفاعلها وموجدتها اولا وبالذات في الكاغذ  
وعلة لوجود الكتاب كتابا ثانيا وبالعرض من جهة ايجاده الكتابة التي هي  
صورته في الكاغذ الذي هو موضوعها حتى صار بذلك الكتاب كتابا ولان

- الهيولى جوهره وجود لاني موضوع يكون المركب بجملته جوهره موجودا  
 لاني موضوع والصورة الموجودة في الهيولى تكون عرضا لان وجودها في  
 موضوع هو الهيولى وان الذي يوجد في اقليل التمداء ان الصورة هي  
 المقومة والأعراض تابعة ولاحقة لا يمنع كون الصورة عرضا ايضا لانها عرض  
 في الهيولى وما يتبع الصورة من الاعراض الأخرى يكون عرضا في المركب  
 من الهيولى والصورة مثاله ان الكتابة صورة الكتاب التي بها هو كتاب فاما  
 الحجرة والسواد وحسن الخط وتبيحه فأعراض في الكتاب من جهة الكتابة  
 تابعة لها في الهيولى فتسمى الكتابة صورة وهذه اعراض وكالحرارة والخفة  
 واللطافة في النار فان الحرارة هي صورة النار التي بها هي ما هي اعنى الحرارة  
 المحركة والخفة واللطافة تتبعانها يعلم ذلك من جهة ان كل ما يسخن يلطف  
 وينحف فالصورة عرض في الهيولى الا انها اصل ومتبوع لا عرض اخرى  
 توجد في الهيولى بوجودها وترتفع بارتقاها فن جهة اصليتها وكون الشيء بها هو  
 ما هو تسمى صورة ومن جهة انها للشيء دون غيره تسمى خاصة وخاصة ومن  
 جهة انها التي تصدر عنها الافعال الخاصة بذلك الشيء تسمى قوة ومن جهة انها  
 لا يصح قوامها دون ما هي فيه هي عرض والاعراض الأخرى كذلك في  
 كونها لا يصح قوامها دون ما هي فيه الا انها لواحق وليس هي التي بها الشيء  
 هو ما هو وقد يكون الشيء الواحد صورة وعرضا لاحقا في شيئين كالحرارة في  
 النار والماء فاما صورة للنار وعرض في الماء وقد يكون عرضا وصورة في شيء  
 واحد من جهتين كالبياض فانه في الانسان الابيض صورة من حيث هو ابيض  
 وعرض من حيث هو انسان (١) ولعل الصورة سميت صورة من جهة التصور

(١) بها مش - سع ف - ومثل ما يقول الأطباء في حالات بدن الانسان  
 سبب ومرض وعرض وكلها اعراض الا ان الحادث المتبوع منها اولا كالجذء  
 الحاصل في البدن من الشمس يسمى سببا وما يتبعه من الحالات المضرة؟ نفع للبدن  
 في الحياة والصحة كالحمي يسمى مرضا وما يتلو المرض ويتبعه كالصداع

الذهني والمعرفة التي بحسبها تكون التسمية فان تسمى من حيث نعرف ونعني من حيث نسمى فالشيء هو ما هو في تصورنا ومانع به بصورته وفي وجوده بفاعله ومادته وغايته فاذا قالوا ان الصورة مقومة عنوا انها مقومة للركب بما دته وصورته واعراضه الخاصة به من حيث هو ما هو كالحرارة في النار التي بها توجد نار اي جسما حارا لطيفا خفيفا فالصورة ام الاعراض ومستتبعتهما في المادة .

وشرح هذا انك ترى الشخص الواحد من المركبات الوجودية بمجموعا من اشياء كثيرة كالانسان المجموع من اعضاء واخلط وارواح وكل ذلك مجموع من عناصر وقوى وكيفيات تصدر عنه افعال وهو في معرفتنا انسان من جهة هذه الافعال التي تصدر عنه كالنطق والحياة والحس والحركة الارادية لانه اذا مات وبطلت افعاله لم يكن انسانا مع بقاء اعضاءه واخلطه ومزاجها من اسطقساته وانما يقال للانسان الميت انسان باشتراك الاسم والا فالانسان هو الحيوان الناطق والحيوان هو الحساس المتحرك بالارادة فاذا بطل النطق والحس والحركة من الجسد فقد نرجع عن ان يكون انسانا فاذا تأملنا هذه الجملة المجتمعة وجدنا منها موضوعا وحاملا هو الهوى والمحل لباقي الصفات وفيه وعنه وبه تصدر الافعال وعلمنا ان ذلك الذي صدر عنه وفيه وبه من الافعال ليس هو الشيء المحسوس منه الذي يبقى بعد موته من جسم ومزاج وشكل ومقدار وغيرها فهو عن شيء غير ذلك سماه قوم روحا وقوم نفسا وقوم طبيعة وما شئت من الاسماء فذلك الشيء الذي هو اصل لما يوجد في الذي صدر عنه وبه وفيه من الاحوال والافعال ما صدر هو الذي يسمى صورة فقد كان هو الاصل والمتبوع لهذه الاحوال والتوابع لما حل في الهوى ولما ارتفع عنها ويجوز ان يكون عرضا لا قوام له في غير موضوعه بل يبطل ويعدم لفارقة الموضوع كالحرارة مثلا او جوهر يقوم بنفسه وينتقل عن موضوعه كما يعلم اولا يعلم كالماء مثلا اذا كانت

== مثلا يسمى عرضا فهذا من جهة المتبوع والتابع والسابق واللاحق

والا فالكل اعراض من حالات البدن الذي يدبره الطبيب .



- في موضع فاضاء بها وحمى ثم نقلت منه الى موضع آخر فالضوء والحمى وكما يقال في نفس الانسان انها تغارق جسده ولا تبطل فانها اصل الاعراض وافعال بها الانسان الانسان يوجد بوجوده فيه (١) ولو بالقوة كفا في الانسان النائم وتبطل بمفارقتها كما في الميت الا ان تسمية الصورة او لا كان لما هو عرض في الموضوع لكنه اصل متقدم على غيره من الاعراض كالحرارة والنور لا جوهر كالنار وكالتنطق وانتكار لا كنفس الانسان فكانت صورة الانسان عندهم التي هو بها ما هو هي نطقه وبذلك حدوه بانه حيوان ناطق ولما رأوا ان هذه النفس اصل لهذا الاصل الذي هو النطق وهي في الجسد ايضا كاعراض والصور سموها صورة اتصالية ولما اداهم النظر الى القول بجوهريتها قالوا بجوهريتها وقوامها بنفسها لا في موضوع وبقى عاينها اسم الصورة التي سميت به قبل ان تصح جوهريتها وقوامها بنفسها والتفصل في الحدود يؤخذ من الصورة في المركب فكما ان الشئ هو ما هو في الوجود بصورته كذلك هو في التصور بفصله في حده واذا قيل في كلامهم ان الصورة تقوم بالمادة وتجعل لها وجود بالفعل انما يصح اذا اريد به وجود ابحال لا وجود مطلقا فانه يقال ان زيدا موجود وان زيدا موجود كاتب فالكتابة مقومة له في كونه موجودا كاتبا لا في كونه موجودا فانه يوجد ولا كتابة .

- وما قاله قائل من ان الصورة تتقوم بالمادة والمادة بالصورة وبها المركب فقول مردود لانه لا يجوز ان يكون شيان كل منهما يوجد بالآخر لان الذي يوجد بالشئ يكون وجوده بعد وجود الشئ بعدي بالذات فكيف يوجد الشئ بعد ما يوجد بعده وقواه بان العلة الفاغية يوجد كل واحد منهما بالآخر وظنه انه تفصي بهذا القول عن هذا المحال نقول لا يصح وظن لا يتحقق فان القول في ايوجد كالقول في يوجد فلا يوجد الموجد الشئ بما يوجد بالشئ وانما دعاه الى هذا القول اشتباه الكلام واختلاف الاعراض في الهولي بالتقدم والتأخر وال لزوم والمفارقة وحال الصورة في الذهن والوجود وكيف يقول ان الهولي

توجد بالصورة او يتقوم بها وجودها والصورة تكون وتفسد وتحصل وتزول والهيولى لا تكون ولا تفسد على رأيه لانه يرى ان لكل كائن فاسد هيولى فلا يكون اكل هيولى هيولى وللصورة وللركب منها يكون الكون والفساد والهيولى ثابتة موجودة قبل الصورة الكائنة وبعد الصورة الزائلة فكيف يتقوم وجودها بها لكنه يقول هذا لا فى كل هيولى بل فى الهيولى الاولى ولا يعتقد لها مفارقة الصورة الاولى التى بها تقومت فلا يراها كائنة فاسدة ونسبة الصورة الى الهيولى من حيث هما صورة وهيولى لا فرق فيها بين هيولى اخرى واولى واستيفاء القول فى هذا والمناظرة عليه والمحاقة فيه يكون فى العلم الكلى .

ويتضح لك فيما بعد هذا الموضع من العلم اذا تأملت الصور الوجودية فى الاجسام الطبيعية وقابلت الكلى المعقول بالامر الموجود ولم تجعل الكتاب المنقول عن

قائل عالم اصلا تقابل به نسخ الوجود كما فعل هذا القائل حيث اخذ يتمحل لما وقع له من مفهوم كلام القدماء فى الصورة ورد حكم الوجود اليه فلم يستتب

له ذلك فى كل شىء مع كل شىء ولا اتسق ولا تحقق مع انه طول الكلام ودقق النظر بل تنظر بحسب ما انضح لك هاهنا وتجعل الام الوجود وتقابل به الكتاب

المنقول فيقصر عليك التطويل ويتسق المختلف ويتحقق المشتبه من امر الصورة الطبيعية والقوة الخاصة بكل صورة خاصة وليس كل خاصة صورة فان

العرض التابع للاحق للصورة اذا خص الشىء الذى له تلك الصورة فلم يكن لغيره سواء كان لكاه كالضحك للانسان او لبعضه كالكتابة للانسان تسمى

خاصة ايضا وسواء كانت الخاصة للشىء كله ودائما كاتصاف القامة للانسان او لكاه فى بعض الاوقات كالشيب له او لبعضه فى بعض الاوقات كالكتابة له بعد

ان لا يكون لغيره فهى خاصة والافعال الخاصة هى التى تصدر عن الخاصة التابعة للصورة او عن الصورة كتعلم العلوم وعمل الصنائع من الانسان وانما تسمى

خاصة من حيث هى له دون غيره فتكون الصورة خاصة وتسمى قوة من حيث تصدر عنها الافعال والاجسام الوجودية تشترك مع اشتراكها فى الجسمية

في صفات من اعراض وواحق عامية وخاصة لكنها ولبعضها دون بعض والعلم التام فيها انما هو بمعرفة الاعراض والخواص التي لها وشمى عنها فنبتدى الآن بالنظر في الاوائل البسائط منها وننظر فيها نظرا طبيعيا وهو الذي من جهة الحركة والسكون .

## الفصل الثاني

في بسائط الاجسام الطبيعية

- النظر العلمى يتبدى على ما قيل من الاعرف عندنا وينتهى الى الاعرف عند الطبيعة ومركبات الطبيعية التي نجدتها في الاعيان اعرف عندنا من بسائطها لان بسائطها موجودة في التركيب والبسائط اقدم واعرف عند الطبيعة من مركباتها لان المركب عند الطبيعة بعد البسيط والبسيط من الاجسام هو الذي له صورة واحدة هي طبيعة وقوة اولى يتبعها ما يتبعها من الاعراض ولا ينحل بنوع من التحليل الى اجزاء مختلفة كالماء والهواء والمركب هو الذي فيه صورتان هما طبيعتان وقوتان اصليتان زائد او ينحل تركيبه بنوع من التحليل الى اجزاء مختلفة القوي كالتين الذي ينحل تركيبه الى ماء وارض واذا نظرنا الى الاجسام من جهة حركاتها الطبيعية ارانا الوجود فيها ما يتحرك صاعدا ١٥ يتجه نحو السماء وما يتحرك هابطا يتجه نحو الارض ونعلم من جهة ما نراه عيانا من تغير السماء من جهتنا وحركة بعض الكواكب طاعة وعارضة علينا وحركة بعضها مستديرة كالأرض حول كوكب او كواكب لا تراها تتحرك مع حفظ النسبة بينها باسرها في الوضع بالقرب والبعد بحيث لا نرى في ذلك تغيرا البته ان جميعها يتحرك على الاستدارة حول الارض والمتحرك بها هي السماء التي هي ٢٠ فيها لانها لو كان كل واحد منها يتحرك على دائرة في سبانه مع اختلافها في القرب والبعد من القطب لما تناسبت حركاتها بعضها مع بعض ولا حفظت نسبتها الى ما عند القطب بحركة مناسبة في السرعة والبطء فانه يبعد عند عقولنا ان يكون الكوكب الصغير والكبير والقريب والبعيد يتحرك كل واحد منها



حركة بحسب دائرته من سمائه (١) في السرعة والبطء بحسب صغر الدائرة وكبرها حتى يحفظ مع حركاتها على دوائرها نسب ابعادها كصورة المتحرك بكرة حاملة دائرة على تطيين ثابتين ويغلب على ظننا غلبة لايزاحمها تقيض ان جرما واحدا كرى اشكل يتحرك بانكواكب على الاستدارة حول الارض والارض في وسطه وذلك الجرم هو السماء فنجد في المتحركات الطبيعية حركة صاعدة عن الوسط وحركة هابطة الى الوسط وحركة دائرة حول الوسط ولما كان الجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة فالجسم البسيط بطبيعته الواحدة مسكان واحد يتحرك اليه باطبع اذا قارقه ويسكن بالطبع اذا كان فيه .

ونرى من الاجسام التي قبلنا ما يتحرك الى اسفل من احواله غيره سابقا له وهو الاثقل ونعلم ان الاسفل الذي يطلبه هو مقابل الفوق والفوق من مستقرنا هو جهة السماء والسماء محيطة بالارض من كل جانب فالفوق من كل جهة هو ما يلي السماء فالاسفل لا يتعدى الارض من الجهة الاخرى المتقابلة لجهة ميله لانه يعود بذلك مستعاليا نحو السماء فغاية السفلى من كل جهة هو غاية البعد عن السماء وغاية البعد عن السماء في داخلها من حيث هي كرة هو مركزها فاثقل هو الذي يتوجه اليه ويسكن فيه واذا تمثلته جسما واحدا كان مركزه على المركز وذلك الثقيل الاثقل هو الارض او ما يغلب الارض في تركيبه واما الماء فانه ثقيل ايضا يتحرك الى اسفل حركة مغلوطة مسبوقه من الارض تعرف ذلك تمام المعرفة بموازين الاثقال حيث تزن بها الاشياء المتساوية المقادير بالمساحة فترى احدها يهبط هبوطا يصعد بالآخر فتعلم ان الاهبط هو الاثقل فتعلم ان الحيز الطبيعي للارض هو المركز فيما يليه وان الماء ثقيل ايضا لكن الارض هي الاثقل لانك ترى الماء يهبط ويصعد الهواء على قياس ما قلنا وترى انك لو احتفرت بئر اثم ملأتها ماء وطرحت فيها بعد ذلك ترابا لا ستأثر بها التراب هابطا الى قعر الماء اولا فاولا مصعدا بالماء عن آخره ومستأثرا بموضعه ولو ان في تلك

(١) بهامش سع - فلا يتقابلان ولا يتباعد بعضهما عن بعض

البئر اناء مملؤا بالهواء كزق وما اشبهه لرأيته يصعد على وجه الماء ويحصل في موضعه أولا فاولا فتعلم من ذلك ان حيز الماء يسلي حيز الارض لانه تاليها في الثقل وان حيز الهواء يلي حيز الماء لانه يسبق (١) الماء صاعدا وترى النار كذلك بالنسبة الى الهواء فالنار الاخف والارض الاثقل والهواء يلي النار خفة والماء يلي الارض ثقلا.

- وإذا اعتبرت ذلك في المركاب وجدت الارضية والمائية اغلب على اثقلها كالكزئبق والذهب والنارية والهوائية اغلب في اخفها كالدخان ويريك التأمل ان تلك الخفة انما هي في النار بجرها وطاقها وذلك الثقل انما هو في الارض ببردها وكثافتها حتى ان الكثيف اذا سخن صعد وطفا بجره واللطيف اذا برد سب وثقل ببرده والبرد يكثف ويغلظ كما يجمد الماء والحر يرقق ويلطف كما يذيب الذهب والرصاص الا ان الكثافة اكثر ايجابا للثقل من البرودة واللطافة اكثر ايجابا للخفة من الحرارة والحرارة تلطف ما تسخنه والبرودة تكثف ما تبرده لكن زمان التسخين للكثيف الاكثف اقصر من زمان التلطيف له فان الارض تسخن قبل ان تلطف والهواء يكثف كما يبرد ويلطف كما يسخن والمتوسط بين الكثافة والبطافة كالماء لا يتساوى ذلك فيه لان البرد القوي يجمده والضعف لا يكثفه ولا يخنثه وتليد الحر يذيب جوده ويطفه وشر يده لا يزيد بطافة على ماله في اجمه والنار لا تبرد ولا تسخن ولا تلطف ولا تكثف وهي نار البتة وانما تغلظ في ذلك متشتمل فيه فالحر اللطف هو النار وحيزه الاعلى والابرء الاكثف هو الارض وحيزه الاسفل والهواء يلي الارض بحيزه كما يليه بجره واطافته والماء يلي الارض بحيزه كما يليه ابرده وكثافته وحيز السماء فوق حيز النار ثم سماء مدهساء كل في حيزه الطبيعي الا ان هذه التي تليها تسكن في احيائها الطبيعية وتتحرك اليها ذاتها فخرج عنها حركة مستقيمة يدها في اقرب مسافة اليها على ما ترى ونرى السماء مع ازومها بجمتها لجملة حيزها تتحرك فيه حركة مستديرة ولم تخرج من السماء نخرج عن موضعه حتى لم هل يود الى

موضعه بحركة مستقيمة ام لا ولا تانزى (١) في الوجود اجساما يرينا النظر والامتحان انها مركبة من هذه الاجسام التي تليها فتتشكك بذلك في امر السماء ايضا هل هي طبيعية او طباع اخرى خارجة عن هذه البطائع ام هي واحدة منها كالنار مثلا او مركبة من هذه كما ظن قوم من القدماء .

## الفصل الثالث

في تتبع ما قيل من ان السماء لا تنخرق وتحقق القول فيه

فاما ان السماء او قدره فصل منها جزء كما يفصل من الارض او الماء فانخرج  
عن - يزه وكلية صمادا اى فوق ارحط الى اسفل لى كان يعود الى كليته وحيزه  
ام لاقه - قيل فيه ان ذلك ممالا يمكن اعنى انراج ذلك الجزء حتى يعود او لا يعود  
وذلك لانه لا يصح القول بعوده الى حيزه وكلية ولا يسكونه في حيز غريب عنه  
وانتج من ذلك ان السماء لا تنخرق فالى لا يسكن في الحيز الغريب فلان طبعه  
لا يقتضى السكون فيه مثل غيره من ذوات الاحيار الطبيعية واما لم لا يعود الى  
موضعه قالا لان عوده يكرن بحركة بائلة من المكان الذى صار اليه الى المكان  
الذى زال عنه والطبع يحرك كذلك على اقرب الطرق وهو الذى على  
الاستقامة والمتحرك على الاستدارة لا يتحرك حركة مستقيمة لان الشئ  
الواحد لا يمكن ان يكون فيه مبدأ حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة وكأنهم  
قالوا ان الذى يمنع انفصال هذا الجزء عن كله امر يكون بعد انفصاله وهو كونه  
لا يصح ان يسكن في الموضع الذى صار اليه ولان يعود الى الموضع الذى انفصل  
عنه بفعلوا الحالة التي تكون بعد الانفصال علة لعدم الانفصال وعلة منع الانفصال  
تحتاج ان تكون موجودة في الوقت الذى روم فيه الفاصل ان يفصله حتى يمنع  
من فصله والعود والمقام هما بعد الانفصال وما بعد لا يكون علة لما قبل في منع  
ولا ايجاب اللهم الا فيما يكون بالروية فان المروى ينظر في العواقب فيقدم  
او يحجم بحسبها .



وقد عرفت الجواب العلمي عن هذا في الجزء الاول وان هذا الاحتجاج ليس بحق وان ذلك جائز اعني الحركة المستقيمة الى الخيز والمستديرة في الخيز لجسم واحد لا يمتنع كما لم يمتنع في هذه الطبائع ان تكون الطبيعة الواحدة منها تحرك الجسم على الاستقامة الى خيزه وتسكنه فيه .

- ثم انتقلوا من هذا القول الى ان حكوا بان السماء لا تنخرق قالوا لانها لا تتحرك حركة مستقيمة والخارق يحرك اجزاء المنخرق حركة مستقيمة مصعدة او هابطة او الى الجوانب والسماء اذا انخرقت تحركت اجزاؤها متدافعة لدى الخارق فاما ان تبقى على ما هي عليه او تتحرك الى الالتحام وذلك بحركة مستقيمة وفي الاولى قسرية وعن قاسر خارق وفي الثانية مستقيمة طبيعية والفلك لا يتحرك واحدة منهما اما الاولى فلانه لا مبدءا مانعة فيه فيلزم لذلك ان يكون حركته لافي زمان وذلك لانا اذا فرضنا هذا قد تحرك في زمان مع عدم الممانعة وآخر فيه مانعة تحرك مثلها في مثل ذلك الزمان اوفي اضعافه فان تحرك مثلها في مثل الزمان ساوي جسم متحرك بالقسر وفيه قوة مانعة في قبوله التحريك عن القاسر لبرعته وبطئه جسما لا مانعة فيه وهذا محال وان تحرك مثلها في اضعاف الزمان قسمنا الاضعاف على كل واحد منها فكان ما فيه نصف تلك الممانعة يتحرك مثلها في نصف الزمان ومثل ثلثها في ثلثه وكذلك حتى ينتهي في تجزئة الممانعة الى محاذاة زمان ما لا مانعة فيه فتكون حركة ذى الممانع وغير ذى الممانع في زمان واحد واحدة وذلك محال .

- وهذا قول لا يستقيم اما اولاه لانه قد توجد حركة متحرك مقسورا لمانعة فيه بل مساعدة وهي مع ذلك في زمان كائنا رالى فوق وان حركتها وقد فيها قسرا او كالحجريزج نحو المركز بقوة وكلاهما في زمان فان عني بالمانعة مانعة ما فيه تكون الحركة كالهواء والماء فهناك ايضا مانع اما ان يحرك الى الوسط فانه لا يندفع جزء من الفلك الى اسفل الا خارقا لما يليه وفيه مانعة سواء كان فلكا آخر او جسما من هذه الطبائع فان في الفلك قوة متحركة الى ما خذمحد ود على

الاستدارة فهي تمنع غير (١) ذلك المأخذ الا ان تكون الحركة القسرية في مأخذ الطبيعة فتكون كالحجر المزجوج الى اسفل وهو في زمان وايضا فان حركة كل فلك بسرعة محدودة وبطء محدود وتتوخاه القوة المحركة من غير معاق يعاوقها فان المتحرك دورا لا ينخرق بحركته شيئا يتحرك فيه وحد سرعته وبطئه لا يكون من جهة المعاق والمخروق وانما ذلك الحد من السرعة والبطء تقتضيه قوته المحركة كما اقتضت حركته فهي تمنع عما عداه .

واما القول بان حركته الى الالتئام انما تكون عن قوة طبيعية ولا قوة طبيعية فيه فقول غير مقبول فان القوة بل الصودة التي بها الفلك هو ما هو تقتضي شكله ومقداره واتصاله وحركته وسائر احواله تقتضي له في اجزائه الالتئام عن التفرق الذي اوجبه فيه الخارق وقالوا ايضا وكيف ينخرق ولا خارق له ولا صاعدا من اسفل فان الاجرام العنصرية والمركبات منها لا يصعد شيء منها الى هناك اذ لا مصعد له لا طبعا ولا قسرا اما الطبع فلا يحرك جسما عن حيزه صاعدا ولا نازلا واما القسر فمن الذي يتوهم ان راميا يرمى حجرا او سهمما ينتهي الى الفلك فيخرقه ولا هابطا من فوق من خارج الفلك فليس وراء الفلك شيء من الاجسام حتى يخرقه او لا يخرقه .

ونقول في جوابه . انما الكلام كان على انه هل هو في نفسه يقبل الانخراق من خارج لو قسر وفرض ام لا لا على وجود الخارق والانخراق بالفعل ويكفي في ذلك ان نعلم انه لا مانع فيه من ذاته عن قبول ذلك من خارج لو وجد ثم انه منع الخارق من صاعد الى اسماء من اسفل وداخلا اليها من فوق واعرض عن الكواكب التي كان اصل هذا النظر لأجلها حتى لما امتنع انخراق الفلك عندهم امتنعوا عن القول بحركتها في افلاكها حتى لا ينخرقها .

وقالوا بان حركاتها المشاهدة انما هي بحركات افلاك هي فيها مركوزة وافلاك تحرك الافلاك وتكلفوا في ذلك تقديرا وتخمينيا ما لو جوزوا انخراقها لاستغنوا عنه .

- فأما السبب الذي دعا الثنائين بهذا القول إليه حتى تمحل له من تحل هذه الحجج فهو ما اقوله - لما رأى تقدم ماء الكواكب الثابتة مع حركتها اليومية اتى من المشرق الى المغرب دائرة حول القطبين والارض على دوائر مختلفة بالصغر والكبر بحسب اختلاف بعدها وقربها من القطبين مختلفة في السرعة والبطء اختلافًا بحسب دوائرها مع اختلاف مقاديرها بحيث تحفظ اوضاعها في القرب والبعيد بين بعضها وبعض بحيث لا تتقارب المتباعدة منها ولا تتباعد المتقاربة ولا يختلف نظام وضعها بحركتها غلب على ظنهم بل اعتقدوا أن حركتها بأسرها إنما هي بحركة الفلك الذي هي فيه ونواها تتحرك بذواتها خارقة للفلك لتقدم وتأخر بعضها عن بعض وتباعدت وتمازجت واختلفت اشكال اوضاعها بعضها عند بعض وبعد في انفسهم وتقديرهم ان تكون مقدرة السرعة والبطء من اختلاف دوائرها تقديرًا يحفظ الاوضاع حتى تشبه حركة جملتها بحركة فلك يدور على القطبين ومنطقة ولو قصده قاصد للتشبيه لقد كان في غاية الصعوبة يحتاج الى حكمة بالغة وليس لما تقصده الحكمة وزادهم في ذلك اعتقادًا ما عرفوه من حركتها البطيئة المخالفة لهذه في كل مدة مديدة وسنين عدة قد ردرجة واحدة لها بأسرها على نسبة واحدة يحفظ لها القرب والبعيد من نقطة الاعتدال ولما حكموا بحسب هذا النظر على هذه الكواكب وهي الأكثر بان حركتها التي نشاهدناها هي حركة لها بالعرض من جهة حركة فلكها قضا بمثل ذلك في الكواكب الأخرى القليلة (١) وهي السبعة المتحيرة ولم يروا ان يحكموا فيها بخلاف ما رأوه في تلك ولم يفرقوا في الحكم في هذه وتلك بين كوكب وفلك وكوكب وفلك وتمحلوا الحركات المختلفة ما تمحلوه واحسنوا في تمحله من كثرة الافلاك والحركات وكان الاول من جهة الان وغلبة الظن والثاني فلما تبع ذلك الظن فاراد الحكماء الطبيعيون ان يحكموا مثل ذلك بمجيب حكمة تأتي مع الانية بالية فتمحلوا ما سمعت وقاؤوا ما تلى عليك وجعلوا المسئلة كلية ومنعوها وجودية وفرضية فلم يثبت ما قالوه وعاد الامر الى الظن القوي والاعتقاد في



الثانية وانها كذلك لالان فللكها يقبل الانخراق اولا يقبل والى الظن الضعيف  
التابع على طريق التشبيه للنظر الاول فى الكواكب المتحيرة وقواه ما اتسق  
واستتب فى ارتياد الافلاك للحركات فكان ذلك كذلك لا مانع منع من  
الانخراق فانه لم يعلم بل لم يقل ان لكواكب ارادت ان تتحرك فى افلاكها  
فلم تستطع ان تخترتها بحركاتها فيها فتتحرك الافلاك مساعدة لكواكبها كالفرس  
لراكبها حتى يقال ان ذلك لأن الافلاك لا تنخرق بل كذلك وجد ولا يمنع مانع  
من انخراق الجسم من ذاته الا صلابته بالقياس الى الخارق ولم يتعرض له فى  
الاحتجاج المذكور ولا وجد واما يحتجون به عليه فكانوا يقولون وما الذى  
يخرتها وهى اصلب من كل شىء بل الحدس القياسى يذهب الى انها لا صلابة  
فيها من اجل اشفافها البالغ لا نرى فيها لدينا الا شف الطف والالطف اشف  
فان عارض معارض بشفيف البلور والياقوت وما اشبههما اجبناه باناعلم ان تلك  
الصلاية فى امثال هذه انما هى من اجل الاكثف من عناصرها وهوالارض  
لا من اجل الالطف والدليل على ذلك ثقلها ولا يبلغ مع ذلك الى اشفاف الماء  
لكثافة الارضية فكيف الى اشفاف الهواء الذى هو فى الغاية وان لم يكن فى  
الغاية فالسواء هى التى فى الغاية لانها لا تحجب عن ابعد بعد واقصى عمق والظن  
الاغلب من ذلك ان كواكبها هى المصلبة لعدمها الاشفاف بالكلية واستنارة  
سطوحها عن ذواتها وعمما يقابلها واقصى المساحة فى هذه المجادلة هى الموافقة  
على ان الاشفاف لا يمنع الصلاية كالبلور فاما من وجه آخر فقد يحكم الظن فيها  
بالصلاية لئلا يلزم من رقتها واطاقتها ان تتموج بتموج ما تحتها من الاجسام  
العنصرية بالرياح وغيرها فيخالطها ويمتزج بها كما يمتزج بعضها ببعض وتعرض  
للكون والفساد والتركيب والانحلال ونحن نراها على طول المدة على حال  
واحدة لا تتغير .

ويعارض هذا الظن بان يقال ان ذلك الذى نجد ونعلم به من الثبات وعدم  
التغير انما هو فى الكواكب الثابتة فللكها الحامل المحرك لها واما فى المتحيرة

ففي الكواكب دون الافلاك ولا نعلم من حال افلاكها الا مثل ما نعلمه من الهواء المحيط بنا اللهم الاعلى طريق الحكم بحال ذلك الفلك فيها وما قيل من تموج الرياح لا يلزم منه القول بصلايتها فان تموج الرياح وتكدير الانحرة لا ينتهي على ما ستعلمه وتعلم السبب فيه الى اقصى حيز الهواء بل الى بعضه الادنى وان اشمخ الجبال لا يهب عليه ريح ولا يعلوه غيم ولا ينزله غيث في وقت من الاوقات فكيف ان ينتهي ذلك الى اقلك فبقينا على ما ظننا في الفلك واطاقته التي توهم سهولة انحرافه ولم يمنعها مانع .

## الفصل الرابع

في النظر في السماء هل هي طبيعية او طبائع اخرى

- ١٠ خارجة عن هذه الطبائع او هي احداثا او مركبة منها
- وبحركة النار الى فوق بالطبع حكما بان حيزها فوق حيز الهواء والنظر بوضوح لنا انها شفافة كالهواء وان الذي فيها من نور يكون لاختلاط الدخانية والارضية بها نعلم ذلك من انا نرى وسط ذؤابة النار شفافة لا يحجب ما ورائه عن ابصارنا وطرفها حيث يلي الدخانية يكون كدرا مظلما وما بينهما نيرا مضيئا والهواء الذي في التنور الكثير الجمر الشديد الحرق يحرق ما يدخل فيه على بعد من الجمر فهو نار وليس بمضيء اذ لا دخانية فيه فالنور انما يظهر من النار على سطوح الاجسام الكثيفة والنار شفافة كالهواء في المرأى وتحالفه بجرها المحرق فاذا كان ذلك كذلك فلنا ان نظن ان السموات كلها نار شفافة يظهر نورها على كواكبها كظهوره في جمر التنور لا في جوه .

- ٢٠ فان عورض هذا الظن بحركتها الدورية اجيب بما قيل من ان الحركة الدورية لذلك الجسم في حيزه والمستقيمة الى حيزه ولم يمتنع ويقويه ما نجده من حركة النار دورا اذا منعتها السقوف الحاجزة عن حركتها الصاعدة وحركة الذهب الذائب وغيره من الفضة والرصاص في ذوبه وشدة حره دورا فيبطل هذا الظن ما نراه من اختلاف الحركات في الافلاك والكواكب في السرعة والبطء

والماخذ والبلهة ولو كانت كلها ناراً لكانت طبيعة واحدة فلم تختلف حرركاتها  
وماخذها وجهاتها وإنما اختلفت الحركات والاحياز والاقدار لاختلاف الطبايع  
لإحالة فليس السماء ولا كواكبها ناراً على ما ذهب إليه الظن ولو كانت السماء  
وما فيها ناراً أو حارة لتدكان ما يقرب منها من أعالي الجو والجبال الشامخة  
والأرض العالية أشد حراً ولما كانت الشمس تسخن بطاوعها السماوات والأرض  
والكواكب أضعاف أضغافها فكيف كانت تختص بالاسفهان دونها وهي فيها  
كقطرة في بحر والامر في ذلك بالعكس لأن نارى الأعلى أبرد والمطر والبرد  
والثلج يهبط إلينا من أعالي الجو فذلك دليل كاف أيضاً على أنها ليست بنار  
ولاحارة وهي طبايع أخرى وصعود النار ليس هو إلى الفوق المطلق بل إلى  
فوق الهواء كما أن صعود الهواء ليس إلى فوق المطلق بل إلى فوق الماء وستعلم  
فيما بعد كيف استدلوا على أن حيز النار في مقعر الفلك في الآثار العلوية وكذلك  
تعلم أن السماوات وكواكبها ليست مركبة من هذه الطبايع فإن المركب يسكن  
بطبعه في حيز الغالب من عناصره بل يقرب منه بحسب غلبته فيه فلو كانت مركبة  
منها لما بعدت أحيازها .

فإن قيل إن اختلاف الحركات بالسرعة والبطء إنما هو لاختلاف الافلاك في  
العظم والصغر قيل ولم تختلف الافلاك وبما ذابمير بعضها عن بعض وطبيعتها  
واحدة والامر في الحركة بالعكس مما نظنه أيضاً لأن الأبطأ بمقتضى هذا القول  
يلزم أن يكون الأكبر لسعة مداره والأسرع يكون الأصغر لضيق مداره والامر  
بالعكس فإن أعظم الافلاك وأوسعها مداراً هو فلك معدل النهار وهو أسرعها  
حركة ثم ما يليه فما يليه في الحركة اليومية أبطأ ثم أبطأ إن كان تحركها بالذات  
وإن كان تحركها بالعرض وتابعة لحركة معدل النهار فحركاتها التي لها خاصيتها  
أبطأ منه كثيراً ثم إن الكواكب لا تكون ناراً لأن النار شفاقة وهي كثيفة  
لا تشف عما وراءها بل تكثف ويحجب بعضها بعضاً ولا هي مع كثافتها أرض  
ولا أرضية فإن الأرض والأرضى لا يتحيز في الحيز الأعلى ولا يبقى الجسم  
في



- في حيز خارج عن حيزه الطبيعي ابداً ولو كانت نارية مركبة فكيف لا ينحرفها الاشتعال ويحياها نارا ويبددها ويلاشيها وما بال انوارها مختلفة في اشتعالها وهي لازمة لذلك الاختلاف في ألوانها ابداً فبعض يضرب نوره الى حمرة وبعض الى صفرة وبعض الى بياض وبعض الى كودة وما بال القمر يشتعل بعضه وينطفئ بعض وينخسف فينطفئ بأسره ويعدم النور البتة فهي نور لا نار (١) .
- ولست من هذه الطبائع بل طبائع اخرى وما لها من حركة ونور واشفاف انما هو بالطبع لا بالقسر لدوامه على حالة واحدة ابداً .

## الفصل الخامس

في ان السماء لا ضد لها ولا تعرض لها الاستحالة وانقساد

- ١٠ اقول ان الطبائع السبائية لا يضاد بعضها بعضا ولا يضادها غيرها لان التضاد يكون بين شيئين - احدهما للآخر بتعاقبها على موضوع واحد لا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف فيفسد احدهما الآخر كالحرارة والبرودة والبياض والسواد ونحوها فالتضاد يكون بين حالتين وصفيتين او صورتين لا يصح وجودهما في موضوع واحد ومن شأنهما ان يوجد له على التعاقب ويرتفعان عنه وبينهما وسائط والموضوع لها ينتهي بحركته من احدهما الى الآخر بجوازه على تلك الوسائط كالبياض والسواد الذي يستحيل المستحيل بحركته عن احدهما الى الآخر مارا بالصفرة والحمرة والخضرة والعبرة فالبياض ضد السواد والحرارة ضد البرودة والحركة الآخذة في مسافة متناهية بالطبع من طرف الى طرف مضادة لمقابلها من ذلك الطرف الى الآخر فالحفيف ضد الثقيل واللطيف ضد الكثيف وليس الشفاف ضد الملون وان كانا لا يجتمعان اذ ليس بينهما وسائط وانما الضد ان معنيان وجوديان يفسد عدم اللون والعدم لا يضاد الملكة من حيث هذا ملون وهذا شفاف بل الاشفاف احدهما الآخر والملكة لا تضاد لعدم اى لا تفسده فان الفساد عدم والعدم لا يعدم فالسواء لا تضاد من جهة اللون باشفافها لاسماء ولا غيرها ولا من جهة الشكل لانه لا تضاد في الاشكال
- ٢٠

(١) س - فهي نوارانية لا نار ولا نارية .

- فان الاختلاف بينها لا يتناهى فلو ضاد المثلث الربع لكان الخمس اولى بمضادته  
والمسدس اولى وهلم جرا الى ما لا يتناهى ولا يوجد بالفعل والضدان موجودان  
بالفعل ولا الكرى يضاد الكرى ولا غيره من الاشكال ولا الحركات التى  
فيها تنضاد لانها كرية دورية تأخذ من نقطة والىها والشىء لا يضاد نفسه وليس  
الحركة من المشرق الى المغرب مضادة للحركة من المغرب الى المشرق لان بتلك  
الحركة بعينها يعود الى المشرق فمن حيث يبعد المتحرك بها من نقطة يقرب منها  
لكون مامن هو ما الىه ولوضادات المشرقية للغربية لقد كانت يكون للحركة  
الواحدة اكثر من ضد واحد لان الحركة على قوس نصف الدائرة تضادها  
الحركة العائدة على تلك القوس وتضادها الحركة العائدة على القطر والعائدة على  
القوس التى هى نصف الدائرة الأخرى والضد انما له ضد واحد .
- ولا الكواكب يضاد بعضها بعضا لا بحركاتها فانها (دورية ايضا - ١) ولا بالوانها  
فانها كلها نيرة ولا بأشكالها اذ لا مضادة فى الشكل وليست ايضا حارة على ما سبق  
بيانها ولا باردة فان البارد كله حيزه الوسط مما يليه ولا تنضاد بالثقل والخفة ايضا  
لانها ليست بثقيلة فتضاد الخفيف والخفيف يضاد الثقيل اذا كان للخفة نهاية  
محدودة كما للنار مقر الفلك وان فرضت النهاية ما بعد ذلك فلا .
- فان قال قائل ان الفلك الاول هو الاعلى وفى الحيز الاعلى يتحرك الى بطبعه  
لوازيل عنه الى اسفل عائدا صاعدا كما تتحرك الارض الى الوسط هابطة ونهاية  
الصعود هو ذاك فهو الخفيف على الحقيقة ونهاية الهبوط هو هذا وهو الثقيل فى  
الحقيقة .
- قلنا ان التسمية الوجودية والفرضية لا يشاح فيها من يفهمها بحسبها فلو اراد مرید  
ان يسمى الخفيف ما فى الحيز الاعلى حتى يجعله انقلك الاول لم يرد عن تسميته لكن  
من الذى يعلم انه هو الاول وليس وراءه غيره مما يشعر به او لا يشعر .
- وليس يرد هذا بان يقال ان النار اذا حطت قسرا تعود صاعدة بالطبع فتسمى  
خفيفة وهذا لا ينحط بانقسر حتى يعود فلا يسمى خفيفا لان ذلك انما قيل على

ما من شأنه لأعلى ما يوجد كذا لا محالة والقول بانها ليس من شأنها ذلك لم تثبت له حجة توجب الحكم به عليه .

واما المضادة بالرطوبة واليبس فمما لا اعرفه حتى احكم فيه فانهم يقولون ان الرطب لا يسهل انخراقه واليابس ما يعسر انخراقه ثم يحكمون على النار بانها يا بسية وهي سهلة الانخراق واسهل انخراقا من الهواء ويقولون ان اليابس ما يتحيز بنفسه والرطب ما ينحاز بغيره فان عنوا بذلك كلية الجسم (١) فكل جسم ينحاز بنفسه وان عنوا الجزء من الجسم فالنار الصاعدة لا تنحاز ولا تتشكل بنفسها الا كما يتشكل الماء المنحدر وما شا كنه يستدق عند الطرف بعد غاظه عند المسيل ولا يستدق بحسب قوة حرته والدقة في النار في الطرف الصنوبري انما هي لا ضمحلال ما عند الصنوبرية بالتلاشي والانطفاء ولو بقي لصعد اسطوانيا بل قطعة كبيرة تبتدى من دقة وضيق بحسب المشتعل وتأخذ الى سعة بحسب الانبساط المتناسب في اخذه من عند المركز الى المحيط فهو في صعوده كالماء في انحداره الا ان هذا ينطفئ ويستحيل في صعوده ويتشكل بانيه بالصنوبرية وذلك لا يستحيل فبقى على اسطوانيته او ما يقارب الاسطوانية ويتصل هذا وينفصل ذاك وان قيل ان اليابس هو الذي اذا قبل شكلا بقي فيه وليس كذلك الرطب فليس كذلك النار ويحصل من معنى اليبس والرطوبة على معنى الصلابة واللين والكثافة واللطافة وقد قيل في ذلك فلاضد للساء ولا مضادة بين السموات في حال من احوالها وطبيعة من طبائعها فاذا لم يكن لطبيعة الفلك ضد ولا فيها تضاد فليس فيها استحالة ولا فساد لان الاستحالة كما عرف من ضد الى ضد .

وقد ظن قوم ان ظلمة القمر بعد استنارته في اول الشهر وانحره وخسوفه وكسوف الشمس استحالة وفساد في الجوهر السماوي وليس ذلك بحق لان نور القمر ليس مما هو له في ذاته وانما هو من الشمس فيعدمه (٢) بحاجز كثيف يحجز بينهما وهو الارض والشمس لا يعدم نورها في كسوفها وانما يحجبها القمر (٣) عن ابصارنا والفساد انما يطرأ على الشيء من جهة ضده والأضداد هي

(١) هامش صف - كلية الجسم (٢) سع - فيعدمه القمر بحاجز (٣) سع - يحجب القمر



التي يفسد بعضها بعضها فما لا ضده لا يفسد ثم ان الفساد يكون بالاحتمال وذلك بحركة احتمالية وفي زمان وكل شيء يكون في زمان فبعضه يكون في بعض الزمان والسماء من حيث نعرفها ونذكر من يعرفها ونسمع من عرفها لم تتغير ولم تستحل بنوع من انواع الاحتمال في كم ولا كيف فلم تسلك (١) نورا ولا انتقلت عن مكان ولا استبدلت ولا استحدثت حالة من الحالات المتضادة وما لا يكون من الاحتمال في بعض الزمان لا يكون في كلية لست اقول ما لا يعرف بل ما لا يوجد فان الاحتمال القليلة قد تكون في الزمن القصير ولا يشعربها حتى يطول الزمان فيظهر الفساد وهذه مع طول الزمان لم نشعر منها بشيء من ذلك ولا لها حالة تقبل فيها ذلك فلا يدخل عليها الفساد كما لم تعرض لها الاحتمال .

وقد قيل انها ازلية لا تزول ولا تعدم واحتجوا على ذلك في هذا العلم بحجج من جهة السماء تتعلق بما قالوه في الهيولى ولم تثبت وبالحركة المستقيمة التي منعوا وجودها في الفلك ولم تصح فن احب ان يسمعها من قولهم فيسمعها ويعتبرها ويعارضها بما قلناه من معارضاتها فيقول بما يؤديه اليه نظره ذلك وينصرف عما صرفه عنه .

## الفصل السادس

في طبائع الكواكب ومحو القمرو في المجرة

واقول ان الكواكب الثابتة والمتحركة بسيطة الجواهر لا تركيب فيها (٢) لأن التركيب اما ان يكون من اجسام متشابهة فهو اتحاد واتصال وليس بتركيب كاجزاء الماء اذا اجتمعت واتصلت واما ان يكون من اشياء مختلفة اختلافا بالتضاد وقد صح انه ليس في الافلاك تضاد ايضا ولو تركبت من اشياء مختلفة الطبائع لقد كانت اجزاء التركيب مختلفة الاحياز الطبيعية ولكانت تتنازع متجاذبة الى التفرق طالبة لاحيازها الطبيعية لان الحيز الطبيعي مطلوب بالطبع فكانت تتفرق ويدخل عليها الفساد ولا يدخل الفساد والاحتمال على الطبيعة

(١) سع - فلم تصلح كذا - ولعله قلم تستحل (٢) سع - فيها

الفلكية فهي اجرام بسيطة وهي باسرها كرية الاشكال لان شكل البسيط ابسط الاشكال وهو الكرى والبسيط متشابه والكرى متشابه فالكرية اولى الاجسام بالاجسام البسيطة وبغيرها اذا بقي على طبعه فكل شكل طبيعي كرى وكل ما ليس بكرى فليس بطبيعي .

- ولا يعترض باشكل اثبات فانها عن النفس المشكلة للركب لا عن الطبائع التي في اجزاء التركيب وكذلك فيما يكون بالقسر والصناعة هو غير ما بالطبيعة فاما انوارها فقد ظن قوم انها ليست كلها منيرة بل المنير منها الشمس فقط وانوار الباقية من نورها باشرافها عليها كالقمر وليس ذلك بحق فانها لو كانت كذلك لظهر فيها عدم النور والهلالية في التزايد والتقص لاجل البعد والقرب من الشمس كما في القمر .

١٠

وقد اجيب عن هذا فقول ان ذلك انما يظهر في القمر لكونه تحت الشمس فيكون له وجه الينا ووجه اليها فاذا قاربها في المحاذاة كان الوجه الذي يلينا مقابلا للذي يليها فلم يكن فيه نور واذا بلغ اقصى البعد منها كان الوجه الذي له اليها هو الذي الينا فامتلا نورا وبينهما تختلف حاله في الزيادة والنقصان بحسب القرب والبعد واما تلك فلكونها فوق الشمس يكون الوجه الذي لها الينا هو بعينه الذي الى الشمس فلا يعرض لها فيما نشاهده محاق ولا امتلاء ولا زيادة ولا نقصان وهو قول تخميني غير لازم وكما كان النور للشمس بذاتها لا من جسم نير آخر يشرق عليها كذلك يوجد للكواكب .

- وقد شيد هذا قوم باختلاف انوارها اللازم لحالة واحدة ابداء كحمره المريح وبياض المشتري وظلمة زحل وبالجملة عدم تشابه الالوان في الانوار وهو مما يغلب الظن ولا يقطع به لان نور الشمس يشرق على مختلفات الطبائع فترى الوانا مختلفة فيقول قائل ان ذلك لاختلاف جواهرها وطبائعها في الكثافة وغيرها ونور الشمس عليها واحد في الاشراف الا ان اغلب الظن هو ذلك والآثار التي توجد في القمر قد اختلف القائلون فيها فمنهم من ذهب الى ان الاثر في فيه وليس

٢٠

فيه كما يرى في المرآة لصقاله وهو شكل الارض وليس يحق فانا لا نرى في المرآة البعيدة شكلا ولا تنتهى ابصارنا الى ادراك شيء في المرآة الاعلى حدى من قرب قريب خصوصا اذا استنار وجه المرآة بنور ساطع من شروق الشمس كنور القمر ثم لو كان كذلك لقد كانت يرى كريا او كالكرى ولم ير على ما هو عليه وقد قالوا ان تغير كريتته لتغير كرية الارض بالجبال وليس كذلك لان الجبال في الارض كتضريس او خشونة في سطح كرة ولا يكون لها من البعد عندا لمنظر قدر ما يؤثر في الكرية فكيف لمثلها المرى في المرآة .

وقال قوم انها اجسام اخرى موجودة في كرة القمر كثيفة خشنة لا تقبل النور من الشمس وليس يحق لان الخشونة لا تمنع قبول النور فان الاملس من الجدران والخشن كالمنقوش مثلا يقبل النور بعد أن يكون كثيفا وليس من الاجسام ما لا يقبل النور سوى الشفاف فبقي ان تكون اجساما سودا فان الانوار تظهر الالوان ونحن نرى حرم القمر ملونا بسواد فيه اشفاف على ما تراه ابصارنا ولم يتحصل لمن تقدم في ذلك قول يعتد به اعنى في محو القمر وما فيه من الاثر المخالف للاستنارة وقد قال قوم انه مصور بصورة وجه الانسان (١) ففيه عينان وحاجبان وانف وفم والطبيعة لا تشكل عبثا فالعينان يجب ان تكونا انور من باقى الوجه لا مظلمة اللهم الا في العميان والحاجبان على العينين حاجبان يدفعان ما يجرى من عرق الجبهة الى العين والفم باب البطن الذى فيه يدخل الغذاء وليس من ذلك ما يوجد للقمر فالذى نعلمه من ذلك هو أن ذلك الجزء او الاجزاء غير المستنيرة في القمر مخالفة الجوهر بلوهر باقيه .

والذين هربوا من هذا خوفا من القول بالتركيب ما اصابوا لان العيان لا يدفع والتركيب على هذا الوجه لا يمتنع فان للكواكب مع جوهر الفلك تركيبا ايضا لمركب هو فلك مكوكب وانما المزاج غير موجود فيها وهذا الجسم او الاجسام المخالفة لطبيعة القمر في كرة القمر كالقمر كالكواكب في الافلاك واما ما هي وكيف هي فلا تعلم .



واما المجرة فان الاشبه من امرها انها اجسام كوكبية يصغر آحادها عن مثال (١) ابصارنا وجملتها في الفلك كالأثار في القمر الا ان هذه مستنيرة في غير مستنير وتلك غير مستنيرة في مستنير والذين قالوا انها آثار في جونا من اعالي الهواء وكرة النار فيبطل قولهم كونها لا يرى لها اختلاف المنظر كما يرى للأشياء المختلفة الابعاد في جهة واحدة عند اختلاف المحاذيات وما رأينا من الكواكب ما يختلف نسبته اليها في البعد والقرب بل تبقى على اوضاعها منها كغيرها من الكواكب في فلكها ولا تزيد ولا تنقص فان كانت سحابة المرأى فهي في فلك الكواكب الثابتة مثلها في لزوم المكان من الفلك ، وقد قال قوم ان وراء هذه الافلاك فلك نير منير (١) وليس بشفاف وهو معدل النهار وما قالوا حقا والارأينا ولم تحجبه الافلاك التي لا تحجب صغار الكواكب كالسما .

١٠

## الفصل السابع

في حركات الافلاك والكواكب ومحركاتها وغاياتها

قد وجد الراصدون من المنجمين حركات الكواكب مختلفة فمنها حركة تشملها باسرها آخذة من المشرق الى المغرب وهي التي تكون في كل يوم وليلة دورة واحدة مثل حركة الشمس وحركة اخرى مقابلة لها تتحرك بها من المغرب الى المشرق ظاهرة في بعضها وهي السبعة المتحيرة وخفية في الثابتة عرفت بتبادي الارصاد على طول الزمان بالنسبة الى نقطة الاعتدال الربيعي والخريفي وحركات بالعرض لهذه المتحيرة شمالية وجنوبية وحركات سريعة وحركات بطيئة لها ايضا ورجعات واستقامات لبعضها وهي الخمسة دون الشمس والقمر وكلها حركات دورية تقطع في الاسطرلابات وغيرها من الآلات قسما متشابهة ولما سمع الراصدون ان السماء لا تنفرك اعرضوا عن نسبة الحركة الى الكواكب في الافلاك وجعلوها للافلاك بكواكبها والافالذي يشاهده البصر انما هو حركة

٢٠

(١) سح - مثال . (٢) كذا - في الاصلين ومقتضى السياق - فلكا نيرا منيرا - ح

الكواكب دون الفلك لكون الفلك متشابه الجوهر والاحاطة فلا تختلف نسبتة  
 اليها في الوضع اختلافا تدركه ابصارنا لان السائق منه كاللاحق عند البصر لانه  
 محيط بنا فتشابه الحركة في الاحاطة والاجزاء وليس كذلك الكواكب، واصل  
 الرأي في القول بحركات الافلاك بالكواكب لا بحركة الكواكب في الافلاك هو  
 كون الحركة دورية على شكل الفلك ومنطقة حركته وكون الثابتة وهي الاكثر  
 محفوظة الوضع بالتجاوز الدال على انها في فلك واحد يتحرك بها حركة على قطبين  
 ومنطقة وأجروا حكم التنجيرة (١) في حركاتها ذلك المجري وتحلوا البطئها وسرعتها  
 واستقامتها ورجعتها وشمالى حركتها وجنوبها عللا اتفق لهم بها القول بذلك  
 ووافق بعضهم بعضا وجعلوا لكل كوكب عدة افلاك مختلفة المراكز والاقطاب على  
 ما يعلم تفصيله من تعاليمهم كل ذلك حتى اتفق لهم حركة الافلاك بكواكبها ووافق  
 بعضهم بعضا وجاء من اراد أن يقول في ذلك قولا حكما بلمية وتعليل فقال ان الفلك  
 لا ينخرق اى ليس قبول الانحراف موجودا في طباعه من خارق موجود ولا  
 مفروض وقد سلف جواب هذا وبقي الحكم في ذلك على اغلبية الظن لاعلى اليقين  
 المحفوظ بالعلم وعرفوا بالارصاد نسب الحركات الى الزمان في القبلية والبعدية  
 والمعيسة فعرفوا القرائن والمسائمات والكسوفات والخسوفات بالتفصيل  
 والتحرير وذلك بالآلات استخراجها بنظار وبراهين هندسية مبرهنة الصحة  
 والدلالة فهذا هو علم النجوم من حيث ينظر في ذلك بانه كذلك وكيف هو وامام  
 هو وطلب العلة الفاعلية والغائية فيه فمن مطالب علمنا هذا ونبتدىء اولا بطلب  
 العلة الفاعلية وهي الحركة للاجرام الفلكية .

فنتقول ان المحرك بالذات لكل متحرك يكون اما طبيعة واما قسرا واما ارادة  
 ويخصون باسم الطبيعة ما يحرك بالتسخير وعلى سنن واحد ويعنى بالتسخير انه  
 يحرك بغير معرفة ولا روية كالجحر في هبوطه والارادة فعلومة وهي معرفة  
 الفاعل بما يفعله وعزميته عليه والقسر فمن شىء خارج عن المتحرك يحركه على  
 مقتضى طباع المحرك اورويته لاعلى مقتضى طباع المتحرك ورويته والسماء

لا يجوز ان تكون حركتها قسرية لان القسر اذا دام يبطل الطبيعة ويفسد المطبوع ويحيله الى مقتضاه وهو فعل الاضداد باضدادها والسموات لا ضدها ولا تضاد فيها فلا فساد لها وحركتها دائمة كذلك فليست بقسرية ومن القاسر فان كل قسر لجسم عن طبع لآخر (١) او ارادة - (٢) فاما ان القسر الدائم يبطل الطباع ويفسدها فمعلوم من جهة ما لدينا من المتضادات وافساد بعضها بعضا .  
فما السموات مقسورة عن حركتها (٢) الدائمة قالوا ولا حركتها بالطبيعة المسخرة لان جوهرها الباقي المشرق بالخير الاعلى والانوار لا يجوز ان تشعر ولا تكون له (٣) معرفة بما يفعل ولا يكون محركة نفسا عارفة ويوجد ذلك فينا معشر البشر الذين اجسامنا مركبة من الاضداد والاعلى فيها الكثيف الغليظ وهذا القول انما يعطى الاولى والاخرى .

١٠

وانما الحجة الطبيعية البرهانية على ذلك هي ان الاجرام السماوية تتحرك دورا فتأخذ من نقطة الى مقابلها وتعود من ذلك المقابل اليها ولا يجوز ان تكون طبيعة واحدة تحرك الحركتين المتقابلتين بالطبع فان ما منه في الحركة الطبيعية مهروب منه بالطبع وما اليه فيها مطلوب بالطبع وكيف يعود المتروك طبعاً مطلوباً بالطبع والمطلوب طبعاً متروكاً بالطبع وايضاً فان المتروك بالطبع والمطلوب بالطبع يحرك الطبع عن احدهما الى الآخر في اقصر مسافة وهي الاستقامة والا فالدورية فيها مع الميل عن ميل آلى بقياس المستقيم فلا تكون الحركة الدورية طبيعية ولا هي قسرية فهي ارادية عن (٤) محرك عارف يريد عازم فاعل والروية كالطبيعة ايضاً في كونها لا يكون المطلوب عندها متروكاً والمتروك مطلوباً الا لأسباب متجددة بعد الطلب والتحرك زائدة على معنى المطلوب والمتروك من حيث هما كذلك والا فالمريد لشيء ما من حيث هو ذلك الشيء يريد ابدًا ما دام المريد على حالته التي معها ولاجلها ارادوا المراد على حالته التي معها ولاجلها اريد فالحركة الدورية لا تراد من جهة الطلب

٢٠

(١) من سع - (٢) سع - على حركتها (٣) كذا - ح (٤) سع - وعن .



والهرب فلما ذاليت شعري تراد العينها ومن حيث هي حركة اولاً امر ينال بها والحركة لا تراد من حيث هي حركة لان كل مطلوب بها اولاً فاولاً متروك اولاً فاولاً وكل تجديد منها تصرف وكل تجديد وكل موجود منها معدوم وكل معدوم منها موجود ولو اريدت لعينها لما تعين لها جهة ولا مأخذ ولا سرعة محدودة ولا بطء محدود فالحركة لا تراد لعينها وانما تراد لشيء مما فيه الحركة المكانية لمكان والاستحالية لكيفية فالوضعية الدورية لما اذا ودوامها لما اذا فان الحركة تنقطع بل المحرك يكف عند بلوغه بالحركة الى ما لاجله حرك فالحركة الدورية الدائمة التي لا تكف محركها اما لان ما لاجله لا ينتهي اليه اولاً انه اذا انتهى اليه في وقت تجديد له ارادة في غيره ولا يجوز ان تكون السماويات (١) تتحرك ابدا الى غاية لا تنتهي اليها فان ما لانهاية له لا يوجد ولا يكون سبباً غائياً لحركة ولو كان كذلك في حركة ارادية لقد كانت غاية العذاب فان المرید يزداد عند القرب شوقاً والشوق يؤذى مع عدم النيل فالأذى الدائم يقترن بالشوق الدائم الى غاية لا تنال ولا يخرج السبب الغائى في الحركة الدورية عن ما فيه الحركة اعنى عن وضع فكيف يكون هذا الوضع .

فبقول ان المتحرك انما يتحرك بالقياس الى ساكن اولى متحرك آخر يخالفه في حركته في مأخذ وجهه وسرعة او بطء ولو تحركا معا في الجهة والمأخذ والسرعة والبطء لما افرقا فحركاتهما ان كانت بالقياس الى ثالث يفارقانه معا فان الحركة مفارقة بقرب وبعد فاذا لم توجد مفارقة ولا مفارق فلا حركة واحق ما كانت الحركة بالقياس الى ساكن ولا ساكن فيما تشعر به سوى الارض وما يليها والحركات السببية تستكبرها العقول وتكبر محركاتها عن ان تكون بالقياس الى الارض ولاجلها وان كان قد قال بذلك من قال انها لاجلها ولاجل ما فيها من كون وفساد فبالشروق يكون الكون وبالغروب الفساد وبالعرضية المائلة تختلف الفصول وتمتلىء البطون وتنبجل المعادن والنبات والحيوان شتاءً وولادها ربيعاً وصيفاً وفسادها خريفاً فلو كانت الافلاك دون النجوم لما اختلف اختلاف الاوقات

- الفاعل لنش<sup>١</sup> الحيوان والنبات ولو كن نيرات بلا افلاك لازهق انبثاث الاضواء  
 علل الكون والقناء ولو لم يكن الفلك المائل عن معدل النهار لتساوت الفصول  
 وتشابهت احوال النواحي وعلى هذا النسق في التعليل وهو اوبعضه حق في الان  
 والايجاب لافي اللم والتسبيب فان الاشراف الاجل من العلل والاسباب لا يكون  
 لاجل الادنى الاسفل والا لكان المعلول علة العلة اعنى علة غائية للعلة الفاعلية  
 ويزداد بهذا معرفة في الحكمة الالهية بل كان هذا الادنى : كذا لان ذلك الاعلى  
 هكذا ولم يكن ذلك الاعلى كذلك ليكون هذا هكذا والا لاطرد المعنى في العلة  
 والمعلول فكانت العلة الفاعلية ابدا معلولة معلوها من حيث يكون لها المعلول  
 علة غائية وهذا مردود باوائل الافكار واقاصى الانظار لحركة كل سماء وكوكب  
 انما هي بالقياس الى ما هو اعلى منه لا بالقياس الى ما هو دونه اما من حيث هو  
 ساكن وذلك هو الاولى واما من حيث هو متحرك حركة مخالفة يقع لها من  
 الافتراق والاتصال والمباعدة والمقاربة ما يقع بين ساكن ومتحرك فاذا تحرك  
 المتحرك الادنى بالقياس الى متحرك اعلى فالاعلى ليت شعري بالقياس الى ماذا  
 يتحرك ابا لقياس الى الادنى وتعود المسئلة دورا ام بالقياس الى الاعلى من الاعلى  
 فلا يتناهى واذا تنهى فالى ساكن لا محالة (١) فقد وجب الساكن الاعلى قبل المتحرك  
 الاعلى الذى هو قبل المتحرك الادنى فاطلبه بعقلك وان لم تجده بحسك فاما لم هذه  
 الحركة المستبدلة العائدة او اثلها على او اخرها فان الجسم الادنى المحوى يشتاقي  
 بطباعه الجسم الاعلى الحاوى له شوق الارض والماء وغيرها الى احيازها  
 الطبيعية وكله يشتاقي كله بنسبة الكل الى الكل وبعضه يشتاقي بعضه وجزؤه  
 يشتاقي جزءه بنسبة الاجزاء الى الاجزاء ونسبة كل جزء من المحوى الى كل

(١) بها مش الاصلين - ما نصه - فائدة - وجدنا بعد هذا التصنيف كلا ما  
 لا بقراط في كتاب سماه الاساييع يقول فيه ان الارض والفلك الاعلى قائمان  
 ثابتان - وفيه ايضا ان الارض وسط لا يتحرك وان العالم الاقصى لا يتحرك -  
 قولا مرسلًا بغير حجة .

جزء من الحاوى كنسبة كل المحوى الى كل الحاوى وكل المحوى فى كل الحاوى ملازم ابدا وكل جزء عند كل جزء لا يمكن ان يكون ابدا لان الجزء اذا كان عند جزء فليس عند غيره من الاجزاء فلولزم جزء ابدا لفارق غيره ابدا ولا يمكن ان يكون الملزوم ابدا المفارق ابدا واحدا فى الطبيعة بالقياس الى شىء واحد فالحركة تلقى بكل جزء من المحوى كل جزء من الحاوى فى اوقات مختلفة فى الزمان اذ لم يمكن اجتماع ذلك له فى زمن واحد فالسكون يمنع ذلك ويخالف مقتضى الطبع فالحركة الدورية فى الابنية وشوق المتمكن الى مكانه والمتحيز الى حيزه اولى من السكون واخرى على سنن الطباع والسكون اشبه بالقسر وطلب اللية الموجبة للسكون اوجب من طلبها للحركة على ما قيل فالحركة الدورية بارادة شوقه تلقى باجزاء المتحرك اجزاء ما فيه الحركة فى الاوقات المختلفة لامتناعه فى وقت واحد فلذلك استمرت ابدا فى الوجود ولزوم الحد الواحد فى السرعة والبطء .

ولا تعترض فى هذا الموضع بان المتصل لا اجزاء له واذا كر ما سلف من ان الجسم لا وحدة له بل وحدته بالاتصال وكثرته بالانفصال وغيريته مستمرة لازمة فى كل حال قبل الفصل وبعده والا كان الفصل يفصل الشىء عن ذاته ولا اثينية (١) فيه وذلك محال فان المفصولين غيران قبل الفصل والفصل يميز الغيرية ويكثرها بعدد محدود وهى فى اتصالها غير محدودة بل غير متناهية كما سبق لك شرحه فبالحركة يكون كل المتمكن المشتاق الى مكانه فى كل مكانه المشتاق اليه على استبدال غيريته لغيريته فى غيرية الزمان التى حالها تلك الحال فى الاتصال .

ثم ان الكواكب فى افلاكها كالأجزاء المتغيرة المقتضية لذلك فى اجزاء الفلك الحاوى لفلكها بنسبة المكانية ووصول كل واحد منها الى كل مداره (٢) فى زمان ما وإلى اجزائه فى اجزاء ذلك الزمان فهذه لية الحركة الدورية .

(١) صف - ومالا اثينية - (٢) سع - مدارة منه .



- قال قوم ان حركة الافلاك عبادة وذلك حق لان العبادة التفات العلول الى علته وتقبله بها فيما ينحوه وكل حاو من الافلاك عاة وكالعة للمحوى بل نفس الحاوى معشوقة لنفس المحوى من حيث هي العلة القرينة لها والمعشوق مطلوب بالطباع والارادة والجسم الحاوى معشوق لنفس المحوى من حيث هو جسم لتلك النفس او القوة او الطباع او ما شئت سمه الى ما يأتى الكلام فيه وكذلك هلم جرا من معلول الى علة حتى ينتهى الى العلة الاولى وهذه احق بالعبادات .
- قال ارسطو طالس ولا يشفق عليها مما يشفق عليها الطبيعيون وهو انها تتعب بدوام الحركة فان التعب انما يكون لقوة تنصرف على مقتضى قوة اخرى كما تنصرف ابداننا بطباعها على مقتضى ارادتنا النفسانية والعقالية والساويات طباعها محركتها ونفسها المحركة هي طباعها فلا تنازع فيها ولا تجاذب ولا تقاوم فلا تتعب بل ولا بتكاف كما لا يتكاف الساكن بل حركتها في اعدام التعب والكلفة اولى من سكون الساكن وسكون الساكن منها لو كان لكان اولى بالكلفة والقسر الموجب للتعب وكانت تشبه حاله حال الواقف منا على شكل واحد مدة طويلة فهو اتعب واشقى من المتحرك على اختياره فاما كيف يكون متروكها بالطبع مطلوبا بالطبع في الزمانين فلان الكون عند الموضعين في الزمان الواحد لا يمكن فالى كل متروك نزاع لاستحقاقه الكون عنده وعن كل مواصل ابخدا ب لاستحقاق غيره من النزاع اليه ما استحققه هو فيتصل الشوق والحركة ويكون الترك لاجل الطلب لا الطلب لاجل الترك فهذا ما نقوله في الحركات الفلكية واما القوى الفعالة والعلل المحركة للسماوات على التفصيل والاستقصاء فسيأتى في خاتمة هذا العلم وفي العلم الآلى .

## الفصل الثامن

في المبادئ والقوى المحركة والمسكنة

للاجسام التي في داخل الفلك

فاما القوى والطباع الخاصة بواحد واحد من بسائط الاجسام التي في داخل

الفلك التي تعين لها احيازا تسكن فيها وتتحرك اليها فقد سمي كل واحد منها طبيعة وفسر اسم الطبيعة بانها القوة التي تفعل على سنن واحد من غير ارادة ولا معرفة فانهم رأوا الارض ابدا تهبط الى حيزها من الاعالي التي ترتفع اليها على مسافة مستقيمة والماء يهبط من حيز الهواء والهواء يصعد من حيز الماء والنار من حيز الهواء كذلك ايضا لا تتوقف في حركاتها تلك وسكوناتها على روية ولا معرفة فان الحجر الهابط الطالب للحيز الاسفل لولقي في طريقه ما يقف في وجهه (١) لما انحرف عنه متمما للهبوط وليس كذلك النار الصاعدة والماء الهابط فانها اذا لقيا حابسا عرجا عنه ساثلين صعودا ونزولا والنار في ذلك اكثر من الماء اعنى في هذا التعرّيج عن الصاد عن الوجهة الى المقصود من الحيز لان النار اذا ردها راد مقعر تعود هابطة حتى تجدد نخرجا فتصعد منه والماء اذا صادف مقعرا سكن فيه ولم يعد صاعدا والنار لا تبقى نارا في غير حيزها الا بالتصال مدد الاستحالة اليها وكل من الباقية يبقى في غير حيزه زمانا لا يستحيل ولا يفسد فيه والاكثر في ذلك الارض ثم الماء ثم الهواء .

وقد قيل ان هذه العناصر اربع هي الارض والماء والهواء والنار فالارض اكثفها ويلبها الماء والنار الطفيفا ويلبها الهواء ونرى خامسا هو الثلج فانه في الكثافة بين الارض والماء وقيل ان طبائعها اربع حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ويحدونها بحدود لانطيل بذكرها فقد قلنا في الحدود ان هذه وامثالها من البسائط لا تبدل يحدبها فتكون مبادئ الحدود منها لانها اوليات حسية لكن الحرارة والبرودة منها يقال باشتراك الاسم على اشدوا ضعف حرارة النار وحرارة الهواء وعلى مختلفات الذوات متشابهة عند الحس حرارة النار وحرارة الشمس وحرارة الحيوانات فان الحار يقال عليها في اشتراك الاسم .

قيل في الكلام القديم ان النار اربعة اصناف نارا تاكل وتشرب ونار تشرب ولا تاكل ونارا تاكل ولا تشرب ونارا لا تاكل ولا تشرب وارادوا بالنار الحرارة فالنار التي تاكل وتشرب هي الحرارة التي في الحيوانات التي بها يحيل الماكول

والمشروب الى طبائعها ومزاجاتها والنار التي تأكل ولا تشرب هي حرارة النار المحرقة المعلومة والنار التي تشرب ولا تأكل هي الحرارة التي في النبات والنار التي لا تأكل ولا تشرب هي النور والانوار كأنوار الكواكب وهذا كلام ركيك يرجع الى اصل صحيح وهو اختلاف جواهر هذه الحرارة وذواتها فان الحرارة الغريزية التي في ابدان الحيوان غير حرارة النار على ما ستعلم فيما بعد ويتضح لك بدلائل مصدقة مقبولة وحرارة النار غير حرارة الشمس فانها لا تقويها بل قد تضعفها وحرارة النبات غير هذه ايضا فاما الاكل والشرب فمن الاعتبار العامة لان معناه الاحالة وكلها تحيل ولكن اقل واكثر واشد واضعف فالحرارة اسم مشترك لبسائط محسوسة متشابهة عند الحس مختلفة الجواهر والانواع .

١٠

واما البرودة فانها واحدة انما تختلف بالاشد والاضعف قال قوم ان البرودة ليست من المعاني الوجودية وانما هي معنى عديم بالقياس الى الحرارة كالظلمة للنور (١) وما قالوا حقا لان الاعداد لا تفعل فان الظلمة لا تحيل غيرها الى طبعها والبرودة تفعل فان البارد يبرد كما ان الحار يسخن .

واما اليابوسة فهي طبيعة الارض وقوامها وهي غاية الكثافة والرطوبة هي طبيعة الماء وقوامه وقد حدوا اليابس بانه الذي يعسر انخرأقه وذلك الحد اولى بالصلب والرطب ما يسهل انخرأقه وذلك اولى باللين فانهم يقولون ان الهواء رطب والنار يابسة فان ارادوا بذلك ان اليابس الذي يعسر انخرأقه فاما النار يابسة لانها تنخرق بسهولة والماء ايبس منها لانه اعسر انخرأقا منها وان قالوا انها تجفف بالاحراق فسيأتى جوابه فيما بعده (ويتبين ان ذلك بالعرض - ٢) وكذلك الرطب ان ارادوا به اللطيف الذي يسهل انخرأقه فالنار اربط من الماء والذي يدل عليه العرف اللغوي القديم هو ان اربط والرطوبة اسم لقوام الماء الجارى لا لقوام الهواء بل هو باللطافة والرقة اولى فانهم يقولون رطب الهواء اي خالطته اجزاء مائية واوارادوا بالرطوبة اللطافة والرقة لقد كانوا يقولون كثف الهواء او ييس

٢٠



باجزاء المائية لارطب اذا كان معنى اليبس عسرا لا انخراق ومعنى الرطوبة  
سهولته وقد يقوون عن الهواء الذي تختلط به الاجزاء المائية انه كثف وانه  
رطب معا فليس معنى الرطوبة اللطافة في عرفهم وانما هي اسم لقوام الماء بعينه  
لما هو اكثف ولا الطف منه ويقولون ان اليابس هو الذي ينحاز من نفسه  
والرطب هو الذي ينحاز غيره وذلك في اجزاء العناصر لا في كلياتها وبهذا المعنى  
يرجع معنى اليبس الى الكثافة والرطوبة الى اللطافة فلا تكون النار يا بسة بهذا  
المعنى لما يرونها من اشكال الشعل وانحيازها فان ذلك لسيلائها الى فوق كالماء  
في جريانها الى اسفل ولولا ذلك لما انحازت الا بحيز من غيرها كالماء حتى تلحق  
بكلياتها وترى الكثافة يفعلها البرد كما يجبد الماء ثلجا واللطافة يفعلها الحر كما يذيب  
الثلج ماء وترى بين غايي الحرارة والبرودة استمرارا على الاتصال  
في الزيادة والنقصان (في - ١) كون الاعلى فالاعلى احر والاسفل فالاسفل ابرد  
ولا تراه كذلك فيما بين الكثافة واللطافة بل يتشابه حال كل واحد من هذه  
الخمس من اوله الى اخره في كثافته واطافته فلا يكون فرق بين اجزائه العالية  
والسافلة في ذلك ولا تشابه في الحرارة والبرودة فاعلى الارض وظاهرها لا يخالف  
باطنها في الكثافة من حيث هذا ظاهر وعال وهذا باطن ومستفل وكذلك  
اعلى الثلج وقعره واعلى الهواء وادناه واعلى النار وادناها فان هذه  
الخمس والاربع تخالف كليات بعضها بعضا في اللطافة والكثافة في ان الاعلى  
منها الطف والسافل اكثف ولا تختلف اجزاء كل واحد منها في نفسه من  
هذا الوجه وتسخن الارض وتبرد وهي على كثافة الارضية فتسمى ارضا  
وهي حارة وباردة ولو خرجت في القوام عن حد كثافتها ويبسها الى قوام الماء  
لما سميت ارضا وكذلك الماء يسخن ويبرد وهو ماء ولا يرق حتى يصير  
كالهواء في قوامه واما النار فانما هي نار بحر ها الشديد المحرق لا برقة كالهواء  
ولا بكثافة كالحديد فصورة ما عد النار منها التي بحسبها عرف وسمى هي قوامه  
اعنى كثافته واطافته المعروفة الحد عند الحاس وان لم يحدد لها النطق لا حره

- يبرده لانه يسخن ويبرد وهو من ارض او ماء او هواء فيكون كل واحد من الهواء والماء والارض حار او باردا وهو هو والحرارة المحددة الشدة بالاحراق هي صورة النار التي بحسبها سميت وعرفت فانقسام هذه الطبائع باختلاف القوام ظاهر الا ان الحرارة والبرودة تراها فيها اسبابا فعالة وهي في بعضها طبيعية وفي بعضها عرضية التي هي فيها طبيعية لا تشتد ولا تضعف وهي هي
- ٥ كالحرارة في النار والبرودة في الثلج وهما ضدان في الحر والبرد الطبيعيين ولعل الماء في الطبع كله جامد يسيل بالحر والهواء والارض كلها باردة تسخن كذلك ايضا والحر بالطبع الذي هو النار يسخن ما عداه سخونة عرضية فاذا احواله الى حده منها صارت له ذاتية والاستحالة في الماء والثلج والنار والهواء
- ١٠ ظاهرة فان الحرارة تحيل الهواء نارا محرقة والثلج ماء سيالا والبرودة تحيل النار هواء وتطفئها والماء ثلجا وفي الارض فان احوالة الحرارة لها وتغيرها عن الكثافة الى الرقة واللطافة تظهر ظهورا عرضيا في اشياء ارضية كالذهب والفضة والرصاص حيث تذيبها وتجريها كما تجمدها البرودة وتعقدتها ولا ترى مثل ذلك في الارض الصرفة فالحرارة والبرودة هي القوى الفعالة فيها تجميدا واذا به وتحريكا وتسكيئا فعلا اوليا وبواسطة .
- ١٥ وقد قال قوم بل فيها قوى غير محسوسة غير هذه هي صورها الطبيعية وقواها الفعالة الاولى التي بها تتحرك الى الاحياز وتسكن فيها لان الماء يسخن ويبرد وهو ماء بقوامه وثقله الذي بالقياس الى الهواء واذا افرطت عليه السخونة خف حينئذ ولطف فالقوة التي تحركه الى طلب الخيز وتصرف عنه الحرارة وتعيده الى البرودة هي قوة غير محسوسة بها هو ماء وليس كذلك فان حره مع كونه ماء من جهة المجاور المتسلط عليه من النار والهواء الحار والشمس المسخنة بشعاعها وبرده عن ذاته وعن جاره الذي يستبدله له فانه انما يبرد اذا بعد عنه النار والهواء الحار وشعاع الشمس وجاور باردا كالارض والهواء البارد الا ان برده حينئذ يزيد على برد جاره ويعود مبردا له فان الماء يبرد في
- ٢٠

الهواء الحار بردا يعود على الهواء المجاور فكثافة الماء الباقية اقتضت البرودة الزائدة على تبريد الحار ولولم يستبدل في مجاورته بردا ببحر لما برد ولولم يصدر عنه برد زائد على برد المجاور لما عاد مبردا للمجاور فالبرودة تقتضي الكثافة وتفعّلها والكثافة (١) تحفظ البرودة وتقويها وليس هناك قوة أخرى وكذلك الأرض الآن الكثافة والطاقة محدودة بمحدود هذه الخمس والحرارة والبرودة غير محدودة بل تنحصر بين طرفين بالشدة في الضدين وتتصل في الزيادة والنقصان من الطرف إلى الطرف غير واقفة عند حد حتى يكون قعر الماء ابرد من سطحه وإن لم يكن اكثف وقعر الأرض ابرد من سطحها وإن لم يكن اكثف ويعترض على هذا بجملة بواطن الأرض شتاء وبردها صيفا وإنما ذلك بالانحصار ما اكتسبته الأرض من حر الصيف وثباته عند كثافة السطح بالبرد في البحرة لا تتحلل وعكس ذلك في الصيف وغلط من الحس بالقياس إلى الهواء المحيط باللامس في حره وبرده فإن بواطنها ابرد من الهواء الصيفي في الظاهر وأحر من الشتوي والأعماق العميقة جدا باردة أبدا لبعدها عن تسخين الشعاع والهواء ويشد بردها لما قيل صيفا فالقوى الفعالة في هذه الأجسام هي الحرارة والبرودة والآثار المنفصلة هي الكثافة والطاقة مع الحرارة عن البرودة عن البرودة ونرى الخفة والثقل اللذين بهما طلب الأحياء ينشئان عن الطاقة والكثافة اللتين تنشئان عن الحرارة والبرودة والحرارة تحرك الكثيف إلى فوق وتلطفه فتصعد بحرارته ولطافته فتعين الطاقة الحرارة على الأصعاد وتعاوق الكثافة وتضاد البرودة والفاعل الأول في هذه يسمى طبيعة فيقال هذا طبيعته الحرارة وهذا طبيعته البرودة وتسمى هذه الأربع أو الخمس طبائع .

فاما القول بأنها تفعل أفعالها ولا تشعر ففيه موضع نظر للنظار فإن الشعور والمعرفة عرفناه في غيرها من الفاعلين بنطق الناطقين منهم وقول الواحد عن نفسه أنني شعرت وعرفت وعلمت ولا يصح ذلك في غير الناطقين فيبقى الأمر مجهولا عندنا فلا نعلم هل يشعر الفاعل أو لا يشعر فنستدل حينئذ باختلاف الأفعال



- على اختلاف الوجبات فنقول ان الدابة ما اكلت الشعير وتركت المال والصبر  
الا لذوق مثل ذوقنا شعرت منه بموافقة المأكول واستطابته وكراهة التروك  
ومباينته فيلزم على ذلك ان نقول وماترك البحر جهة الفوق وطلب جهة الاسفل  
الا وقد شعر بموافقة هذه ومباينة تلك ويتعد رحيثئذ الجواب والرد فلا يقدر  
القائل ان يقول انه توجه الى هذا وترك ذاك ولم يفرق بين هذا وذاك فقد فرق  
وشعر لاحالة ولكن في الشعور زيادة ونقصان وشدة وضعف وسعة وضيق  
ومنه الشعور بالشعور ومعرفة المعرفة فالناطق يعرف بأنواع كثيرة من المعارف  
وليستثبت ويعرف انه يعرف وبذلك المعرفة ينطق ويدل على انه يعرف وغير الناطق  
يعرف بمعارف وليستثبت فيذكر ويتصرف بحسب ما يعرف وما لا يعرف (١)  
انه يعرف ولا يدل على انه يعرف وينطق والنبات يعرف بمعارف اقل وليستثبت  
ولا يعرف انه يعرف فلا يذكر والجماد يعرف بمعارف اقل واضعف ولا يشعر  
بمعرفة فكل يفعل بمعرفة فارقة بين مطلوب ومتروك وتختلف المعرفة بالاكثر  
والاقل والاشد والاضعف ويفعل بحسب ما يعرف فتتفنن الافعال بتفنن المعارف  
فهذه الطبائع الاربع او الخمس في الاجسام العنصرية اعني الداخلة في تركيب  
المركبات من الكائنات الفاسدات قوى فعالة بشعور ومعرفة فارقة بين مطلوب  
ومتروك وضد ومناسب لاحالة وستزداد بهذا معرفة فيما بعد .

## الفصل التاسع

- في اتصال هذه الاجسام وانفصالها ووحدتها وكثرتها بالذات والعرض  
قد سلف القول في اجزاء الاجسام وتجزئها وما قيل فيه وانتهاء النظر الى حد  
يقتضى الزيادة وهذا موضعها فان الحال في الوجود المحسوس من ذلك مختلفة  
في الاجسام الموجودة اما السموات وما فيها من الكواكب فعلى حال واحدة  
ابدا ان خرقت السماء كواكبها بحركتها فيها وان تحركت السموات بكواكبها  
واما الاجسام العنصرية فنارها وهواؤها وماؤها متصلة بطبائعها وتنفصل اذا  
انفصلت بأسباب عرضية مفرقة بين الاجزاء المتشابهة منها كنار في هواء

او هواء في ماء وكذلك في سائرهما فاذا زال الفرق الحاجز عادت الى الاتصال  
 فهي متصلة بالذات والطبع متفرقة بالعرض والقسر والاتصال بعد الانفصال  
 يعيدها الى ما كانت عليه من الاتصال قبل انفصال لا تجد في ذلك فرقا فالقول فيها  
 هو الذي انتهى اليه حد النظر هناك وبقيت الزيادة في الارض التي اذا انفصل  
 متصلها بفواصل لم يعد الى اتصاله مع زوال الفاصل واذا تشكل جزؤها بشكل  
 بقي على شكله مع زوال المشكل فالارض والارضيات من المعادن والنبات  
 والحيوان كلها هكذا فمتصلها ينفصل بعسر ومنفصلها لا يتصل بسهولة ويبقى  
 على انفصاله واكثر الموجود فيها رمال وتراب متجزية الى اجزاء صغار  
 ويتسلط عليها التصغير بالدق والسحق الى حد ينحفي آحاد الاجزاء عن ابصارنا  
 ويبقى كذلك ومتصلها تؤثر فيه حرارة الشمس والنار والهواء تجزية وسحقا  
 كذلك ايضا وانما تتصل بالماء اذا خالطها محالطة بالغة في المزاج ويغلب الظن  
 على ان الارض الصرفة هي التراب لان كل ماعداه اذا استحصلت منه المائبة  
 بالتجفيف والاحراق عاد الى الترابية - قيل في الكلام القديم الكل كان من  
 التراب والى التراب يعود كذلك يظهر وبه تشهد الآثار الطباعية والصناعية  
 وان لم يكن الكل فهو الاكثر والاكثر فننظر الآن في هذه الاجزاء الترابية  
 وهل لها مقادير واشكال بالطبع يعيدها اليها عدم الاتصال المازج بالمائية الواصلة  
 بينها اوليس لها شيء من ذلك في الطبع بل هو موكول الى الاسباب العارضة مثل  
 السحق والدق ونحوهما .

فنقول قد سبق القول بان كل شيء له حالتان مختلفتان فصاعدا لا ينخلو من احدها  
 فلا بد ان يكون له احدهما بالطبع لان ذلك الواحد الذي لا ينخلو عنه اما ان يكون  
 له عن ذاته او عن سبب خارج عن ذاته فان كان له عن ذاته فهو الذي بالطبع  
 وان كان عن سبب خارج صرح ان مجرد وجوبا او فرضا عن كل سبب  
 خارج عن ذاته ولا يتجرد حينئذ عن احدها فالذي يبقى له منها مع التجريد هوله  
 بالطبع والارض بحسب هذا التقرير اذا رفعت عنها اسباب الوصل كالماء  
 والامتزاج

والامتزاج به واسباب الفصل والتجزئة كاسحاق والمحرق والمفرق اما ان تبقى  
متصلة متحدة كالماء في البحر واما ان تبقى اجزاء متفرقة كالرمل والتراب  
ولا يمكن غيرهما ونرى كل متصل منهما كالحجار الصلبة ونحوها اذا اشتغلنا  
باستنشاف رطوباته واستخراجها منه بحرارة النار المصعدة لها عاد هو الى  
التراية في التجزى والصغر وكلما امعنا في ذلك ازدادت اجزاؤه صغرا  
واذا اجمعنا بعضها الى بعض من غير مخالط داخل فيما بينها من ماء او هواء  
لا يتصل بعضها ببعض كغيرها من الاجسام ولا يعود لها اتصال الا بالماء فبالماء  
يتصل وباستخراجها ينفصل فالذي لها بالطبع انما هو الاتصال اتصال انما هو لها  
بسبب خارج عن طباعها وهو الماء فهي في هذا الاتصال تنتهي الى حدود من  
الصغر هي التي لها بالطبع لا محالة ولا يقبل فيها الانقسام لاجل انها بالطبع ولها  
بحسب ذلك اشكال هي الكرية لا محالة فالحلاء واقع بينها ابدا والهواء او الماء  
او النار فان كان الحلاء فهي على مقتضى الطباع وان كان غيره فهي ممتزجة اما  
بالماء ويصل فيما بينها ويتحد به في الوصل والمزاج اتحادا لا يفارقه بالحركة واما  
بغير ذلك فيفترق بالحركة فتراها في الهواء تصعد غبارا كما يظهر لك في شعاع  
الشمس وفي النار دخانا وفي الماء الغالب كدورة ورأسها طينا لاختلاطه بمائية  
تكافئه او تقاربه في المقدار واما مع غلبة المائية فيعدم الاتصال وتبقى متحركة  
في الماء مثل حركتها في الهواء طافية راسبة ألا ترى ان النار تذيب الثلج ماء  
وتحيل الهواء نارا اذا تسلطت عليها ولا تفعل في الارض كذلك بل تصعد لها  
فتصغرها وتصغرها فتصعد لها لان التصغير يحصل عن فعل النار فيها على وجهين  
احدهما بتحريك الاجزاء من مركز وما يقاربه الى محيط وما يقاربه فمسالك  
الاجزاء تتفاوت في اوائل حركاتها وتتباعد في اواخرها فتفترق والثاني بخروج  
المائية الواصلة فيما بين الاجزاء فانها تسخن اسرع من سخونة الارض وتصعد  
اسبق فتخلص الارضية الى اجزائها الاولى ولذلك ترى التصعيد يؤثر في التصغير  
ما لا يؤثره الدق والسحق لاستنشافه الرطوبات المائية الواصلة بين الاجزاء



ولا تمنعها الحرارة ولا تذيبها النار كما تذيب الثلج والاشياء المركبة من الارضية والمائية كالذهب والفضة وغيرها وكذلك لا يجرد الماء ارضا بل ثلجا فما ترى الارض تدخل في الكون وانفساد بالاستحالة عن اليبس الى الرطوبة بل بالمزاج والاستحالة عن البرد الى الحرارة وحال الارض من حيث هي كذلك هي التي يسمونها يوسنة لامن حيث انها لا تنخرق جملتها بل من حيث ان اجزاءها الاولى لا تتجزأ لكثافتها .

فان قال قائل كيف لا تتجزأ ولم لا تتجزأ لأنها لا يتصور ذلك فيها بالفرض اولاً لأنه لا يخرج الى الوجود وكونه لا يخرج الى الوجود لعدم الاسباب الفاعلة ام لعدم القبول والانفعال .

قلنا اما كيف لا تتجزأ فانها لا تتجزأ في الوجود اي ان ذلك لا يحصل في الوجود كما قيل واما في الوهم والفرض فلا يستحيل ذلك ويلزم من قال بامتناعه من الردود والمحالات كل ما قيل - واما لم لا تتجزأ فلعدم الاسباب المجزية اما النار والحرارة فانهت في تصغيرها الى الحد الذي اخرجت الاجزاء المائية الواصلة فيما بينها كما قيل واما الصعود من الضيق الى السعة الذي يوجب تجاذباً بين الصاعدين على الخطين المتباعدين فقد انتهى تفرقه بينهما الى الحد الذي ازال الوصل العرضي بالمائية القابل للاتصال بتجاذبهما الى التباعد وبعد ذلك فلا يبقى تجاذب اذ لم يبق جزآن بل واحد واحد وقد لا يبلغ هذا الموجب الى ان يفرق بين اجزاء ممتزجة لاستحكام (١) مزاجها مع دخول الارق والالطف فيما بينها فيصعدها بقوة الحروهي بعد ممتزجة كما يصعد فخما قبل ان يرمده في شرار النار فكيف ان يفرق الاتصال الطبيعي الذي لا بين له وليس فيه اثنان يتجاذبان واما القطع والسحق فان الاصلب يقطع او يسحق الاقل صلابة والاصلب في المركبات هو الاكثر ارضية مع مزاج محكم بالمائية والصلابة انما جاءته من ارضيته لا من مائيته المخالطة لها واذا قلت هذه الرطوبة تكسر وتفتت وانسحق كالزجاج واذا كثرت انطرق ولم ينكسر كالذهب بل ينقطع بما هو

- اصلب منه وانما عظمت مقادير الاجزاء الصلبة بالاتصال الذي حصل بالامتزاج مع المائية ولو وجد من اليا بس بطبعه جزء كبير لظهر انه اصلب من كل صلب من المتزجات وانما الصغر اخفى صلابته عن حسنا فهو في ذاته وبطبعه اصلب من كل صلب من المركبات ولا يوجد الا مثله من نوعه فلا يكون اصلب منه ولا يسحق احدهما الآخر ولا يقطعه لانه ليس فيه رطوبة واصلة لاقليلة فينسحق ولا كثيرة فينطرق وينقطع او ما هو اقل صلابة منه للينه بالمخالط المتزج معه ولا يقطع اللين الصلب فقد عدت الاسباب المصغرة فصارت الاجزاء التي اليها انتهى التفصيل بالتحليل لا تتجزأ فعلى هذا الوجه ومن هذا القبيل وجد في الاجسام اجزاء لا تتجزأ لافي كل جسم ولا على كل وجه قليل مما ناقضه المناقضون وجادله المجادلون .
- ١٠ واذ قد عرفت هذا فقد عرفت الحال في غير الارض من الماء والهواء والنار فان اتصا لها (١) بالذات وانقصا لها بالعرض وانقصا ل الارض بالذات واتصا لها بالعرض ولين هذه بالذات والبساطة وصلابتها بالعرض والتركيب المزاجي (بالارض - ٢) وصلابة تلك بالذات والبساطة ولينها بالعرض والتركيب المزاجي فقد عرفت بهذا ما سبق الكلام فيه في الفصل الذي قبله من حديث اليبس والرطوبة والصلابة واللين والكثافة واللطافة على اتم ما يكون من المعرفة .
- ١٥

## الفصل العاشر

في اسباب الحركة العرضية والسكون للأجسام العنصرية

- قد سبق القول بان كل حركة قسرية تعرض لجسم ما فعن حركة طبيعية لجسم آخر وكل حركة بالعرض فعن حركة بالذات والاجسام العنصرية لا تتحرك بالطبع عن احيازها ولا فيها بل بالعرض والقسر وتعود اليها بالذات والطبع لكن القسر والعرض يكون لبعضها عن بعض كالنار تسخن الماء فتحركه صاعدا بالتبخير والتصعيد والهواء يسخنه ايضا بحرارته فيصعده ويبخره وتحركه الرياح حركة قسرية موجبة مفرقة ناقلة من مكان الى مكان وليس ذلك عن طبيعة النار ولا عن طبيعة
- ٢٠

الهواء من حيث ها كذلك ولو كان ذلك لاستمر الحاصل منه ابدا على سنن واحد وليس كذلك فان الرياح تهب تارة فتتحرك الماء والتراب ثم تسكن والنار تتسلط على كل منها بقربها منه فتسخنه وتحركه ثم تبعد عنه فيبرد وتسكن فالسبب الاول غيرها وطار عليها اما النار فمن مثل فعل الانسان حيث يقدحها بالزناد ويستخرجها ويربها بالآلات الصناعية فتشتعل منها الاجسام المستعدة للاشتعال بها ثم يقربها من الماء فتسخنه وتبخره .

واما الهواء فتحرك ارضي كالحيوان والناس وباسباب سماوية تطرأ عليه من حركات الاشخاص السماوية التي تقرب في افلاكها بعد بعد وتبعد بعد قرب ويجتمع بعضها الى بعض بعد اقتراق ويفترق بعد اجتماع فيؤثر في الاجسام العنصرية خصوصا في الارض والماء منها حرا بعد برد وبردا بعد حر وصعودا بعد هبوط وهبوطا بعد صعود وفي الهواء تحريكا وتموجا بعد ركود وسكون لتسخين ايضا وتبريد في موضع دون موضع يوجب حركة منه او اليه بعد سكون او سكونا بعد حركة فتتحرك بذلك الاجسام العنصرية في اجزائها بالتمويج والتبخير فتصعد اجزاء وتهبط اخرى وتقبل اجزاء وتدبر اخرى وتباعد اجزاء وتتياسر اخرى فتتصادم المتحركات في حركاتها الى الجهات المختلفة فيتشبهت بعضها ببعض فيختلط ويمتزج انواع الامتزاج وتصعد به لان يتكون بها انواع الكائنات الفاسدات فلا يقر منها عنصر بجملة ولا يتحرك بجملة ولا تفتر الحركة في اجزائه الى سائر جهاته والقوى الطبيعية فيها منازعة مجاذبة في اعادتها الى الاحياض الطبيعية فتجتمع لها من المحركات القسرية والطبيعية والعرضية والذاتية حركات مختلفة الى جهات مختلفة في اوقات مختلفة فتشبه بذلك السموات في حركات الاجزاء وثبوت العلات (١) في الامكنة والاحياض الطبيعية وانما سكنتها الحركة النازمة للوجودات لتعدها للافعال والتأثر والتحريك (٢) بهذه المؤثرات السبائية فان احسن احوال القابل المتفعل في قبوله الفعل من الفاعل المتحرك واتم استعداده وتمكينه له يكون بالسكون فحركاتها عن الاحياض بالقسر وبالعرض



وعودها اليها بالطبع وبالذات وقد تتركب حركاتها من طبع وقسر وما بالذات وما بالعرض كالبحر المدحرج الى اسفل والنار المقدوفة الى فوق فانهما تجمع لهما حركة الطبع والقسر والنار الصاعدة بيد الانسان المتحرك الى فوق تجمع لها الحركة بالذات وبالعرض وبالعكس على الخلاف فباختلاف هذه الحركات والسكونات من هذه الاسباب المختلفة تتكون من هذه العناصر المتضادة بقوؤها المتقاومة وافعالها المختلفة واحوالها المتباينة انواع الكائنات المتفنة وبقائها على احوالها وزوالها عنها بمدد مقدرة بين تأثير الفاعل وقبول القابل وموافقة الاسباب الخارجية الذاتية والعرضية فينتهي كونها الى فساد وفسادها الى كون وحركتها الى سكون وسكونها الى حركة .

١٠. والاجسام الفلكية لما لم تكن معرضة للافعال والكون والفساد والاستحالة والتغير بل للبقاء والثبات والفعل والتأثير في الكائنات الفاسدات لم تسكن بل تحركت في امكنتها حركة لا تخرجها عنها بل تكون اولى بلزومها لها وبمحفظ نسبتها اليها من سكونها فيها ألا ترى ان الحيوان يتحرك ليفعل ويسكن لينفعل كالأجنة في الارحام والنوم للهضم فقد خالفت الاجسام العنصرية المنفعلة الاجسام السماوية الفاعلة بان تلك متحركة وهذه ساكنة واشبهتها في حركة الاجزاء مشابهة العلول للعلة والاثر للتأثير فعلى هذا الوجه تفعل حركات الاجسام العنصرية والطبيعية القسرية الذاتية والعرضية في طلب الان والكيف والم (١) بحسب هذا النظر الطبيعي فعند تمام الاعراض انتهى البحث عما ضمنه ارسطو طاليس في كتاب السماء والعالم وما يتصل باستقصاء النظر فيه - والحمد لله مستحق الحمد والشكر .

(بسم الله الرحمن الرحيم)

وبه استعين وعليه أتوكل واليه انيب - (١)

## الجزء الثالث

من العلم الطبيعي من الكتاب المعتبر من الحكمة يشتمل  
على المعاني والاعراض التي تضمنها كتاب ارسطوطاليس  
في الكون والفساد وتحقيق النظر فيها وهو احد عشر فصلا

## الفصل الاول

في التغير والاستحالة والكون والفساد بقول كلي

- قد عرفت فيما سلف من الكلام في المبادئ ما الهيولى وما الصورة واللوازم  
واللواحق من الخواص والاعراض التابعة فالتغير يقال لكل ما يصير به الشيء  
غيرا من مقوم (٢) او عرض فهو أعم الحوادث كما يصير الحار باردا والبارد حارا  
والقصير طويلا والمثلث مربعا والنطفة حيوانا والحيوان ميتا والمتحرك ساكنا  
والساكن متحركا والاستحالة تقال على استبدال الاحوال في زمان كسخونة  
البارد وبرد الحار وصعود الهابط وهبوط الصاعد كل ذلك في الاعراض  
والاحوال والكون يقال لحدوث الصورة في الهيولى بل في المركب بل  
لحصول المركب على ما هو عليه بهيولاه وصورته وقد عرفت ان الصورة هي  
الاصل ويتبع حدوثها في الهيولى حدوث خواص واعراض ويتبع عدمها  
زوالها والفساد يقال لعدم الصورة من الهيولى بل لعدم كون المركب من  
مادة وصورة على ما كان عليه من جهة الصورة فمن الكون ما هو طبيعي كما  
تتكون الحيوانات عن النطف والنبات عن البذور ومنه صناعات كما يتكون  
الكرسى عن الخشب فالصورة ايضا منها طبيعية كالقوى الحيوانية والنباتية  
ومنها صناعات كالهياكل والاشكال والالوان المعمولة بالصناعة البشرية

(١) من سع (٢) بها مش سع - ن - من صورة

- وقد يشتركان في العلية اعنى الصناعة والطبيعة فيكون احدهما سببا قريبا والآخر بعيدا كالزراع بالحرث والبذر والسقى والتربية بالتربة الموافقة فتكون الصناعة مقربة معدة ممددة والطبيعة فاعلة مكملة وقد يكون الاسر بالعكس كايجاد الموضوعات للآلات من المعادن والنبات وتصويرها وتشكيلها بالصناعة فالطبيعة فيها معدة ممددة مقربة والصناعة مشكلة متممة بحسب الصورة المقصودة والعرض المطلوب فالكون انما يقال من ذلك لفعل الطبيعة ويخص به دون فعل الصناعة وان قيل عن الصناعى فعلى طريق النقل والتشبيه في اشتراك الاسم والمكونات (١) تنتقل من حال الى اخرى في زمان كالخاربرد والبارديسخن وفي غير زمان كالحيوان يموت والجنين يتحرك والكون يخص من ذلك بما يكون في غير زمان فالذى يكون من ذلك في زمان قد يعد لما يكون في غير زمان كالغروس والبذور فانها تغرس وتسقى في زمان وتحل فيهما الصورة الثانية (٢) في غير زمان ثم تنشؤ وتنمو في زمان وتثمر في زمان (٣) اعنى بروز الثمرة عن الشجرة ثم تترى في زمان ثم تفسد في غير زمان كما (٤) يموت الحيوان فالكون والفساد من جملة التغاير هو للصور دون الاعراض وما لا يقبل الاشد والاضعف والاقل والاكثر دون ما يقبلها فان الذى يقبلها يبتدى ويتزايد ويستدويكل في زمان بعضه في بعضه وكله في كله والذى لا يقبل ذلك ولا بعض له حتى يكون في بعض الزمان فلا يحدث في زمان وعليك بالطلب في كل صورة وعرض فالكون يقال لحدوث ما لا يقبل الاشد والاضعف والاقل والاكثر ولا يحدث في زمان والفساد لمقابله واما ما يقبل الاشد والاضعف فيتغير من حال الى حال في الشدة والضعف والزيادة والنقصان فيحدث في زمان ضعفه في ضعفه وبعضه في بعضه وقوته في قوته وكله في كله فيقال لتغيره وحدوثه استحالة والاحوال المتغيرة في الشدة والضعف هي من الاعراض اللاحقة للصورة الثانية التى بها الشيء هو ما هو والكون هو حدوث الصورة التى بها هو ما هو وعلى ما قررناه تكون الصورة الصناعية مشاركة للطبيعة في مفهوم الصورية من حيث ان بها الشيء هو ما هو

(١) سع - المكونات (٢) صف - النباتية (٣) سع - غير زمان (٤) سع - ثم يموت



الا انها لا تشاركها في معنى الكون لان هذه زمانية تحدث بحركة وفي زمان  
 باشدواضعف واكثر واقل وان كان في ذلك نظر فلا نستقصيه الآن لان الغرض (١)  
 الآن لا يقتضيه فالكون والفساد والاستحالة والتغير كله بحركة وعن حركة  
 وزمان (٢) وفي زمان الا ان منه ما يكون بعضه في بعض الزمان وكله في  
 كل الزمان وهو المخصوص باسم الاستحالة والتغير ومنه ما يكون تمام استعداد  
 المادة له في زمان ويوجد هو في طرف ذلك الزمان وذلك هو الكائن الفاسد  
 وقدم نقينا ذلك اعني الكون والفساد بحجج كافية عن الاجرام السماوية وكواكبها  
 ذوات الحركة الدورية ووجدناه في الاجسام العنصرية وعرفنا انه يتم بسكون  
 المنفعل القابل وحركة الفاعل او بحركتيهما معاً حتى يقرب الفاعل من القابل او القابل  
 من الفاعل قربا بعد بعد وبعدا بعد قرب يوجبان كونا بعد فساد وفسادا بعد كون  
 فان العنصر في حيزه الطبيعي لا يتحرك ولا يتغير بطبيعته بوجه من وجوه الحركة  
 والتغير واذا لم يتحرك ولم يتغير لم يكن فيه كون ولا فساد ولا استحالة ولا استعداد  
 فالكون والفساد والحركة والاستعداد في كل عنصر قابل يكون عن سبب  
 خارج محرك ومغير ومعد ومصور وذلك المحرك انما محرك بعد ما لم يحرك لانه  
 يغير ويحرك فحركات الاستحالات والاستعداد والكون (٢) والفساد في هذه  
 العناصر عن اسباب تتحرك اليها وهي في احيائها او محرك لها الى غير احيائها فهي  
 اسباب خارجة عنها اما عن واحد منها لو احدث منها كتتحرك الماء عن النار التي  
 هي احد العناصر وهي غيره او عن خارج عنها باسرها كتتحريك الشمس  
 بالاسخان والتبخير وهي غير العناصر كلها فعمل الكون والفساد في العناصر هي قواها  
 المتضادة والاسباب المؤثرة فيها وبها اما فيها فكحركات الشمس يسخن الماء فيصعده  
 الى حيز الهواء واما بها فكتأثير الكواكب الدار في المجتمعة بعد افتراقها في  
 تهيج الرياح وتمويج المياه واصعاد الغبار والنقع من الارض بها فاذا تصغرت  
 الاجزاء استعدت لقبول التأثير من المغير المحيل فان احالة الجزء الصغير اسهل  
 من احالة الجزء الكبير واذا بعدت عن احيائها ودخلت في احيائها ضدادها

- تمكن ذلك الضد من الفعل فيها لقوته في حيزه وضعفها بغربتها وكثرته وقتها فيبرد حارها كالهواء ويسخن باردها كالارض والماء وقد عرفت ان الارض هي الاكثف والابرد والنار الاحر والا لطف والماء يلي الارض كثافة وبردا والهواء يلي النار لطافة وحرا وان السموات غير مكيفة بهذه الكيفيات المتضادة فاهي حارة ولا باردة وان من خاصية الانوار كشعاع الشمس ان تؤثر في الارض والماء الكثيفين حرارة باشرافها عليهما فاذا سخنا بحر الشمس عكسا السخونة على ما يليهما من الهواء فصار حارا خصوصا ادناه وبقي مافوق ذلك السخين ابرد منه وهو الذي يلي قلل الجبال الشاخنة والذي منه في الاغوار يخالطه البخار الحار والدخان والغبار ويبقى مافوقه مما لم يسخن بذلك باردا لقياس الى الارض والماء المتسخن بشعاع الشمس وباختلاف شروق الشمس وغروبها في الاوقات بطول النهار وبقصر الليل فيشتد الحر ويضعف البرد في الصيف وفي البلاد الطويلة النهار وينعكس الامر في الشتاء والبلاد القصيرة النهار فيستولي البرد على الارض والماء من طبعها فتجمد المياه وتنقد الابخرة في الجو وتهبط منه مطرا وثلجا وتكن الحرارة الشمسية في البواطن النائرة من الارض فتمتزج (١) الابخرة في اغوارها ثم يتدنى طول النهار فتقوى الحرارة فيبرز من ذلك الامتزاج انواع النبات ويعتدل الهواء في الحر والبرد فيريبه ويربي اجسام الحيوانات ويذوب الثلج فيمد الاودية والانهار فالاستحالة تتردد في هذه العناصر فتسخن البارد كالارض والماء وتذيب الثلج ماء وتبرد الحار من الهواء وتجمد السائل من الماء وتنطفئ النار وتفسدها وتلهب الهواء نارا فان النار لا تبرد وهي نار بل تنطفئ كما لا يحى الثلج وهو ثلج جامد بل يذوب فالاستحالة في الحر والبرد في العناصر الثلاث دون النار فانها تكون وتفسد ولا تسخن وتبرد والارض تسخن وتبرد ولا تطفئ وترق والماء والهواء يبردان ويسخنان والماء يكتف ويجمد ويرق ويلطف فعلى هذا الوجه يعرف التغير والاستحالة والكون والفساد في عالم الاضداد .

## الفصل الثاني

فما يتغير ويستحيل ويتكون ويفسد من هذه الاجسام الاول  
اما الاجسام الساوية فقد بان من امرها ان النغير انما يعرض لها في حركاتها فقط  
ولا تعرض لها الاستحالة والفساد لبرائتها عن الضدية وبعدها عن الاضداد واما  
الاجسام العنصرية فالارض منها تتغير بان تسخن وتبرد وتتحرك بالحرارة الى  
فوق وبالبرودة الى اسفل وتخالط الماء والهواء والنار ويعرض لها بذلك  
الاختلاط اتصال وانفصال فاما ان تتغير في الجوهر والقوام بان تكون وتفسد  
فما لم يظهر لحس ولم يتضح لعقل بنظر ودليل يعول عليه ومن قال بذلك قال  
تخمينا وظنا واحتج عليه بما لا يصدقه الحس ولا يشيده النظر لان اجزاءها الاول  
لا تتجزأ وكثافتها الطبيعية لا تطف ولا ترق كما يرق الماء ويأطف بعد كثافته  
التي تكون بالجمود ولا يستحيل غير الارض ارضا لا النار ولا الهواء ولا الماء  
اما النار فلان الاطفاء يحيلها هواء لا ارضا والهواء بعيد عن ذلك والماء يجمد  
ثلجا ولا يستحيل ارضا ومن ظن انه يستحيل ارضا قاس في ظنه على جموده ثلجا  
وكانت الارض عنده الباردة اليابسة والثلج بارد يابس فلم يفرق بين الارض  
والثلج والفرق هو ان الجمود والكثافة في الثلج تنحل وتطف بتسيير الحرارة  
وترطب بعد يسه وليس كذلك الارض فان النار الشديدة لاتذيبها وقوم ظنوا  
مع معرفتهم بان الثلج غير الارض ان الماء كما يجمد ثلجا يستحكم جموده بقوة البرد  
على طول الزمان فتثبت فيه الكثافة ويصير ارضا وغرهم انهم رأوا مياهها سائلة  
من عيون جارية صافية يعدل بها عن سبيل بحريتها الى موضع تقف فيه فتجمد  
صحرا جامدا يعسر كسره ولا تذيبه الحرارة فظنوا ذلك استحالة من الماء ارضا  
وجعلوه من الكون الذي له ثبات وبقاء وما اصابوا في ظنهم وانما ذلك كالخص  
المبلول بالماء ويخالقه في منظره ويشبهه لصغر الاجزاء وبحريانه بحرارته ودفع  
بعضه بعضا وهو ممتزج بارضية غالبية لا يمهله الجريان ريثما تنحل ما ئيته المخالطة  
حتى تجف وتجمد فاذا وقف تحالت المائية المخالطة بالتبخير وبقيت الباقية فيه على



من اجها المستحكم بالارضية فانعقد كما ينعقد الجص المبلول فلا تذوب النار كما  
تذوب الثلج ولا تحلله بالتبخير كما تحلل الماء بل تحلل ما ثبته بالاحراق وتعيد  
ارضيته كلسا كغيرها من الاجزاء الارضية واوان الارض تذوب وتتحلل ماء  
بالحر لقد كانت الصناعة تتولى اذا ابتها عن آخرها فلا تترمد ولا تنكس وليس  
كذلك بل التصعيد والتحليل ينتهي الى ما لا يتصعد ولا يرق ولا يلطف فما وجدنا  
فيما نعاني بالصناعة والتدبير شيئا من الماء يصير ارضا ولا من الارض ما يصير  
ماء بل يفارقها (١) الماء وتبقى على ارضيتها .

واما الماء فانه يسخن ويبرد ويمزج ويمتزج بالارضية كما نشاهده طينا وبالهوائية  
كما نشاهده زبدا ثم يدق عن الحس بالاختلاط والمزاج وبه اتصال الاجزاء  
الارضية .

١٠

والهواء يسخن ويبرد ايضا ويمتزج بالماء والارض فيكون هو الغالب على كل  
خفيف من الممزجات حيث يطفو على الماء كالخشب وغيره ويستحيل الماء بالبرد  
فيجمد ثلجا وبالحرارة يذوب فيعود ماء فاما ان الماء يستحيل هواء والهواء  
يستحيل ماء فلا بل اذا سخن الماء تتصعد اجزائه وتفرق وتتبدد رذاذا في الهواء  
فيخفى ويعسر على ابصارنا تميز قليله ومتفرقه عن الهواء واما كثيره ومجمعه  
فهو الذي يكثف الهواء ويغلظه بعدا شفائه ولطفه فيصير سحابا وغيا ولذا يعود  
اذا برد هابطا فيقطر مطرا الان صعوده كان من ضيق جامع الى سعة مفرقة كما  
عرفت وهبوطه بالعكس من سعة مفرقة الى ضيق جامع فكلها تفرق في صعوده  
صغرت اجزائه فتبددت رذاذا خفيا وكلها اتصت في نزولها اجتمعت اجزاء  
كبيرا فثقلت وهطلت مطرا فترى استحالة عن بر د الى حو حر كته صاعدا  
متقربا بالحر وها بطا مجتمعا بالبرد فاما تغير جوهره عن كثافة المائية الى رقة  
الهوائية فلا والهواء كذلك يسخن ويبرد ويصعد وينزل بتحريك الحرارة  
والبرودة ويظن الاكثرون انه يستحيل ماء بالبرد قالوا لان الكوز الفارغ  
اذا دفن في الثلج مع تغطية رأسه ومنع ما يدخل اليه اذا ترك زمانا وجد فيه

٢٠

ماء ولم يدخل اليه ترشح (١) من الجمد فان الكوز قد يكون من الاجسام التي لا ترشح كالذهب والزجاج ولودخل اليه رشح من (٢) الجمد لقد كان دخول الماء اليه اسهل ولا نجد فيه ذلك اذا تركناه في وسط الماء زمانا كما اذا تركناه في الثلج زمانا وكذلك اذا ملئ الكوز ثلجا وجد محيطه يتكاثر برذاذ الماء وما ذاك ارشح والالكان الماء به اولى فهو في الحالين لا استحالة الهواء المحيط والمحوى ماء .

والجو الصافي الراكد الهواء يتكدر في زمن قصير وينعقد سحابا ويتسع من غير مدد يتصل به من موضع آخر بل يبتدىء قليلا ثم يتسع اتساع استحالة حتى يصير سحبا كثيفا عاما فيقطر مطرا كثيرا ولو كان عن بخار صاعد لرئى مدده في زمان اتساعه وزياته فما ذاك الا لان البرد احوال ثم احوال واتسع في الاستحالة حتى عم وكثر وقطر وهذه اشياء توجب ظنونا بمسخها الامعان في النظر .

اما الكوز المدفون في الثلج واجتماع الماء فيه فلوانه لاستحالة الهواء لوجب ان يتصل المدد في الزمان على التشابه في الزيادة حتى يمتلئ ولا نراه كذلك بل يصير فيه قدر من الماء في زمان ثم لا يزيد مثله في مثل ذلك الزمان ولا نصفه في ضعفه بل يبقى على حد لا يزيد عليه فما ذاك لاستحالة الهواء ماء بالبرد والا لاتصلت الاستحالة حتى يمتلئ بل لاجزاء مائية كانت في الهواء المحصور في الكوز فلها بردت نزلت واجتمعت فاتصلت وانفصلت عن الهواء الى قعر الكوز فلها استقصاها (٣) البرد المصنف من الهواء بالاحدار كما يستصفىها الحر عن الارضية بالتصعيد لم يتصل مددها وبقي الكوز بعد ذلك في الثلج ما بقي فلم يزد ما فيه من الماء وكذلك يكون الحال فيما نرى على سطحه من الاجزاء المائية .

واما الجو وما قيل فيه فلا يلزم ان يكون عن الاستحالة بل عن برد عرض لردا مبدد في موضع من الجو عال هبط فاجتمع اجتماعا سحابيا مكدر للهواء فلها برد اجتمع فقوى برده وفشا وامتد الى اجزاء اخرى فبردت واجتمعت

(١) سع رشح (٢) صف - رشح الجمد (٣) سع - استقصاها .

- فاتصلت ثم كذلك سرى في الرذاذ المبدد في الهواء بجمعه لا في الهواء فاحاله .  
والدليل على ذلك ان السحاب لا يتلاشى في الجو كما يجتمع بل يقطر ويتبدد  
بالرياح وحركة الهواء ولو كان باستحالة لا تصل بمدد المطر والثلج لا اتصال  
مدد البرد بالثلج الواقع على الارض فكان لا يصحى الجو الا بمرحاض او ريح  
مبهدة وليس كذلك فان يوم الصحو عن الثلج والمطر ابرد من يوم المطر  
والهواء الملاصق للثلج النازل على الارض اولى بالبرودة من الذي في اعلى الجو  
فلم لا يكثف ويصير ماء او ثلجا كما كثف في الجو حتى قطر والهواء الذي  
عندنا اكد من هواء الجو واشد استعدادا للاستحالة بالبرد فيما رأينا الى  
آخر نظرنا هذا المستقصى هواء استحالة ماء ولا ماء استحالة هواء بوجه من  
الوجوه ولا ادى الى ذلك النظر ولا ثبت بحجة يعتد بها بل رأينا الهواء يستحيل  
نارا بالاشتعال (١) والنار تستحيل هواء بالانطفاء ولا يمكن ان يكون ذلك باجتماع  
اجزاء بعد تفرقها ولا بتفرق اجزاء بعد اجتماعها كما كان في الماء (٢) والهواء (٣)  
فان الشرارة الواحدة تحيل في الساعة الواحدة بالاشتعال ما يكثر عن ان يقال  
انه لا اجتماع نارية ثم البرد يجمع اجزاء الماء ويحركها الى الاتصال والحر  
يفرق الاجزاء النارية ويدها بالانفصال فلا يجمع الشرارة الى نفسها من  
الاجزاء ما جمعت القطرة الى نفسها بل الامر بالعكس والاحالة اسرع واكثر  
والحال اشهر واظهر وكذلك في الانطفاء فان النار الملتهبة تطفأ بالسد عليها والحصر  
الذي لا تنفذ فيه اجزاؤها وان نفذت في الاناء الحاصر ففي زمان اطول من  
زمان الانطفاء بكثير لانها تنطفئ كما يشد الاناء فالعناصر التي تراها تتغير وتستحيل  
من غير كون ولا فساد هي الارض والماء ان لم تسم استحالة الماء الى الثلج  
بالجمود والثلج الى الماء بالذوبان كونا ويجوز ان تسمى لانه يكون في غير زمان  
والذي يكون منه في الزمان هو في اجزاء بعد اجزاء لجمود بعد جمود (٣) ولا يجوز ان  
يسكون بعض الجمود في بعض الزمان كما تكون بعض الحرارة والبرودة

(١) سع - لا بالاشتعال - (٢) سقط من سع (٣) بها مش الاصلين - لجمود بعض  
لا لبعض جمود .



في بعض الزمان وكذلك بعض الذوب لا يكون في بعض الزمان بل ذوب البعض .

ويستحيل الهواء ناراً والنار هواء وذلك كون ايضاً لانه يكون كذلك في غير زمان والحرارة في الهواء تشتد وتضعف من حيث تعدد ذلك ونقربه واما من حيث تحيله وتقلبه ناراً ففي غير زمان ايضاً فانه لا بعض للنارية ولا فيها اشتداد ولا ضعف فلا يكون بعض النارية في بعض الزمان بل نارية بعض الاجزاء وما يشكل هذا على متأمله ولا يشتبه والحال في المركبات من هذه العناصر كالحال في البسائط لان اجزاء البسائط في التركيب يعرض لها فيه من الاستحالة والتغير ما يعرض لها في حال البسطة فتسخن وتبرد وتصعد وتهبط وتجتمع وتفترق وتكون وتفسد وتتغير المركبات بحسب ذلك انواع التغيرات فيكون بذلك كونها وفسادها ونشؤها وضمحلها ونموها وذوبها وزيادتها وتقصانها وتقلبها في احوالها واختلاف انواعها واشخاصها في اصنافها واجناسها كل ذلك بالاختلاط والامتزاج والتحليل والافتراق .

## الفصل الثالث

### في المزاج والامتزاج

فاذا تصغر من هذه العناصر اجزاء بالحرارة المصعدة والرياح المحركة والاسباب الاخرى تحركت صاعدة وهابطة ومختلفة المأخذ في الحركات بحسب المحركات وتصادمت في حركاتها فاختلطت الاجزاء المائية بالارضية فاتصلت بها ووصلت بينها اتصالاً يخالطها فيه الهواء ويتداخلها الخلاء (١) فاذا كانت الاجزاء على حد من الصغر يخفى معه آحادها عن الحس وتضعف قواها عن الحركة المفرقة سمي ذلك الاختلاط مزاجاً وامتزاجاً .

اما الخفاء عن الحس فكسحيق الكحل مع سحيق الاسفيداج فانهما اذا اختلطا لم يدرك الحس احدهما على انفراده بل يراها بلون وسط بين اللونين .

واما ضعف قوى الاجزاء عن الحركة المفرقة فان الاختلاط بين الاجزاء يكون في حيز غريب عن بعضها كما يختلط الماء والارض في حيز الهواء والارض والهواء في حيز الماء وطبيعة الاجزاء تحركها الى احيائها ومجاورة اجناسها فتقتضى التفرقة بينها وبين كل جزء (١) يتحرك يحرق بحركته ما يتحرك فيه فيحرق الهواء ان تحرك في حيز الهواء والماء في حيز الماء فاذا صغرت الاجزاء ضعفت قواها فان قوة الاكبر اقوى وقوة الاصغر اضعف على ما ترى عليه صورة الذهب المسحوق المهبا تطفو اجزائه على الماء فلا ترسب واورسبت لما طفت فطفوها كان لعجزها بصغرها عن حرق الماء واذا اجتمعت وكثرت حتى تصير بقدر الخشخاش او اكثر قليلا قويت على الحرق بحركة ابطأ من حركتها لو كانت اكثر من ذلك واقوى فالتصغير يضعف القوى الطبيعية من الاجسام العنصرية فلا تتحرك بطباعها الى احيائها فلا تفرق وان افرقت ففي مدة اطول وبحركة ابطأ وكلها امعنت في الصغر كانت على الاجتماع ابقى واختلاطها وتجاورها في الامكنة واتصال بعضها ببعض مع غلبة الطبائع يوجب فيها اختلاطا فيما يدركه الحس من قوامها وتوسطا فيما يقتضيه الفعل والاتصال من كيفياتها اما القوام فان اليابس اذا امتزج بالرطب والكثيف باللطيف لم يكشف الكثيف اللطيف ولم يلطف اللطيف الكثيف كما علمته من حال بسائطها بل ترى المجموع بحاله من اللطافة والكثافة والصلابة واللين متوسطة بين حالتى الممتزجين فاغلب بحسب الاغلب واضعف بحسب الاقل كاختلاط الماء والارض فان الطين الحاصل من ذلك الاختلاط والامتزاج يكون ارق بغلبة مائته واغلظ بغلبة ارضيته .

٢٠

واما الكيفية المستحيلة فان الحار منها يسخن البارد والبارد يبرد الحار في الامتزاج والتجاور حتى يصير للمجموع حالة متوسطة بين حر الحار وبرد البارد بحسب الاغلب والاضعف والتوسط - والتأمل يريك ان البارد والحار اذا تجاورا يبرد الحار ويبرد البارد ويسخن البارد بحر الحار والحر الاقرب من

احدهما الى الآخر يستحيل اسرع واكثر من الابدع وكلما كان كل واحد منهما اعظم كان الاختلاف بين حره الاقرب (من ضده - ٢) وحره الابدع منه اظهر وكلما كان اصغر كان التشابه بين قريبه وبعيده اكثر حتى ينتهي به الصغر الى حد لا يتبين فيه الاختلاف ولا يظهر فتصير الكيفية المتوسطة بين الكيفيتين واحدة متشابهة في الممتزج وهكذا يكون المزاج والامتزاج وهو اختلاط اجزاء من اجسام مختلفة الاحوال بحيث لا يدرك الحس في مخلوطها حال واحد منها على انفراده بل حالة واحدة لمجموعها عن مجموع حالاتها المختلفة وتسمى تلك الحال الواحدة مزاجا وهي مجموع احوال الاشياء المختلطة المختلفة الاحوال والعناصر التي تبقى على المزاج زمانا يعتد به هي الارض والماء والهواء وما عساه يتخللها من الخلاء .

واما النار فلا ينالها لا يتسلط عليها التوسط بالامتزاج لانها لا تقبل في حرارتها الضعف والاشتداد بل الكون والفساد يظن فيها انها لا تدخل في المزاج ولا تبقى على الامتزاج زمانا الا بمدد يخلف فيه الكائن الفاسد وذلك المدد انما يكون باستحالة كونية كاستحالة الدهن والخطب التي يتصل اولها بثانيها ومقدمها بتاليها ولوتأخر التالي عن المقدم باقصر زمان لا تقطع المدد وانما الحر الصاعد يحيل في مثل الزمان الذي فيه يصعد بدلا يخلفه فقبل ان ينقصل يحيل خلفا وكذلك الثاني والثالث على الولاء والاتصال فان كانت الاحالة اقوى سبق الكون الفساد وزاد الكائن على الفاسد والبديل على الزائل فما الاشتعال وكثرت النار وان كانت الاحالة اضعف سبق الفساد الكون وزاد عليه فنقص الاشتعال وقلت النار واذا لم تلحق الاستحالة بالمفارقة والكون بالفساد انطفت فانها لا تبادى في الصعود حتى تنطفئ ولا يعول عليها الا بقدر كثرتها لان الكثير يحفظ بعضه بعضا ويقوى على الحار المحيل والضد المفسد فيعول بحسب عظمه وقوة مدده واذا قل قل واذا انقطع انقطع فاذا كان الحر الكثير الذي يقوى على الضد الذي يطفئه لا يبقى في الحيز الغريب زمانا يعتد به الا بمدد الاشتعال والاستحالة



والكون فكيف يبقى الصغير الضعيف على مجاورة الاضداد المتعاضدة عليه من سائر جهاته في الحيز الغريب .

- ولعمري ان هذا موضع اشكال ونظر دقيق الا ان ترى من ذلك في العيان ما يحيله ويرده وهو ان النار والنارية تبقى في حجارة النورة المحرقة مدة مديدة وهي باردة الملمس كغيرها من الحجارة التي لم تحرق ثم يطرح عليها الماء ولو بعد مدة فيظهر ما كان كامنا من النارية فيها فيشتعل الكبريت ونحوه ويطبخ ما ينطبخ ويحرق ما يحترق فقد كانت لا محالة كامنة في الحجر وجودة في خله ما انطفت في تلك المدة ببرد الهواء ولا ظهرت حرارتها على ظواهر الاجزاء بل خفيت عن الحس لتفرقها وتبددها في خلل الاجزاء فلما ورد الماء عليها برزت فكذلك تدخل النار في المزاج مع غيرها من الممتزجات ويظهر اثرها في الفعل والافعال والالوان والطعوم والروائح على ما تراه بتفصيله واعتباره في انواع الممتزجات ولا تبرد حرارة اجزائها ولا تضعف بالبرودة كما تسخن اجزاء الارض والماء والهواء وتضعف برودتها بالحرارة بل تختلط عند الحس وتخفى وقد يختلف المزاج فيما بين الممتزجات بالامتزاج في (١) التخلخل والاندماج بحسب ما يتخلله من الخلاء ويدخله من النارية والهواء واتصاله بالمائية وثباته بالارضية الممتزجة بها على قدر الامتزاج الذي كلما امعن في الخفاء بامعان الاجزاء في التصغر والاتصال الذي يملأ الخلاء ويقلل النار والهواء او يعدمهما كان المزاج اوثق (٢) وابقى وعلى المفرقات والمحللات اعصى وكلما كبرت الاجزاء وتخللها الخلاء ودخلها الكثير من النار والخليل من الهواء كانت عرضة للانحلال والانفصال فاذا اختلطت النارية والهوائية بالمائية والارضية اختلاطا ناعما بالامعان في تصغر الاجزاء مع عدم الخلاء كان المزاج ثابتا ايضا فاحكم الازاج اصغرها اجزاء واقلها خلاء وهواء واثبتها ماجادا متزاج مائته بارضيته مع غلبة الارضية وعدم الخلاء والهوائية والنارية والامتزاج بين الاضداد هو من كثيف بارد ولطيف حار خفيف وارضية منفصلة ومائية واصلة متصلة والهوائية داخلة على

المزاج والنارية داخلية على الهوائية اولاً وعلى الارضية والمائية ثانياً وانحلال المزاج انما يكون بالتفريق والفرق بالطبع هو الثقل والخفة المتجاذبان والفرق بالعرض والقسر هو القاطع والمخرق والساحق فثقل المتزجات اكثرها ارضية واقلها خلاء وهوائية ونارية واعدلها متوسطها في ذلك الذي تتساوى فيه مقتضى الخفة والحرارة الهوائية والنارية والبرد والثقل الارضية والمائي وما يقال من الاعتدال بين الاضداد وان المعتدل لا يوجد اما لانه لا يقر على اعتداله واما لان الاعتدال مما لا يحصل فسياق الكلام فيه.

## الفصل الرابع

في اعداد الامزجة المختلفة لاصناف المتزجات

للقوى الفعالة

وهذه العناصر تدخل في المزاج فيوجد في الممتزج بين (١) كل حالتين مختلفتين حالة متوسطة اوغلبة زائدة بحسب الاكثر ناقصة بحسب الاقل من الداخل في المزاج منها فبين الحار والبارد الفاتر الذي منه احمر ثم احر وابر ثم ابرد ومعتدل متوسط بين الرطب واليابس اما معتدل او اربط او ايبس وبين الخفيف والثقيل معتدل ايضاً واخف واثقل الا ان الاخف والاثقل يتبع الاكثف والالطف على الاكثر والاحر والابر على الاقل فان رسوب الكثيف وثقله بكثافته اكثر من خفته بحرارته وخفة اللطيف بلطافته اكبر من ثقله ببرودته ومن الحرارة والبرودة ما هو قار في الحار والبارد وهو الذي يكون له بطبعه كحرارة النار والهواء وبرودة الارض والماء ومنه ما هو غير قار وهو الذي يكون للشئ بالعرض ومن غيره كحرارة الماء والارض عن النار والهواء وحرارة الهواء وبرودته الزائدتين على ما له بطبعه من حرارة النار وبرودة الثلج والارض والماء وكذلك تكون في الممتزج حرارة وبرودة طبيعتان قارتان هما له بالطبع من بساطته التي هو ممتزج منها وحرارة وبرودة عرضيتان

زائلتان مكتسبتان مما يجاوره ويقرب منه من نار وهواء خارجين عنه والمزاج  
الاول انما هو بين الطبايع الاول التي هي الحرارة والبرودة واللطافة والكثافة  
والمضادة الاولى هي بين الحار والبارد وبحسبها يضاد اللطيف الكثيف واللطيف  
الالطف هو الحار الأحرأعنى النار ويليه الهواء والكثيف الاكثف هو الارض  
ويليها الماء والهواء يقارب النار في اللطافة مع مخالفتها في الحرارة والرطب  
هو الماء المتوسط بين الكثيف الاكثف واللطيف الالطف والخلاف الاصل  
بين العنصرانما هو بالقوام الذي هو الكثافة واللطافة والحرارة والبرودة  
قد تعرض لبعضها وتزول عنه سوى النار فانها تخالف ساثرها بحرارتها والارض  
تخالف ساثرها بكثافتها والماء والهواء متوسطان اما الهواء فمن جهة النار واما  
الماء فمن جهة الارض والتباين الضدى الذي يكون فيه غاية وتوسط هو بين الحرارة  
والبرودة والكثافة واللطافة فالنار احرها والطفها والارض ابردها واكثفها  
والمتوسطة متوسطة ومن قال ان النار يابسة فاما ان يكون هو ما عرف ما قال  
اونحن ما عرفنا ما عنى فان الرطوبة في عرف القدماء لا تليق (١) بغير الماء واليبوسة  
لا تليق بغير الارض وليس في النار غير الحرارة واللطافة ولا في الارض غير  
البرودة والكثافة فان كانت الكثافة هي اليبس فما النار يابسة لانها ليست  
بكثيفة وان كانت النار يابسة فاليبس غير الكثافة لانها ليست بكثيفة لكننا  
نستعمل في العبارة ما استعملوه ونجعل الرطوبة في المزاج عوض اللطافة واليبوسة  
عوض الكثافة ليجرى الكلام على سننه المشهور .

ونقول كما قالوا ان الطبايع اربع متضادة حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة  
ونجعل الرطوبة ضد اليبوسة ونعنى بذلك ان اللطافة ضد الكثافة والحرارة  
ضد البرودة فتختلف الممتزجات في امتزاجها (٢) بانواع من الخلاف احدها الذي  
يكون بزيادة واحد واحد من هذه الطبايع ونقصانه في الممتزج من جهة زيادة  
واحد واحد من العنصر ونقصانه فيكون منها ما يزيد حره على برده او برده على

(١) سع - ما لا تليق (٢) سع - امتزاجها .



حره اويتساويان ورطوبته على يبوسته اويبوسته على رطوبته اويتساويان فالزائد  
الحرارة يسمى حار المزاج والزائد البرودة بارد (١) والرطوبة رطب واليبوسة  
يابس فيكون في الامزاج معتدل وهو الذي تساوى حرارته برودته ورطوبته  
يبوسته حيث يكون فيه من اجزاء العنصر بقدر ما يتكافأ في القوى الحار بارزاء  
البارد والرطب بارزاء اليابس ويكون فيها خارجا عن الاعتدال وذلك على ثمانية  
اوجه اربع منها مفردة وهى الحار اعنى الزائد الحرارة او البارد والرطب  
او اليابس واربعة مركبة وهى الحار اليابس اعنى الذى تزيد حرارته على برودته  
ويبوسته على رطوبته والحار الرطب والبارد اليابس والبارد الرطب والمعتدل  
واحد وفي كل واحد من هذه الثمانية الخارجة عن الاعتدال اختلاف بزيادة  
ونقصان قليل وكثير وقريب وبعيد تختلف فيه الممتزجات وتختلف بعد هذا الاختلاف  
الذى في حدود مزاجها باختلاف امتزاجها في صغر الاجزاء الممتزجة  
وكبرها واختلاف ذلك فيها بحيث يكون في سائرهما بالسواء على حد من الصغر  
والكبر اوفى بعضها دون بعض بزيادة ونقصان كما تكون الاجزاء المائية في  
بعض الممتزجات على غاية من الصغر وان كان ذلك بما لا غاية له والاجزاء  
الهوائية والنارية ليست كذلك في الصغر بل الهوائية اكثر من المائية والنارية  
من الهوائية او مساوية لها وبالعكس اوبعض المائية اكبر وبعضها اصغر مع  
تساوى الاجزاء الهوائية والنارية اولاتساويها وتساوى اجزاء كل واحد منها  
مع مخالفته لاجزاء الآخر اولاتساويها فتختلف الممتزجات بحسبه ايضا اختلافا  
لا يتناهى او يتناهى عند كبره لا تنحصرها الاذهان فيكون فيه اعتدال وهو تساوى  
سائر الاجزاء وهو بعيد الامكان فيكون فيه ان كان مع التساوى صغر الاجزاء  
وذلك مما لا يتناهى عند الاذهان ولعله يتناهى في الوجود عند حد لا يكون اصغر  
منه والاشبه ان يكون عند مساواته للأجزاء الارضية الا ان تلك لا تنجزأ على  
الانفراد ولا في التركيب ليسها وصلابتها على ما قيل وهذه وان لم تنجزأ في  
الوجود على الانفراد فتجزأ مع الاتصال اعنى ان الفصل قديقع منها عند الوصل

(١) كذا - ومقتضى السياق - بارد - وما بعده مثله - ح في

- في غير موضع الوصل الاول وتلك انما يقع فيها الفصل في موضع الوصل لانها في ذواتها لا تقبل الفصل وتختلف الممتزجات في الامتزاج بعد هذين النوعين من الاختلاف بنوع ثالث في المزاج وهو اندماج الاجزاء وتجاورها في الامتزاج او تحايلها وتباعدها بما يتخللها من الخلاء الذي يفرق بينها ويكون في الكل على السواء او مختلفا في بعضها دون بعض او في بعض كل واحد منها دون بعضه في الكل او في البعض على اختلاف بزيادة ونقصان فيكون منه ايضا مالا يتناهي او يتناهي في الوجود الى كثرة لا تحصرها الاذهان فالمزاج والامتزاج يختلف في الممتزجات بهذه الوجوه الثلاث ويستعد بحسبها للقوى والافعال والالتفاعلات والآثار والحالات المختلفة في انواعها واصنافها واشخاصها واختلاف حالاتها في اختلاف اوقاتها كما تختلف المواد الطبيعية في صلوحها للصنوعات والآلات الصناعية فيصلح الحديد لمثل السيف والسكين والمطرقة والفأس والابرة وما جانسها ولا يصلح لها الخشب ويصلح الخشب للباب والسرير وما جانسها ولا يصلح لها الشمع ونحوه فكذلك تستعد بهذه الأمزجة المختلفة اعضاء الحيوانات بصلابة العظم ورطوبة اللحم ولدونة العصب ولين الجلد لأفعال مختلفة تصرفها القوى فيها كما يستعمل الصناع آلاتهم في اعمالهم بحسب اغراضهم .

## الفصل الخامس

في اقتصاص مصادف مخالفة لما

قيل في الاستحالة والكون ومناقضتها

- للناس في الاستحالة والكون مذاهب كثيرة لا تطول بايرادها ومناقضتها بل تقتصر على الاشبه منها بانظار (١) المحققين وما عساه يشبهه على كثير من العقلاء فمن ذلك ان قوما قالوا ببطلان الاستحالة والكون في حقائق الامور وان الذي يظهر للحس من ذلك انما هو اجتماع واقتراق وكون وبرز من اجزاء متجانسة ومتباينة فاذا اجتمع شيء من المتجانسات في شيء وغلبت فيه على ما يباينها ظهر ذلك في طبع الشيء فنسب اليه وسمى به مثاله فيما يسخن ويبرد ويشعل ناراً

وينطفيء ان الماء يسخن بالنار لان اجزاء من النار كانت كما منة في عمقه فظهرت  
بورود ما يجانسها وهو النار عليها وانفصال اجزاء من الماء عنها فاذا غلبت تلك  
الاجزاء بجرها على برده رثى سخينا واذا لم تغلب بل غلب برده على ما فيه منها  
رثى باردا واذا فارقت ظاهرة عائدة الى الكون عاد الى برده ايضا فهاستحال  
وانما اختلطت فيه اجزاء حارة برزت ظاهرة على اجزائه بعد كونها اوردت عليه  
من النار او كليهما فرثى كذلك .

قالوا لان اجزاء كل شيء في اجزاء كل شيء وان اجزاء الاشياء كلها مثل الذهب  
والفضة وغيرها في كل شيء ولا يخلو شيء عن شيء بكثرة وقلة واجزاء الاشياء  
كلها قديمة الوجود تجتمع وتظهر فيظن كون واستحالة وتفرق وتكن فيخفى  
فيظن بذلك فساد والحس يدرك الشيء بأغلبه وظاهره فاذا عاد الغالب منه مغلوبا  
باقتراق اجزاء واجتماع اخرى وكمون اجزاء وظهور اخرى ظن الذي يشاهده  
بحسه ان ذلك لاستحالة فيه والاستحالة محال وكذلك في الكون .

وقالوا ما اشتعل الدهن ولا الحطب نار ابل النار الواردة عليه من خارج  
ابرزت نارا كما منة فيه من داخل وفرقت ما بنا فيها من اجزاء اخرى كما اظهرت  
ما يجانسها فغلبت الاجزاء النارية على ظاهرها لبروزها وكثرتها على الاجزاء  
الاخرى لقلتها وكونها لان النار عندهم تجذب الاجزاء النارية التي في المشتعل  
من عمقه الى ظاهره فيرى مشتعلا كالجمرة ثم تنفصل عنه تلك الاجزاء او تكن  
فتعود لحمة ومافسد ولا تكون ولا استحالة جزء الى طبيعة غيره .

فهذا مذهب في ابطال (١) الاستحالة والكون يصلح ان ينظر فيه ويحاجب عنه .  
ومذهب آخر لقوم قالوا بالكون ولم يقولوا بالاستحالة فانهم قالوا ان التغير  
الحادث في الاشياء المستحيلة يكون لا في زمان وانما الزمان لا كوان تتالي  
وتتصل في شيء بعد شيء وان الماء الذي يسخن لا يحصل في كله بعض السخونة  
في بعض الزمان ( كما يحصل كل السخونة في كله في كل الزمان - ٢ ) بل  
يحصل كل السخونة في جزء جزء منه في غير زمان وفي اجزاء كثيرة منه في



- ز مان فالخاصل في بعض الزمان ليس بعض السخونة في كله بل كل السخونة في بعضه بل في جزء جزء في غير زمان والزمان في ذلك يساوي (١) تتالي الاكوان فلم تتبع بعض السخونة ولم يكن فيها ضعف وشدة في نفسها بل تقل الاجزاء السخينة في المتسخن وتكثر وكذلك فيما يبرد ويتكون ويستحيل في انواع الكيفيات (٢) ألا ترى ان المصبوغ بشيء من الاشياء كلما ردد عليه ازداد صبغاً الى حد يشابه الصايغ فما نقص اللون في اول الصبغ وانما تبدد في بعض المصبوغ حتى عمها فساوى الصايغ في لونه وقد يزيد عليه في فنه لتمحص الاجزاء الصابغة في المصبوغ بتصفيتها عن اشياء كانت تخالطها فتضعف صبغتها كالمصبوغ بالذيل والعصفر ونحوهما فكل استحالة عندهم كون لانها تحصل في غير زمان وهذا ايضا يشبهه على العقلاء ويصلح ان ينظر فيه ويحاج عنه .
- ١٠ وبعد هذين مذاهب كثيرة لا تشبهه على العقلاء ولا تشكل على اهل النظر ولا يتعذر حل شكوكها على من تدرب في العلم فمن احب ان ينظر فيها وفيما قيل من اجوبتها وجده في الكتب القديمة مشروحا واضحا .
- واما المذهب الاول الذي ابطال الاستحالة والكون وقال ببروز الكامن ونفوذ المخالط في الكون وكونه وانقصاله في انقصاد فيرده النظر اما الكون فان ارادوا به ظاهر مفهومه من ان الكامن يكون في عمق الشيء فالخس ينال العمق كما ينال السطح والكامن يجتمع في الباطن فيكون اثره فيه اظهر ونحن نرى الماء المتسخن قبل سخونته وان من يدخل يده فيه يحس من البرد اكثر مما يحس من سطحه وظاهره فابن الكامن منه .
- ٢٠ فان قال ان ذلك لنفوذ اجزاء مداخلة من النارية له لزم ان لا يسخن الماء ولا غيره الا بتضاعف مقداره حتى تغلب الاجزاء الحارة على الاجزاء الباردة غلبة ظاهرة وليس كذلك بل تنقص على الاكثر فان لم يلزم زيادته في السخونة لتبدد اجزاء منه بالحرارة لزم نقصانه اذا عاد بارداً بانقصال الاجزاء الحارة عنه وان لا يبقى على النصف من مقداره بل اقل لان الغالب اكثر ولا يرى الامر

هكذا ثم ماذا الذي تحرك من السكون الى الظهور ان قيل المجانس فهلا تحرك الظاهر الى الكامن كما تحرك الكامن الى الظاهر وليس منها جهة طبيعية بحركة حار ولا بارد .

فان قيل يتحرك القليل الى الكثير المجانس لم يكن الامر كذلك لأن الشراة الواحدة تحيل اضعاها من الخطب فقد برز اليها من الكون اضعاها مضاعفة وان عنوا بالكون ما نعينه من القوة وبالبروز ما نعينه من الفعل فقد اتفق الرأيان في المعنى وان اختلفت العبارة .

قال قوم ما ارادوا به الا الكون والبروز واستشهدوا بالزناد حيث يقدح بالحك وبرز النار منه فقالوا هذا كان كما من برز وما قالوا حقا لأن الشراة البارزة ان كان هذا سببها لا الاستحالة فأضعاها المشتعلة بها ما سببها ومن اين برزت و اين كانت كامنة -

واما المذهب الثاني القائل بالكون دون الاستحالة وقوله بان الحرارة تحصل بكاملها في جزء جزء ولا يحصل بعضها في اجزاء كثيرة في بعض الزمان فلا تكون ضعيفة وتشتد فان النظر يردده حيث تعتبر حال هذه الاجزاء فترى انها لا تخلو ان تكون اجزاء متشابهة او غير متشابهة فان تشابهت لم يتميز منها جزء عن جزء في استحقاقه قبول التأثير بحال سوى القرب من المؤثر والبعد عنه فيكون المتكون المستحيل اولافا ولا هو الا قرب فالا قرب ولا يجوز ان يبقى بين جزئين سخنا جزء لم يسخن وهو اقرب الى الاول من الثالث ولو كان كذلك لكانت السخونة اذا ظهرت في الاجزاء احست فيما تظهر فيه بكاملها وتما معها فيما تسخن كما تظهر فيما يشتعل ويحترق بالنار ولسنا نرى الامر كذلك فيما يسخن ويبرد بل نرى بعض الحرارة في الكل تبتدى ضعيفة ثم تشتد ولو كانت لتخلل اجزاء لم تسخن البتة بين اجزاء متجمت في الغاية حتى شاهد الحس المختلط منها كما قالوا وظنه قد نغن بعض السخونة كانت الحرارة تكون قد تعدت من اول جزء الى ثالث في الاسفان وتركت الوسط حتى ظهر في الكل مختلطا وذلك محال والا فلم لا تسخن

لا تسخن تلك الاجزاء في التشابه الاجزاء او المتقارب الاجزاء وهي اقرب الى التسخن مما سخن وكيف يسخن جزء في غاية البعد من السخن والجزء الذي في غاية القرب لم يسخن وهو شبيه في طبعه بالبعيد الذي سخن .

- وان اختلفت الاجزاء من التسخن فاختلفت اما ان يكون بحر وبرد او بكثافة ولطافة فان كان اختلافها بحر وبرد فالخارج منها ان كان على غاية الكمال في الحرارة كما يقال فيما يحتاج الى ان يسخن كرة اخرى من السخن وان كان ضعيف الحرارة وتشتد حرارته بالتسخين فهو ذا قد وجد الضعف والشدة في الحرارة وذلك يناقض ما قيل وان كان اختلاف الاجزاء بكثافة ولطافة حتى يسخن الطيف قبل اكثفها فما يبالغ الفرق بين اللطيف والكثيف في القبول مبالغ القرب والبعد وكيف وقد نرى ذلك في الكثيف الاكثف من الاجسام مثل الحديد كما نراه في لطيفها كالماء والهواء فان كل واحد من الكثيف واللطيف والمختلط تبتدى فيه الحرارة من ضعف الى شدة كما تسرى من قرب الى بعد وما الحال في ذلك على وفق ما تقتضيه الكثافة واللطافة وهذا حكم عقلي باعتبار حسي لا يشبهه عند التأمل والقول الذي نوقض مع كونه يخالف المحسوس عند التأمل فهو (١) متكلف متمحل لم يدع اليه داعي نظر ولا ساقط اليه شبهة عرضت بل اوجبه التخيل الوهمي والقول الا مكاني كما يقول القائل قبل التأمل يمكن ان يكون كذا اعني يمكن ان يكون بعض الاستحالة في كل المستحيل في بعض الزمان وكل الاستحالة في كله في كله وان يكون كل الاستحالة في بعض المستحيل في بعض الزمان وفي كله وهذا التوهم موجود بكل قسميه في الوجود الاول (٢) في الاستحالة والتغيرات الزمانية والثاني في المبدعات والكائنات الغير الزمانية وقد كان الرأي الاول القائل بان الكون والاستحالة المحسوسين ليسا مما تكون في الوجود الحقيقي وانما هو اجتماع وافتراق دعا القائلين به الى القول بسببين موجبين لما يظنه الظان على رأيهم من الكون والفساد احدهما يقول انه المحبة وهي التي تجمع الاجزاء بعضها الى بعض فتوجب الكون



المظنون والثاني الغلبة وهي التي تفرق بين الاجزاء فتوجب الفساد ونحن حيث  
ابطلنا هذا الرأي استغنيا عن ابطال لبيته وموجباته والحق يشهد بأن المحبة تجمع  
المتحابين (١) والغلبة تفرق المتباينين اذ اعنى بالمحبة التناسب والتشابه في الطبايع  
وبالغلبة التضاد والتباين لكن الاستحالة والتغير والكون والفساد غير ذلك على  
ما اتضح وصح بدليل النظر العقلي والا اعتبار الحسى .

## الفصل السادس

في انواع الكائنات واختلافها في كونها وفسادها

من الكائنات ما يكمل كونه بجملته مع كماله في الصدفة والقطعة من الياقوت  
في معدنها وامثالها مما لا يزيد مقداره بعد كونه بل يبقى على حالة واحدة زمانا  
طويلا كالذهب والياقوت والاماس ونحوها ومنها ما لا يكمل كونه في مرة واحدة  
بل في زمان يتكون فيه جزء بعد جزء وهذا يكون منه اصل اول ومدد متصل يزيد  
على ذلك الاصل حتى يكمل ويسمى هذا المدد غذاء وهذه الزيادة نموا والغذاء  
لا يكون من طبيعة الاصل بعينه والا كان زيادة لا غذاء وانما الطبيعة تكون  
الاصل اولاً كالكائنات من الحبة والحيوان من النطفة ثم يستمد له الغذاء من  
الشيء الذي يقرب من طبيعته باستعداده للاستحالة الى طبيعته فتنفذه اجزاء  
فيما بين اجزاء الجسم المغتذى به فتستولى الطبيعة التي في اجزاء المغتذى على اجزاء  
الغذاء الذي نفذ فيها وتحيلها الى طبيعتها فيفسد بها عوض ما يتحلل منها وينمو  
زيادتها وذلك المغتذى يكون فيه تخلخل يتم به نفوذ النافذ المتبدد بين اجزائه  
واتصاله وبين رطوبة يقبل بها التمدد الذي يوسع للأجزاء الواردة مكانا حتى  
يعظم بذلك المغتذى فينمو وهذا اللين الرطب بليته يتعرض للانفعال والتأثر  
بحر الهواء من خارج وحرارة تكون في جوهره من داخل فهو دائما يتعرض  
لأن يتحلل منه اجزاء كما تبخر من الماء بحر الشمس والهواء فيخلفها  
في امكنتها ومسامها الخالية عنها هذا الوارد من الغذاء فان كان الوارد مساويا  
للتحلل بقي المغتذى على حده في عظمه لا يزيد ولا ينقص وان زاد الوارد على

المتحلل عظم مقدار ه وزاد بحسب تلك الزيادة وسمى ذلك العظم نمو او ان  
 نقص البدل عن المتحلل نقص المعتزى وسمى ذلك ذبولا ونقصا فالمعتزى  
 يزيد بزيادة الغذاء على المتحلل ويقف بمساواته له وينقص ويذبل بنقصانه عنه  
 وهذا الغذاء يستحيل الى جوهر المعتزى باحالة القوة الطبيعية الموجودة  
 في اول الكون ويجرى في الجسد النباتي او الحيواني متوزعا الى الاعضاء  
 المختلفة الجواهر فكلما ورد على عضو تمسكت به اجزائه واحالته بقوتها  
 الفاذية الى مثل طبيعتها وميزت منه ما يخالف جوهر المعتزى ويبعد عن  
 طبيعته فأعادته فضلا ونقصته في البخار والدخان واستفرغته من سبل معدة  
 له في الحيوان وهذا يكون بحل ومزج وطبخ وعتدا ما الحل فيكون بالماء  
 حيث يحل فيه وبه الغذاء والمزج يكون بفعل الطبيعة الموجودة في الاعضاء  
 والاجزاء المدة لهذا في النبات والحيوان حيث يبقى منه الزائد من عناصره  
 على الحاجة ويدخل فيه ما يتمم الناقص عن الحاجة منها فتتقص الاجزاء  
 النارية والهوائية من الاجزاء الالطف مما يحتاج اليه والارضية من الاكثف  
 الاغلظ مما يحتاج اليه ويزيد في المائية في اليابس وينقص منها في الرطب فينحل  
 مزاجا ويمزج غيره بحسب الحاجة العامة لساثر اجزائه تقريبا لان المناسب  
 لكل واحد منها غير المناسب للآخر فتقرب الجملة المشتركة بالاعداد للتفصيل  
 ثم تطبخها طبخا جامعيا بين ما يمتزج منها ومفرقا بينه وبين ما ينفيه عنها وفي ذلك  
 الطبخ يتحلل ما يراد تحليله وتنقيصه من المائية التي كانت مركبا لهذا الحل  
 والمزج ثم يندفع الى موضع آخر في الاشخاص الكبيرة الجثث من الحيوان  
 فتحله الطبيعة هناك حلا آخر وتفصله الى اجزاء اخرى منها احر وبارد واكثف  
 والطف فتوزعه بقسمة ونسبة ومزج ثان على الاعضاء المختلفة الاجزاء  
 وينطبخ عند كل عضو انطباخا عاقدا محلا لباقي المائية التي فيها طبخ والفضلات  
 التي تخلص منها وتعود الفضلات الى السبل المعدة لها من داخل تنقص الى  
 المسام الظاهرة من خارج فهكذا يكون الاغذاء (١) والنمو في المعتزى والنامي .

والطبخ هو تسلط الحرارة على اجزاء المطبوخ في الماء دون الهواء لان الماء يمنع احراق النار للمطبوخ فانه لا يتكيف من النار بكيفية يبلغ حدها الاحراق بل الى حد يفصل في المطبوخ باسخانه تمزيقا وتفريقا لتحريك الحرارة اجزاء ه حركات مختلفة بحسب اختلاف طبائعها فيتفرق بذلك اجتماعها ويبعد السابق من اللاحق واللازم عن المفارق ثم لا تتبدد فيه مع تفرقها كتبدد ها في الهواء بل تبقى موجودة مغمورة بالماء مع تفرقها فهذا يخالف الطبخ الاحراق والشي فان المحترق تتبدد اجزائه وتفرق اقترقا لا تجتمع والمشوي تنحل منه رطوبات وبخيرة تفارقه متبددة عنه والمطبوخ يحفظ الماء الذي يطبخ فيه ما تفرق من اجزائه مع وصوله برطوبته الطبيعية وحرارته المكتسبة الى عمق المطبوخ ودخوله في مسامه وبين اجزائه فيفرقها والعفونة هي حركة الاجزاء النارية التي لم يستحكم امتزاجها بما امتزجت به في الأمزجة الرطبة الى الانفصال فتحيل بحركتها ما تلقاه من هوائية الى طبيعة النارية فتزيد بذلك وتستولى فتسخن بها الرطوبة وتغلي غليانا ينفصل به لطيفها عن كثيفها والم يستحكم مزاجه عما استحكم مزاجه فينحل الممتزج اما الى بساطه الاولى فلا تبقى مزاج او يبقى منه بقية لا تستولى عاها العفونة اما لنقصان الرطوبة وميل المزاج الى اليبس واما لوجود الامتزاج واستحكامه فلا تتحرك اجزائه الى الانفصال والعقد هو تحليل المائية الزائدة عن المطبوخ حتى لا يبقى منها ما يسيل به بل ما يحفظ اتصاله مع امتزاجه بالاجزاء الأخرى .

والحل ضده وفرق بين الحل والاذابة فان الحل بالماء المخالط والاذابة بحرارة النار دون مخالطتها فانها تذيب بحرارتها كل ما يجمده البرد من ماء او مائي والحل هو تفريق اجزاء الممتزج في الماء الحافظ لها مع تفرقها لانها تتبدد في الهواء فتربق الماء بالاختلاط والامتزاج الذي يزيد في الكمية بالمخالطة وترقيق النار بالاذابة للجأمد بالحرارة من خارج من غير اختلاط يزيد في كمية بل قد ينقص الذائب بالتحليل والتبخير وما ينعقد بالنار فانعقاده بالعرض حيث يحلل



مائته بالتبخير وفعل النار الذي بالذات هو الحل والاذابة والترقيق وتجفيفها وتكثيفها بالعرض والثخانة والخثورة تجتمعان في معنى الانعقاد والتغليظ المتوسط الذي لا يباغ غاية الجمود والانعقاد التام لكن الثخانة بالارضية والخثورة بالهوائية فكل ممتزج يرق ويسيل بمائته ويتعقد بما عداها من ارضيته او هوائيته فان الرطب السيل من جملة العناصر هو الماء .

والابتلال هو تعلق اجزاء مائية بظاهر جسم خشن بين خشونته من ظاهره مسام (١) تلج فيها المائية .

والانتقاع هو نفوذ المائية البالة الى العمق بحيث لا يخرج عنه خروجا كليا بالعصر كما يخرج من المبلول الذي لم ينتقع .

١. والنشف هو اجتذاب التخلخل المائية الى مسامه بخروج الهوائية منها كالقطن .
- والحفاف تحليل المائية البالة من المبلول والغائصة من المنقوع او ما جرى مجراها في الطبع كرتوبة العصن الاخضر الطرى وما لا يتل بالماء فلصقال سطحه وعدم مسامه اولدهنيته والادهان فيما يقال ممتزجة من مائية وهوائية وارضية قد تحالطها نارية الا ان المائية والهوائية عليها اغلب وامتزاجها بها احكم فان الهوائية لا يثبت امتزاجها بالمائية الا بعد امتزاج المائية بالارضية وبلوغها في ذلك الى غاية في النعومة وصغر الاجزاء والا لم يثبت المزاج للطانة الهوائية ونشفها للمائية ألا ترى ان المياه الغليظة يبقى زبدها زمانا اطول فلا يتفقا والكدرة (٢) من الغليظة اكثر فبالارضية يبقى الامتزاج في كل مزاج وقد يغلب الثقل الارضى في بعض الادهان على الخفة الهوائية فيرسب في الماء كدهن البلسان وقد تغلب الهوائية والنارية في بعضها فيطفو على الماء وعلى غيره من الادهان كالنقط المصعد .

واقول ان الدهنية كعنصر ثان (٣) في الممزجات بعد العناصر الاول في اكثر

---

(١) سع - ظاهر مسام (٢) سع - القليلة يبقى وسعها زمانا اطول فلا ينتهي

والكل السخ (٣) سع - ثان آخر .

الكائنات بها يثبت المزاج الرطب ويبقى اتصاله بين ارضيته ومائيته ولذلك كانت اكثر الحبوب والبرور واللبوب دهنية والامتزاج يتدرج في النعومة وجودة الامتزاج في انواع الكائنات درجة بعد أخرى فيعبد بعضها ببعض كما يكون الماء الكدر مادة لساق الشجرة وخلاصته التي جاد مزاجها فيه مادة لاعضاؤها وخلاصة ما وصل الى الاغصان مادة للثمرة فتكون اللوزة الدهنية وما يشبهها هي المادة الزراعية وكذلك يتدرج المزاج والامتزاج في الانواع والاشخاص للكون وتكون له في كل درجة قوة تتولاه ونوع يصلح له فالدهان في الممزجات عناصر ثمانية (١) بعد الاول للكون على ما قيل والماء في الكون مادة للنميات وكل ممزج به داخل عليه في اعداد لحال بعد حال والارضية في المعدنيات لا يزيد نصيبها في عنصريتها على نصيب المائي فان الكائنات التي لا تغذى كلها ارضية تبقى بصلابتها فتلازم اجزاءها بالرطوبة المائية الواصلة فيما بينها واستحكام امتزاجها بها حتى يصير حالها في تلك النعومة والامتزاج كحال ما ينسبك من الاجزاء الذي ينطبخ في احراقه وينعقد ثم تجرى ارضيته مع مائته لتلازمها بصغرها جزائهما وكله من نوع الثقيل الذي يرسب في الماء لغلبة ارضيته والذي يغذى من الكائنات كله رطب مع اختلاف انواعه في زيادة الرطوبة ونقصانها وما يشاركها من البارية والهوائية الذي به يختلف انواع الحيوان في طول البقاء وسرعة الفناء والخفة والثقل والسرعة في الحركة والبطء ويختلف بذلك انذيتها لبعدها وقربها في مناسبتها وقوتها على احانتها فيكون الغذاء الاوفق لكل منها ما يوافق مزاجه فيما تقصده الطبيعة به وله فلا يجعله الغذاء احرا ولا ابردا ولا اارطب ولا ايبس مما زاد فيه وما يكون مقدار البذل الحاصل منه في الزمان زائدا على ما يتحلل فيه منه وابعدها من الموافقة ما يخالف مزاجه مزاج المغذى فيجعله احرا وابردا وارطب او ايبس ولا يخلف عليه في الزمان بقدر ما يتحلل منه فيه .

(١) سع - ثمانية اخرى

## الفصل السابع

في الالوان والاشكال والحركات الخاصة بانواع الممتزجات

- نجد ونرى في انواع الكائنات من الممتزجات احوالا وافعالا اخرى غير التي في عناصرها التي امتزجت منها وغير ما هو مجموع وممتزج من تلك الافعال والاحوال التي في العناصر الاولى اعني غير الحرارة والبرودة وغير الرطوبة واليبوسة وغير اللطافة والكثافة وغير الخفة والثقيل وغير الوسائط التي تحصل من تركيب كل متضادين منها فان الذي بين الحرارة والبرودة هو على ما قيل قبل حرارة ان غلبت الحرارة او برودة ان غلبت البرودة او اعتدال ان اعتدلا وتقا وما بالتكافؤ وكذلك في الرطوبة واليبوسة والكثافة واللطافة والخفة والثقيل ونرى في الممتزجات بعد ذلك احوالا وافعالا غير هذه فمنها ١٠
- الالوان كالبياض والسواد والحمرة والخضرة والصفرة والزرقة على اختلاف اصنافها فننظر فيها وفي اسبابها وموجباتها في الكائنات وما هي له اولا وما هي له ثانيا ومن اجل الاول وما هي له بالذات وما هي له بالعرض .
- فنقول ان الهواء شفاف لالون له ولا يجب النواظر عما وراءه البتة والنار كذلك ايضا اذا كانت بسيطة صرفة لا خلط فيها على ما سلف القول به والماء ١٥
- شفاف لا يجب ما وراءه لكنه دون اشفاف الهواء فله لون ما يبصر به ويفرق بينه وبين الهواء الذي لا يرى البتة فان البصر لا يدرك الهواء بالذات بل بالعرض كما ان الباور والصافي من الزجاج يفرق البصريين منظره ومنظر الماء وهو شفاف ايضا واقل اشفافا من الماء .
- واما الارض فانها كثيفة ملونة ترى بلونها ويقف البصر عندها وتحجبها عما وراءها وهي كذلك دون غيرها من العناصر الاخرى وتختلف الوانها فنجد ٢٠
- ارضا بيضاء وغبراء وحمراء وصفراء وخضراء ورزقاء وسوداء وغير ذلك من الالوان فننظر ونتأمل لنعرف الوانها وما الذي يخص الارض الخالصة منها فنقول انا اذا مزجنا الماء بهواء مزجنا عما ينخص خضبة مفرقة لاجزائها مدخلة بعضها



بين بعض كالزبد نرى لما يختلط منها لونا ابيض وليس هو لا حدهما فان الهواء  
 لالون له والبياض فما هولون الماء ولا ما زجهما في خلطنا لهما ثالثا فننسب اللون  
 الابيض اليه ونعلم ان الالوان كلها لا تتم لأبصارنا الابنور يقع عليها كنور الشمس  
 وغيرها وان ابصارنا اذا ادركت جملة مؤلفة من آحاد حدها في الصغر بحيث  
 لا تقدر على ادراك الواحد منها بانقراده وكان لتلك الآحاد الوان مختلفة كالبرادة  
 الناعمة المخلوطة من الذهب والفضة فانا نرى لجملتها لونا واحدا غير لون كل  
 واحد من لونيها فنعلم ان ذلك اللون لا وجود له في الملون المنظور لكن البصر  
 غلط فيه فتخيله لونا واحدا متوسطا وهو كثير مختلف واذا تأمل آحاد حباب  
 الزبد كلا على انقراده رآه شفافا كالماء والهواء من وراء الماء الرقيق الذي فيه  
 ومالا يتأمله جيدا يراه ابيض امالانه رآه عن بعد لا يمكن فيه تأمله واما لصغر  
 الحباب الذي لا يصح معه تأمله وكذلك نرى اختلاف الانوار والاضواء  
 بحيث يكون لكل نور بحسب كثرتة وقلتة وشدة وضعفه مرأى ولكل  
 ملون بحسب النور الساطع عليه ايضا مرأى فاذا جمعنا محمول البصر من  
 ذلك علمنا ان اللون المرئى على الحقيقة هو النور وغيره من الالوان هو حاله  
 بحسب ما فيه يرى فلذلك نرى من الملونات ما يختلف مرآه بحسب موقع البصر  
 والنور منه كريش الطاووس فانه يرى اخضر واحمر واصفر وذهبيا وازرق  
 في لمحة واحدة او في لمحات متقاربة بحسب اختلاف حالة البصر والمبصر والنور  
 والمنير كل واحد منها من الآخر فنعلم بذلك وامثاله ان البياض الذي عرض للماء  
 المزبد انما هو عارض للبصر حيث انعكس عن خلط الماء والهواء في الاجزاء  
 الصغار التي يختلف مرآها ويختلط المختلف منها اختلاطا لا يتميز فينعكس البصر  
 عنه فيصير نوره لونا لان اللون المبصر هو وقوف البصر عند نور على سطح  
 مرأى بحالة ما لا يتعداه البصر الى ما وراءه نافذا فيه وما لا ينعكس البصر عنه بل  
 ينفذ فيه كالشفاف فللون له وكذلك يرى الزجاج الشفاف الذي في غايه الصفاء  
 بل والاحمر والاخضر ايضا اذا سحق ناعما عاد يحققه ابيض قال قوم ان ذلك  
 لكثرة

لكثرة السطوح الحادثة وانما هو لا اختلاف منظرها لالكثرتها فان الكثير المتشابه عند البصر كالكثير المتصل وانما الأجزاء الصغيرة يعجز البصر عن ادراك آحادها والمرئيات المختلفة المجتمعة في مبصر واحد عند الموقع الواحد من لمحاته له يعجزه عن تمام الابصار فلا ينفذ فيها اذا كانت شفافة بل ينعكس عنها فيكون ذلك بياضا .

- وقد قيل ان البياض لون مفرق للبصر وليس لهذا القول معنى يرجع اليه فانهم ان عنوانه فريقي البصر ما عساه يعرض له من ضعف وكلال عند ابصاره فالنور والشعاع بهذا اولى ثم ان هذا القول لا يعرف اللون باحواله الذاتية وانما يعرفه بحالة تعرض للبصر عند ادراكه ويعرف اللون الابيض من لا يعرف هذا الحد ولا يعترف به بل اللون الابيض يعرف من حيث هو احد المحسوسات الاول بغير حدود وانما الكلام في معرفة اسبابه وكذلك كانوا ان السواء لون جامع للبصر وليس اللون جزء البياض جزءا من حقيقة اللون الابيض وانما البياض هو جزء عرض لعنايه عند الذهن في المعرفة العامة والخاصة وذلك ذهني لا وجودي ولا اللون علة والابيض معلول على ما يراه شيعة افلاطن في المعاني الكلية من ان العام منها علة للخاص ولا كلاهما علة اللون الواحد الشخصي بل اللون الابيض واحد في الوجود لا يتجزأ باللونية والبياضية ويتكثر في الذهن بالعموم والخصوص ثم نرى ان اختلاط الهواء بما له لون كالعسل يبيضه اذا دخلت اجزائه اجزاءه كما يفعله الصانع بالحلواء من تحريك العسل حتى يبيض بدخول الاجزاء الهوائية في التحريك المفرق بين اجزائه فنعلم ان البياض ليس هو لون الارض الصرفة ولا الحمرة ولا الصفرة ولا الخضرة فان الطينة الحمراء اذا احترقت بالنار احراقا بالغيا عادت غبراء او بيضاء والنار انما تخرج منها اجزاء مائية فتعيدها الى اللون الاقرب الى صرائتها ولان الارض في طبيعتها وجوهرها غير متصلة كانواع الاحجار الصلبة بل منفصلة الى اجزاء على ما قلناه وانما تتصل باختلاطها باجزاء الماء فطلبنا هو معرفة لون هذه الاجزاء فانه اللون

## الاصلي للارض الحقيقية .

فنعول انا نرى الا لوان تبتدى من لدن الاشفاف واللطافة آخذة في تزيدها الى حد الغلظ والكثافة حتى يكون اقربها الى الاشفاف ابيضها ويبعد منه الى كثافة وغلظ فينتقل بياضها الى صبغة بعد صبغة فاغبر واقتم واسود او اصفر واخضر وادكن واسود او اصفر واحمر واقتم واسود فترى السواد في سائرهما عند غاية الكثافة وتفعله النار في كل احراق لا يبالغ فيه فاذا بلغت فيه حتى يعدم الاتصال المائى اعادته الى غبرة وبياض وكذلك رأينا الزجاج الملون بنخضرة او حمرة او زرقة يبيض عند سحقه لدخول الهوائية بين سحيق اجزائه فقسنا على ذلك وحكمنا بان النار اذا قلت الرطوبة المائية في المحترق سودته واذا افنتها بيضته او غبرته بما يخلفها بين الاجزاء من الهوائية فنعلم ان السواد من اللون (١) والكثافة في الغاية المقابلة للبياض والاشفاف من الرئيات ونعلم ان السواد لون الاكثف اذا لم يختلط به غيره وان الاجزاء الارضية لا تدرك آحادها بالوانها لصغرها ولا تتصل الا بالمائية وان الهوائية تخالطها في نعومتها ولهبها فتغير من لونها والنار انما تسودها لان النار سوداء بل لانها تخلص الاجزاء الارضية من المائية الزائدة والهوائية وتنقيها على اجتماع تنقية من المائية فاذا افترطت في تحليلها فرقها فدخلت الهوائية بينها فرثيت ببيضاء كسحيق الزجاج الاخضر يرى ابيض فيغلب على ظننا ان لون الارضية السواد لانه لون الكثيف المظلم وان باقى الالوان انما يوجد في ممتزج معها بالهوائية والمائية والنارية.

والذى يقال من انها غبراء لاجل ان اكثر الترب والرمال كذلك فقول لا يلزم فانه كذلك لاجل مخالطة الهوائية وكثير من الاراضى والترب سود والذى لا نشك فيه هو ان المزوج من الارض والماء اذا استولت عليه النار لونه وكلما امعنت سودته حتى اذا استنفدت المائية من سطحه المنظور بيضته او غبرته فاما النار فانا نرى لشعلتها وحمرتها لونا ونورا فاما ان يكون ذلك النور للنار من حيث هي نار واما ان يكون لمخلوطها مع دخانية الارضية الكثيفة



الجوهر .

- والحكماء الأقدمون لما رأوا النار تصعد بطبيعتها (١) حكوا بان حيزها هو الاعلى وانها محيطة بالهواء كحاطة الهواء بالماء والماء بالارض ولو كانت منيرة كما ترى شعلها الوجود عندنا لرئى ذلك النور محيطا منيرا جدا ولما لم يروا ذلك كذلك قالوا بانها لا لون لها ولا نور كالهواء وانما اللون والنور يظهران من قوتها وطبيعتها على الاجزاء الارضية المختلطة بها . ولذلك تكون بغلبة الدخانية اشد فاشد تلونا حتى تنتهى الى ظلمة دخانية لا نور لها ومن لدن اشتغالها وقاعدة صنوبريتها ترى شفاقة واقل لونا ، قالوا وانما ذلك لقلة الدخان عند القاعدة وكثرته عند الطرف الاعلى فتكون الاجزاء الارضية بحسب هذا الرأى مستنيرة من النار التى لا نور لها وتقف الازدهان فى قبول هذا فيشيد ويوضح بان يقال ان الجسم النارى فيه هبولى جسمانية شفاقة لطيفة وصورة نارية هي حرارة محرقة وتلك الحرارة تصدر عنها افعال فى موضوعها الهبولى وفى غيره اما ما يصدر عنها فى موضوعها وهبولاها فتحرىكه بالاستقامة الى فوق نحو الحيز الاعلى واما ما يصدر عنها فى غيره فان توجد فيه حرارة اخرى من نوعها وتحركه صاعدا كما حركت موضوعها وتلطف اجساما وترققها كالجامد من الماء وتخرق اجساما وتفرقها كالدهن والخطب وكذلك تنير اجساما كثيفة ارضية قابلة للأنوار التى لا يقبلها موضوعها الشفاف ولا ينيره ولا ينير الهواء فحرارة النار منيرة لاشياء دون غيرها كما هي محرقة لاشياء دون غيرها ومبيضة لاشياء وسودة لاشياء وعاقدة لاشياء ومسيلة لاشياء كل ذلك بحسب الاستعداد والقبول وبهذا التشيد والايضاح لا يتم قبوله ولا يتحقق يقينه عند اهل النظر ويعارض بان يقال ان النار غير موجودة بالفعل فى الحيز المحيط بالهواء ولا فى غيره بل تحدث حرارتها باحتكاك الاجسام الصلبة كما ترى فتتعلق بموضوع قابل كالكبريت والقصب فتظهر فيه وتستولى عليه ولا تقف فى مكانها بل تصمد ولا تبقى زمانا طويلا بل تفسد وانما يبقى منها ما يبقى بالاستبدال والمدد ولو كانت النار

محيطه بعالم الكون والفساد لا حرقته حرارتها كلها تحويه كرتها كما هو مشاهد من فعلها وقوتها ولما كانت تكون الجبال الشاخنة والعالى من الجبل والقريب منها اقل حرا واشد بردا ولا كان المطر والثلج ينزل من اعلى الجو والبرد الاعظم من الجو الاعلى والنور لا يحدث عما لا نور له وانما النور يحدث من النور واحل اشكاله ببيانه وبرهانه فاقول ان وجود النور على حالي خفاء وظهور  
 ٥ اما خفاؤه فعن حسي بصرنا وفي الاجسام اللطيفة الشفافة كالنار الصرفة والهواء والسماء ولم تخلق لنا حاسة ندركه كذلك بها واما ظهوره فعلى الاجسام الكثيفة كالشمس والقمر والكواكب والنار المتجمرة والملمتبه في الخطب والدهن وتدركه ابصارنا ما دام عليها ويخفى عنا حيث يرتفع عنها والنار كالنور في ذلك لان جسمها الشفاف كنورها في انهما لا تدركهما ابصارنا والنار العنصرية الداخلة  
 ١٠ في التركيب هي تلك البسيطة الشفافة اللطيفة الخفية عنا لا هذه الكثيفة المشتعلة التي تظهر لنا وانطفاء هذه بعد اشتعالها انما هو بمفارقة الجسم الكثيف وانقطاعه عنها بحاجز غير مناسب كالماء وغيره مما يحجز بينهما وكذلك تبقى الاجسام النارية في التركيب وهي صغار جدا ولا تبقى هذه الملمتبه على طبتها مع كبرها وهي  
 ١٥ موجودة اعنى النار البسيطة في تركيب الاجسام وهي التي تستخرجها الحركة بالمحاكة والافال الحركة لا تحدث حرا واسخانا وكيف تحدث ولا يخلوا سخانها ان يكون صدورهم عنها من حيث هي حركة كيف كانت او من حيث هي حركة جسم  
 او اجسام هي بحالة او على حالة ما ولو كان ذلك لها من حيث هي حركة لكنت الحركة الاسرع فيها والادوم اشدا سخانا واعظم فكانت حركات الافلاك بما فيها  
 ٢٠ تحيل الموجودات باسرها نارا في اقصر زمان وليس كذلك فبقي انها من حيث هي حركة اجسام بحالة او على حالة ماء والاجسام التي تراها كذلك هي الاجسام الكثيفة اذا تصادمت في حركاتها وتحاكت في مصادفتها فما ذلك الا لانها تستخرج النارية منها من اجل انها لطيفة تنجر في الحركة بلطافتها فتبرز وتحيل ما تلقاه بقوتها في حركاتها فتشعل المستعد منه للاشتعال نارا فيظهر ويكثر مما نارا ما لا نور له ولا

ولا سخن مالا حارة فيه الا ترى ان الفضاء بين الارض والسماء مع طلوع الشمس لا يرى فيه نور فاذا دخله كثيف استنار بنور الشمس فقد تأدى نور الشمس فيه الى الكثيف المستنير به وظهر على الكثيف ولم يظهر في اللطيف لاشفاقه فهذا هو النور وهكذا هي النار في الوجود بلون ولان لها وتري ولا ترى والارض لا ترى بنفسها لظلمتها وكثافتها ولا ترى غيرها وبمجموع النار والارض يرى ويرى .  
يرى بنورية ناريته ويرى بكثافة ارضيته لانه ينير بناريته ويستنير بارضيته فالنارية في الارضية روح لطيف في جسم كثيف والالوان كلها تظهر بينهما بهذه وفي هذه بحسب تركيبها وما يتركب معها ويختلط بها وبالنور المشرق على المركبات وعلى السباط من الاجسام التي ترى فالحجرة من الالوان والصفرة والقتمة للنارية واللبياض للهوائية والمائية والحضرة للائية والارضية والسواد للارضية والمائية والتركيب بحسب التركيب والزيادة بحسب الزيادة والنقصان بحسب النقصان في اختلاف الامزجة بالامتزاج والمزاج والتركيب في التخلخل والتكاثف ولولا ذلك لم يسود الزاج العفص وما منها ما هو اسود . والكلام الحري في هذا موكول الى من احب وتأني له النظر بحسب هذه الاصول والكلام الحري فيه بشرحه واستيفائه لا يليق بهذا الاسلوب .  
فاما قولهم باحراق النار المحيطة ما في داخل كرتها فغاط لان النار انما تسخن وتحيل ما يرد عليها في حيزها وتلقاه في وجهتها الى حيزها فتحرق وتسخن ما فوقها ولا تسخن ما تحتها وتري الملونات بعد اختلافها في الالوانية تختلف باشكل تخالف الطبع والطبيعة في مقتضاها وفي الاعضاء التي هي فيها باختلاف اوضاع الاجزاء من كثيف عال كدماغ الانسان ولطيف مستقل كثرته ومرارته ونظيف بين كثيفين وكثيف بين لطيفين واختلاف في ذلك يخالف منهاج الطبع ويرى مثله في الالوان على احوال واشكال عجبية كريش الطاووس ونحوه الذي تنتظم نقوشه بالوانه المختلفة التي عن طبائع مختلفة في سطح واحد وفي سطوح على ضد النسبة الطبيعية وخلافها فما هو عن الاسطوانات وطبائعها الاول ولا عن



امزجتها بالغلبة والتكافؤ وكذلك نرى الافعال والحركات الطبيعية والارادية في النبات والحيوانات على خلاف مقتضى طبائعها وامزجتها فهي لا سباب اخرى موجودة فيها فلتطلبها .

## الفصل الثامن

في اثبات قوى فعالة وطبائع اخرى

للمتزجات غير التي في عناصرها

ولانا نجد في المتزجات اشكالا واوضاعا وافعالا لا يقتضيها ما فيها من قوى عناصرها كما نراه في اجزاء الحيوان والنبات من الاشكال والهيئات الموافقة لافعال تخص انواعها كغلب المفترس ونابه وسن الراعى ومنقار اللاقط ومنسر الجارح في الحيوان واشتعال الاكمام على الزهر والاوراق على الثمرة والقشر على اللب واللحم على القشر والغشاء على اللحم فصلب يحيط بلين ولين يحيط بصلب وبارد بحار وحار ببارد على غير مقتضى طبائع البسائط ومنزاجها وامتزاجها فنحكم من ذلك بان في المتزجات قوى وطبائع (بل اشياء - ١) اخرى عنها تصدر هذه الافعال وتوجد هذه الاحوال هي صور خاصة بانواع من المتزجات محفوظة الصفات متشابهة الافعال والحالات على مر الزمان يشبه خلفها سلفها في اشخاص كل نوع كشابه الولد والده في انسانيته او فرسيته مع اختلافها في امزاج واشكال واحوال لا يخرجها عن ذلك المعنى الجامع الخاص كما يختلف نوع الحمام في الوانه واشكاله اختلافا لا يخرجها عن نوع الحمامية ولا يلزمه في تناسله بل يختلف فيه فيكون ذلك المعنى النوعي لصورة خاصة هي قوة طبيعية نباتية او حيوانية هي الحافظة للصفات النوعية في الاشخاص المختلفة في الزمان المختلفة فهذه قوى طبيعية اذ اعني بالطبيعة مبدؤ كل حركة وسكون فاما ان عني بالطبيعة معنى اخص حتى يقال على مبدء كل حركة تكون بغير ارادة وعلى نهج واحد كالمبدأ الذي يهبط بالحجر ويصعد النار فهذه القوى لا تسمى باسرها طبيعية بل التي تكون منها متفنتة الحركات بغير حس ولا حركة ارادية تسمى قوة

- نباتية والتي تكون كذلك مع حس وحركة ارادية تسمى قوى حيوانية وربما قيل لكل منها نفس من حيث ان حركاتها متفنتة ومختلفة انماخذ والجهات في الامكنة كاشجرة تعرق وتفرع اغصانها آخذة في جهات وتورق وتثمر والحيوان يتحرك ذاهبا في صوب وراجعا فيه مقبلا ومدبرا متيامنا ومتياسرا مستقيما ودائرا وتوجد هذه القوى في المعادن ايضا كالقوة التي يجذب بها المغناطيس الحديد ونحوها وقد تكون هذه القوى اسبابا لبعض الالوان في بعض الملونات والاشكال الموجودة في الالوان من النقوش والتصاوير كما يوجد في ريش الطاووس والوان الزهر كالوردة ذات اللونين في الورقة الواحدة والنيلوفره وماشاكلهما مما يكثر ان يعد ويعلل بعلى جزئية ويحدد فيكون من الالوان ما وجوده عن المزاج والامتزاج على ما ذكر ومنها ما يكون عن هذه القوى الاخرى كالاشكل والافعال التي لا تنتسب الى الممزجات والمزاج ويكون المزاج في ذلك الممزج النوعي حاصلا موجودا ففعل هذه القوة اذ تكون هي التي تمزجه وتحصله ويكون محفوظا بها وتكون هي التي تحفظه واحدا بالعدد والاستبدال والمدد الذي يخلف بدلا عن التحلل بالغذاء كزاج الشجرة والثمرة او متبدلا بدلا خاصيا على غير مقتضى المزاج كزاج الصبي والشاب والشيخ فالامتزاج ان سبق اعد للقوة وان سبقت القوة مرجت كما سيأتي ذكره بالتفصيل عند الكلام في النبات والحيوان فالامتزجات تختلف بامزجتها حيث يوجد منها الاحر والابرء والاييس والارطب وبامزاجها بها حيث يوجد فيها الناعم الصغير الاجزاء والخشن الكبير الاجزاء اعني الاكثر امتزاجا والاقل امتزاجا وبما يتخللها من الخلاء الموجب لتباعد الاجزاء او تخلخلها او عدمه الموجب لكثافتها وتلززها ويختلف ايضا بمواضعها من الارض العالية والمنخفضة المستورة والمنكشفة والمسامة لمدارات كواكب دون غيرها قبولها القوى وطبائع دون غيرها فانها تستعد بامزجتها الموافقة للافعال دون غيرها لقبول قوى تصدر عنها تلك الافعال

وتحصل لها وفيها ما يحصل من هذه القوى بعد الامتزاج والمزاج بمحصلها في مواضع من الارض مسامتة لمواضع من الفلك ومدار كواكب باعيا عنها فتحل فيها منها وتصدر اليها عنها قوى خاصة مثل ما تبذر الحبة في الارض الزكية وتسقى بالماء الصالح في موضع موافق بحسب طلوع الشمس عليه طلوعا مناسبيا كافيا لطبيعة ذلك النبات لا محرقا ولا مفججا فكذلك للحلول كل قوة مزاج مستعد وموضع موافق وفي القوى ما يمزج ويعد لنفسها كالغاذية في الحيوان والنبات ومنها ما يعد لغيرها كالمولدة تعد المني في الحيوان والبذر في النبات في شخص موجود لوجود شخص آت وقد تكون القوتان اعني المازجة لنفسها والمعدة لغيرها واحدة كالقوة التي في الكبد تمزج لنفسها ما تقتضى به وتعد لما بعدها من الاعضاء وتكون المازجة هي الحافظة كالنفس في الحيوان ويكون الحافظ المزاج بصلا بته وعسر انفعاله كما في الذهب والياقوت فبالمازجة لنفسها توجد المعادن والنبات والحيوان المتولد وبالمعدة لغيرها يوجد النبات والحيوان المتوالد .

وقد ظن قوم ان ذلك باسره عن المزاج وبه لا غير فقالوا ان الحيوان انما يخالف النبات بمزاجه لا غير ولم يفكروا فيعلموا ان المزاج لا يقتضى من حيث هو مزاج جناح للطيران ورجلين للسعي وفما للرعى وقرنا للنطاح ونابا ومنسرا للاقتراس وقالوا ان اختلاف الافعال والاحوال الموجودة في الممزجات لا اختلاف الامرجة للقوة طبيعية ولا نفسانية وكيف يقتضى المزاج حركة ذاهبة في صوب وعائدة فيه كصعود الطائر متعاليا وانحطاطه مستقلا وذهاب الفرس راكضا الى جهة العلف وعوده فيها هاربا من السبع كيف تغير مزاجه الى الضد في لحظة حيث رأى السبع والحشيش في جهتي الهرب والطلب وكيف اوجب المزاج النقوش المنتظمة وغير المنتظمة حتى طوق الحمامة وسود رأسها وذنبها مع بياض جسدها ونظم النقوش في ريش الطاوس بحسب الطيران وفرق الريش على شكل مستدير وامثال ذلك من الاحوال والافعال التي لا يحد



العقل مساغا في نسبتها الى الا مزجة وكذا قالوا في المعادن على اختلافها ولم يفكروا في خواصها وافعالها فيقولوا باي مزاج يجتذب المغناطيس الحديد ويهرب الحجر من الخل وقوم نظروا فعرفوا ذلك في النبات والحيوان واعترفوا بان خواصه من الاحوال والافعال تكون عن قوى خاصة لا عن مزاجه وامتزاجه واتضح لهم ذلك في النبات والحيوان لظهوره يتفنن افعاله واحواله وهيئاته واشكاله على ما قلنا ولم يقولوا بذلك في المعادن لان شاهدها ابعد وتفنن احوالها وافعالها اقل فجزموا القول وحتموا النظر فيها على ان اختلاف انواعها وخواصها وطبائعها لاختلاف امزجتها وتشعب لهم من هذا النظر ان يحاولوا بتدابيرهم الصناعية عمل انواع من انواعها الطبيعية لا اعتقادهم ان الطبيعة لم تفعل فيها غير المزاج والامتزاج وذلك مما يقدر عليه الانسان بصناعته .

ويتصرف فيه وبه بدق وسحق وطحن وشي وطبخ وتصعيد وتقدير وحل وعقد وغفلوا عن الامتزاج والمزاج بين اجزاء الممزجات مما لا يدركه حس فيتصرف فيه ولا عقل فيقدره ولا تجربه فتحصله وغفلوا عن القوة المعدنية والخاصية التي تفعل بادراك الصغير الباطن قبل التحليل الظاهر وبعدلها المزاج ويستعد لها الممزج بحسب امزاجه ومزاجه فما لا يعلم ولا يعرف ١٥

كيف يقصد حتى يعمل فان قلبوا وبدلوا وزادوا ونقصوا وقصدوا بذلك ان يحدد الغرض المقصود بين حدود الزيادة والنقصان وفي طريق التقلب والتبديل فذلك مما لا يتناهى ولا ينضب فيما لا يتناهى فاذا وجد المزاج بان يعثر عليه المتصرف في تقلباته وزياداته ونقصاناته لم يتم الغرض بغير كمال معدني زمني كالبيضة التي اذا وجدت لا تولد بغير حضان وفي كمال الزمان والحضان ٢٠

في المعدنيات هو في المعدن الذي لا يعرف فيطلب او يعرف فلا يحوج الى هذا الاعداد الصناعي ومثل الذهب والياقوت ونحوهما من نقائص المعادن انما يتكون في مدد مديدة ومواد مستعدة عتيدة فان الطويل البقاء من الكائنات طويل مدة الكون كما نجد في الحيوان والنبات وعملوا في ذلك قانونا علميا

سموه بصناعة الميزان وزعموا انهم يتقدرون به المزاج والا متزاج فيحلون ويركبون ويتقدرون ذلك في كل موضع بحسب ما يحتاجون اليه فيما يعملون ويعلمون ويحلون ويعقدون انواع المعدنية من زئبق وورصاص ونحاس وحديد وفضة وذهب كل شئ عند حده في مزاجه ويعرفون به اعنى بهذا الميزان نقصان هذا عن هذا وزيادة هذا على هذا فينقصون الزيادة ويزيدون النقصان في الحل والتركيب حتى ينتهوا الى الحد المحدود في المزاج بالزيادة والنقصان وفي الامتزاج بالتقدير كالسحق والدق والطبخ والشى والعقد فيفصلون بالحل ويمزجون بالتقدير ويركبون بالطبخ ويكملون بالعقد ومنهم من يوافق على القوى والطبائع الخاصة وتسمى القوة المعدنية والتكيلات الزمانية وتقول ان المزاج والامتزاج وان لم يكن به كمال الغرض المقصود فهو كالدواوة والعلاج يعد لفاعل الطبع من القوى فيفعل ويكمل فان الاعداد اذا كمل لم تتوقف القوى عن ان تحل فيه وتفعل ولم يعلموا ان زمان هذا الاعداد ومكانه لا يحصلان بالتجربة ولا يفنى بهما عمر الصانع المحرب ولو عرف الطريق انجرده اليه فكيف والتجربة تعرج به ذاهبا وعائدا وميتا منا وميتا سراتارة الى طريق الكون وتارة الى طريق الفساد والاصل الذى تقصده من ذلك وهو المزاج لا يتحد له ولا تحصل معرفة حدود مزاجه وامتزاجه اللهم الا ان يكون ما نرومه من ذلك يوجد بالخاصية في مواد باعياها كالزئبق والكبريت والشبه الاصفر من المس والتوتيا فلا يكون هذا علم ولا عمل بل توقيف الا ترى ان المحرب بغير معرفة لو حرب الدهر في مزج الاشياء لما اهتدى الى تصفير المس بالتوتيا ولو صح وكان اليه سبيل لم يكن عليه دليل سوى حصوله والعامل في طلبه انما يعمل خبط عشواء ويسير على غير السواء وما ادعى القوم هذا فان كانوا كتموه او كان القائل به آحادا منهم هم المحققون دون غيرهم فكل ذلك التسويد في المزاج والميزان تضليل وهذيان وكل ذلك الاحتجاج والنظر جهل وضلال وتلك الدعوى في ذلك

- ذلك العمل انما ثبت حجتها عند الهداية الى محبتها فيكون الامر شاهد نفسه ومن طلبه بالمزاج والامتزاج من كل شيء وفي كل شيء طال تعبه وامتنعت اصابته والذي عرف ذلك وأوهم (واطمع-١) هو ثبات هذه المعنويات على التصرفات الصناعية كالقطع والوصل والسبك والطرق والجمع والتفريق وكونها تتأثر ويؤثر بعضها في بعض ومن بعض ويمتزج بعضها ببعض في السبك وينفصل بعضها عن بعض بالتصفية والحل وتتغير ألوانها بذلك كما تتلون الفضة عن الكبريت باللون الذهبي ويبيض النحاس والذهب بالزئبق ويصفر النحاس بالتوتيا ويحمر الزئبق بالكبريت وظنوا ان تلك الألوان تستقر فيها وتغوص في عمقها كما استحالت اليها ولم يفرقوا بين الاستحالة والكون فيعلموا ان النحاس في استحالته الى الشبه لم يتكون من نوع آخر من الانواع الوجودية فان الشبه ليس هو نوعا من الموجودات انقلب النحاس اليه كما يرومونه من قلب الفضة الى الذهب وهما نوعان طبيعيان وقد قال في هذا قوم انه يستحيل من جهة انه قلب الاعيان ولعمري ان قلب الاعيان مستحيل لان الشيء بعينه لا يكون شيئا آخر وانما الموضوع الزائل فالحاصل يكون واحدا فان البياض لا ينقلب سوادا وانما يذهب البياض ويبطل ويوجد السواد ويحصل وما هذا قلب الاعيان فانهم لا يرومونه ان يجعلوا بياض الفضة بعينه حمرة وانما يرومون تحمير الفضة بازالة بياضها وتحصيل الحمرة في الموضوع بعينه وما ذلك قلب الاعيان وانما هو تبديل الالوان وانما لا يتم من جهة انه يكمل باقلاب الانواع الذي هو كون وفساد والكون يتم بحصول الصورة النوعية لا بالاستحالة المزاجية التي قد تحصل بالتدابير الصناعية ولا تثبت على التصرفات الطبيعية .

٢٠

## الفصل التاسع

في الحرارة الطبيعية المزاجية والغريزية

الموجودة في النبات والحيوان

الحرارة حالة بسيطة مدركة بحس اللمس معروفة عند المدرك والمسمى من



المدرجات الاول اتى لاحتياج ان تعرف بغيرها في حد ولا رسم والمسمون يعبرون بلفظها عن اشياء متشابهة تختلف اختلافا ظاهرا بشدة وضعف كحرارة النار وحرارة الهواء وحرارة الماء المسخن والحديد المحمى ويعنون بكل واحد من هذه شيئا يعرفونه معرفة حسية اولية بغير حد ولا رسم فاذا ارادوا الفرق قالوا اشد واضعف وان زادوا في التعريف نسبوها الى ما هي فيه كحرارة النار وحرارة الشمس وحرارة بدن الانسان وحرارة الحمى الطارئة عليه فما منها ما لا يفرق المدرك له بينه وبين غيره فارقا اوليا في الادراك ولا يشته على اكثر اللامسين والمتفاضين ما يدركونه ويعنونه ويفهمونه من ذلك واذا اردوا الفرق في المفارقة اميزوا بعد الاشتراك لكل واحد بما يتميز به من شدة وضعف وتأثير وفعل فيقولون ان حرارة النار لطيفة محركة وحرارة الشمس لطيفة مسخنة مصلحة مفسدة منمية مذيلة بحسب المتأثرات واحوالها المختلفة وازمانها المتفاوتة وحرارة الحيوان لينة نافعة وحرارة الحمى فيه مشرقة مؤذية وربما قالوا للداعة محركة - فننظر الآن في اصناف الحرارة واختلافها واتفاقها ومشابهة بعضها لبعض ومباينته - فنقول ان الاشياء المتفقة في حال عرضية قد تتفق وقد لا تتفق في القوة الجوهرية والحقيقة النوعية فان الفضة والرصاص قد يتفقان في تقارب المرأى وتشابه اللون وهما نوعان مختلفان والماء الحار والبارد مختلفان عند حس اللس وهما نوع واحد وطبيعة واحدة وقد يشتد التشابه ويبعد الخلاف بين النوعين المختلفين من المحسوسات كضوء القمر وضوء المصباح وقد يكثر الاختلاف بين المتفقين في الحقيقة والنوع كالانسان الحبشى والانسان التركى فلا يلزم من اختلاف الحالين والنشئين اختلاف الطبيعتين والنوعين ولا من اتفقا فيهما اتفقا فيهما ولا من اتفقا فيهما اختلافهما ولا من اختلافهما اتفقا فيهما فكذلك نقول في الحرارة النارية والشمسية والحيوانية والمزاجية والغريزية ونستدل على الاتفاق والاختلاف بعد الاتفاق في الاسم وما وضع الاسم بحسبه بدلائل اخرى ان وجدناها.

- فنقول ان اسم الحرارة يقع على هذه الاصناف بحسب الادراك والاحساس وتشابه المحسوس منها عند الحس او تقاربه مع اختلافه الظاهر عند الحس بالشدة والضعف فان حرارة النار قد تسخن الماء فيسخن الى حد ما وتسخنه حرارة الشمس مثل تلك السخونة فيتشابه الأثران عند الحس ثم يزيد امتحان النار الى حد الغليان فلا يفرق الالمس بينه وبين غاية امتحان الشمس الا بالشدة والضعف ولا يدرك الاختلاف الذي بين نوعي الحرارةين ثم ان النار قد تشتعل من حر الشمس فيظن ان حر الشمس وحر النار واحد في المعنى ولا يلزم منه ان تكون كذلك حرارة الحيوان فانا نعلم ان في الجسم الحيواني بعد موته حرارة عنصرية مزاجية بها يعفن ويفسد وليس فيه الحرارة الغريزية التي كانت تلمس وقد تدرك في بشرته وهو حي ولا تعفنه ولا تفسده ونجد حرارة الحمى تؤذيه وتؤله وتضر بأفعاله وهذه الحرارة لا تضره ولا تؤذيه بل تحسن بها احواله وتتم افعاله وتصرفاته ألا ترى انها في الشاب القوي اقوى واوفر منها في الشيخ وتصدق بها شهوته للغذاء وهضمه له وتقل بقلتها ولا تكثر بكثرة الحرارة الدوائية والغذائية ولا تنوب عنها ولا تقوم مقامها ولو قامت ونابت لتلا في الانسان بتدبيره باغذيته وبإدويته تقصير قواه وافعاله في شيخوخته ولا نجد الامر كذلك فان هذه الحرارة المزاجية الغذائية والدوائية تريد فتضر ولا تنفع ولا تتلافى خلل ما اوجبه تقصير تلك فان الشيخ الذي تضعف حرارته الغريزية فيضعف بضعفها هضمه وحركاته وقد يسخن مزاجه بحرارة الهواء والغذاء والدواء فيمرض ويزداد ضعفا ولا يتلافى منه تقصير تلك الحرارة فنعلم ان بينهما فرقا وان بهذه الحرارة يحى الحيوان ويصح ويقوى بالغة ما بلغت في الزيادة وباعتدال الحرارة المزاجية يصح وزيادتها وتقصانها يمرض وتلك لا يضر بزيادتها فانها في السبع والحية اكثر منها في الانسان ولا تضرهما بل يطول بها عمرهما وتقوى قواهما وافعالهما والمحموم يستضر بحماه ويضعف بل نرى الشخصين اللذين من نوع واحد يختلف حرارتهما الغريزية في القوة والضعف نرى اكثرهما حرارة غريزية اقلهما

استضراراً بالأشياء الحارة والباردة وأقلها منها أكثر استضراراً بهما فنعلم من هذا أن الحرارة المزاجية إذا قصرت أو زادت على الحد المناسب لطبيعة الشخص ضرته وامرضته وقتلته وإن تلك كلها كانت أكثر كان أقوى وأصح فهذه غير تلك وهذه موجودة في الميت من الحيوان ومزاجه وتلك منقودة فيه وبهذه يعفن الميت ويفسد جسده وبذلك تبطل العفونة فإن العفونة كما قلنا تكون بحركة الأجزاء النارية في الأمزجة الرطبة التي لم يستحكم امتزاجها بها والحرارة الغريزية تمنع هذه الحركة بدوام الطبخ والمزج فلا تعفن مادامت تطبخها وتستولى عليها كما لا تعفن ما تستولى عليه حرارة طابخة نارية أو شمسية فإذا زالت عنه وفي مزاجه الرطب قلة استحكام في الامتزاج بحركة ناريته التي لم يستحكم مزاجها إلى الانفصال فاشتعلت بهوائيته واغلت ما لئته فانفصلت أر ضيته بعفونته فهذه هي الحرارة العفنية والحرارة الغريزية أخرى لا محالة وهذه الحرارة توجد في بدن الحيوان عن نفسه وصورته التي بها هو حيوان في روحه وبوساطة الروح في أعضائه فمحله الأول من بدن الحيوان الروح والثاني الأعضاء التي تخللها الروح فهي في الأعضاء من الروح وفي الروح من النفس وبها تتصرف القوى النفسانية في المواد البدنية والأغذية الواردة إليها فتطبخها وتحيلها وتمزجها وتشبهها وتعقدتها وتعيدها خلفاً عما يتحلل من الأعضاء وزيادة للنمو كما مضى وكلما ضعف تشبث نفس الحيوان ببدنه ضعفت هذه الحرارة فيه حتى تفارقه تلك فتبطل هذه منه فيلمس بارداً بعد ما كان حاراً ويبقى في مزاجه ما فيه من الحرارة العنصرية النارية التي لم يستحكم مزاج أجزائها بما هي ممزجة به فتعفن الجملة بحركة هذه الأجزاء فيها فيسخن بالعفن فلا تكون الحرارة العفنية التي يفسد بها الجسم الميت من نوع تلك الحرارة التي كانت بها حياة الحي ولو كانت هذه الحرارة عنصرية مزاجية لآخلف الغذاء بدنها وحفظها التدبير بالدواء فما كانت تضعف في الشيوخ ولا تقل ولا الحيوان يشيخ ولا يضعف لكنه يضعف ويشيخ مع اختلاف التدبير ولا تجد لها عوضاً من الحرارة التي في الأدوية والأغذية التي إذا



- زادت حممت وامرضت وعفنت وفسدت وزادت في الضعف فهي اخرى  
 لاحالة واسم الحرارة يقال عليهما بالاشتراك مع اختلاف الهوية والمعنى ولحوم  
 الحيوانات التي الحرارة الغريزية فيها قوية تناسب هذه الحرارة في التغذية بها  
 ولا تعدمها (١) كما نجد من تأثير لحوم الأفاعي في ابدان الناس فانها تؤثر في  
 آكلها حرارة قوية مصلحة لا مؤذية لحرارة الأفيون ونحوه من الادوية  
 الحارة وانما لا تضربها ولا تزيدها لانها تنفصل عن لحوم الحيات بموتها وانما تدخل  
 في الاغذية وهي ميتة لاحتية وكما لا تنتقل نفس من بدن الى بدن آخر كذلك  
 لا تنتقل حرارة غريزية من جسد الى جسد آخر فانها في الحصول والزوال  
 والاقامة والانتقال تبعاً للنفس الحيوان تحل حين تحل وتزول حين تزول ألا ترى  
 انك لو احتلت بكل حيلة ودبرت بكل فن وفي اي زمان لم تقدر على احواله اللبن  
 دما وهو قريب من جوهره وعمما قليل استحبال اليه ولا غيره من الاغذية يقدر  
 الانسان بالصناعة وطبخ الحرارة النارية والشمسية ان يحيله دما والبيضنة  
 تحضن بغير حرارة الحيوان في الرمل ونحوه فيولد ما لا يولد لقصور الحرارة  
 الغريزية عنه في الحيلة الاولى وليس هذه الحرارة في الحيوان فقط بل وفي  
 النبات فان بها لا تعفن العنبة في شجرتها كما لا تعفن اذا قطعت منها ولا يكمل طبخ  
 الحصرمة بعد قطعها كما يكمل وهي في شجرتها بل الطبخ في النبات من فعل  
 حرارة مثلها الا انها لا تظهر في ملمسها ظهورها في الحيوان ولولا ان حرارة  
 اخرى غير الحرارة النارية لما قتل السم بحرارته وسرى في بدن الانسان على  
 ثارته (٢) وفعل ما لا يفعل اضعافه من النار وليس الغريزية حرارة فقط بل وبرودة  
 ايضا لولاها لما فعل الكافور والشوكران في تبريد بدن الانسان ما لا يفعله اضعافه  
 من الثلج ولا فعلت السمكة الرعاة في التخدير بلمس الصياد حبل الشبكة التي  
 وقعت فيها ما يبطل حس يده (٣) وأعجب من ذلك انه يأكلها ولا يظهر فيه اثر

(١) صف - لا تعرفها - وبها مشه - ولا تضربها (٢) كذا (٣) بها مش الاضليلين -

قال من يؤثق به بل اكل لحمها يؤثر في الآكل بردا وخدرانا ولا عجب ولحم  
 الافعى يصلح في هذا المثل عوضا حيث لا يقتل آكلها .

منها وإنما ذلك لأنها ماتت وفارقت غريزتها التي بها كان تأثيرها فتأثير القوى الأخرى النفسانية التي بعد القوى الأولى العنصرية ظاهراً بين المتزجات الكائنة ومن جعلته الحرارة الغريزية لا يحدده الأمن يجهله ويجهله من لا يتبعه ويتأمله وهو لن تأمله بفطنة ظاهر لا يخفى .

## الفصل العاشر

في الحر والبرد الزمانيين وأسبابهما

قد سبق القول في الحرارة الصادرة عن شعاع الشمس وإنما تصدر عن الشمس في الأجسام الكثيفة الأرضية والمائية دون اللطيفة الهوائية والشفافة السائية وإن الشمس نفسها وباقي الكواكب ليست بحارة لما وجدناه من برد أعالي الأرض والجو الذي يليها ولو كانت الشمس حارة لا سخنن الأعلى فالأعلى لكونه أقرب إليها وإن هذه الحرارة تصدر عن الشعاع والشعاع إنما يصدر عن نور الشمس ويظهر على سطوح الأجسام الكثيفة وخاصة الصقيلة منها فإنه يتصل فيها بالتصال السطح كما نراه على المرايا الصقيلة فإن ظهوره فيها بحسب صقالتها يكون أشد وبحسب شدته يوجب الحرارة حتى تبلغ حد الحراق خصوصاً إذا كانت المرايا مقعرة ينعكس شعاع أطرافها على وسط واحد فيحرق عند مجتمع الشعاع المنعكس وما ليس بصقيل لا يتصل فيه النور لا تقطاعه وتفرقه بما في السطح الخشن من نتوات صاعدة ومسام نازلة فالشمس توجب في عالمنا هذه الحرارة تشتد صيفاً وتضعف شتاءً وتشتد في موضع من الأرض وتضعف في آخر فيكون من الأقاليم والاصقاع ما هو أحر ومنها ما هو أبرد وكذلك من أوقات السنة ما تشتد فيه الحرارة ومنها ما تشتد فيه البرودة فننظر الآن في الأسباب الموجبة لذلك في فصول الزمان وفي الأقاليم والبلدان .

فنقول إن الحريشتد في كل موضع يطول نهاره الذي هو زمان طلوع الشمس في ذلك الموضع وذلك هو الحر الصيفي ويقابله في كل موضع البرد الشتوي الذي يوجبه قصر النهار في كل موضع فإن طلوع الشمس في كل موضع يوجب الحرارة

- الحرارة من شعاعها الواقع على ما تطلع عليه من الارض ودوام ذلك الطلوع  
يوجب زيادة في ذلك الحرارة النهارا لأطول اشد واقوى وبهذا الاعتبار  
يكون الزمان الذي نهاره أطول اشد حرا وذلك هو زمان الصيف في كل موضع  
والزمان الذي ليله أطول اشد بردا وذلك هو زمان الشتاء في كل موضع والموضع  
الذي يساوى نهاره ليله أبدا تتشابه وتتقارب احوال زمانه في الحر والبرد ولا يشتد  
فيه حر ولا برد والذى يتقارب يتقارب والذى يتفاوت يتفاوت وبموجب التقارب  
والتفاوت يخالف الصيف الشتاء في شدة الحر والبرد الموجودين في الشتاء والصيف  
في كل مكان وتتفاوت بعد ذلك الاقاليم والاصقاع في شدة الحر والبرد فالذين نهارهم  
الأطول أطول لا يكون حار صيفهم اشد من حار صيف الذين أطول نهارهم اقصر من  
أطول نهارهؤلاء وكان القياس يقتضى ان تكون زيادة الحر على الحر مثل زيادة النهار  
على النهار ولا تجد الامر كذلك بل تجده بالضد اذ يكون حار الصيف عند الذين نهارهم  
أطول اضعف وبرد شتائهم اقوى واشد والذين نهارهم اقصر حار صيفهم اشد  
وبرد شتائهم اقل والسبب في ذلك هو أن الحال كذلك في كل صقع بقياس  
نهاره الاطول الى نهاره الاقصر واما في مقايضة صقع الى صقع فيختلف لأسباب  
اخرى احدها ان الذين نهار صيفهم أطول من نهار صيف آخرين يكون ليل شتائهم  
أطول من ليل شتائهم وطول الليل يوجب شدة البرد وبقاء الثلوج والبرودة  
في الارض فلا يعتدل حرمهم وبردهم في اعتدال نهارهم بل يغلب البرد لما استقر  
في الارض من البرودة ولا يسخن الا في زمن أطول ثم لا تدوم السخونة مدة  
في مثلها تعود اسباب البرودة من طول الليل ولا تبقى الحرارة في الارض مثل  
بقاء البرودة لان البرودة للأرض بالطبع وتستقر بقاء الثلج فتكون للبرودة  
بعد انقضاء السبب الموجب اسباب حافظة وهي برودة الارض الطبيعية  
وما اكتسبته من برد الثلوج والحرارة تنقضى مع انقضاء اسبابها ولا تلبث الا قليلا  
لأن طبيعة الارض تضادها وتبطلها وليس لها مدد يبقى كالثلج للبرودة ولذلك  
تري البلاد التي يدوم بقاء الثلج فيها صيفها ابرد وحرها اضعف فالدوام يقتضى



حرا ويردا اليومى فى اليوم والفصل فى الفصل .

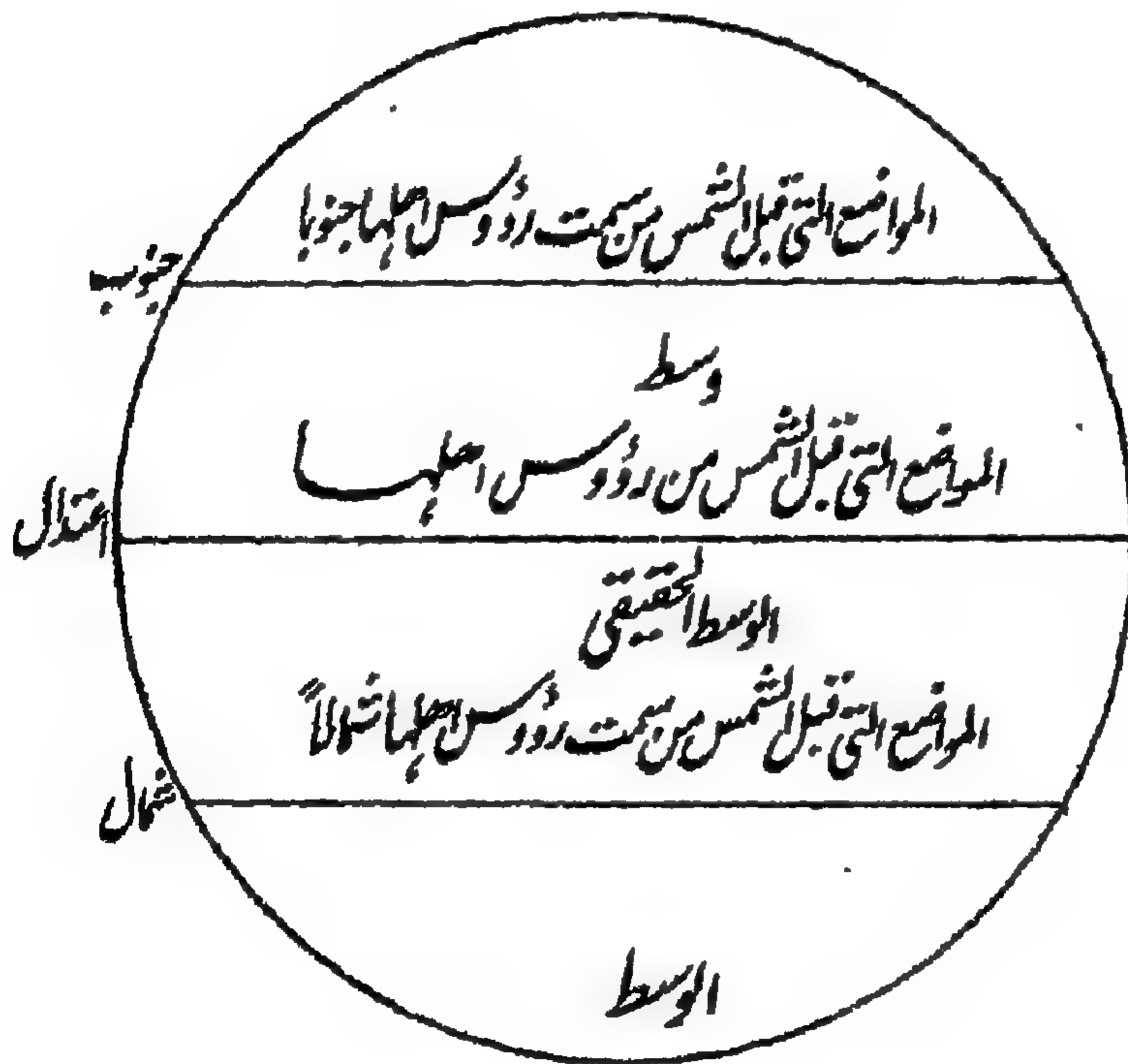
وسبب آخر وهو مسامتة الشمس لرؤوس سكان الاقاليم ولا مسامتتها وقد يتصور قوم ان المسامتة قرب واللامسامتة بعد وايس كذلك فان الشمس تدور فى فلكها وبعد الفلك من الارض فى جميع المواضع واحد لان الارض فيه كالمركز فى الكرة تساوى الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى المحيط بعضها بعضها ولا تقرب اذا سامتت ولا تبعد اذا لم تسامتت وانما المسامتة توجب الحر من وجهين - احدهما ينقص والآخر يعم - والذي ينقص هو عدم الاظلال والافياء الحاصلة بالجبال والحدردان فانها لا تبقى عند المسامتة ولا يوجد لها ظل فى اوقات الظهائر وما يقاربها بل يستولى الحر عليها كما يستولى على البرارى والاراضى المستوية ومع عدم المسامتة توجد فيها اظلال وافياء تسترها عن الشعاع فتبقى مواضع الاظلال باردة مبردة فهذا من اسباب البرودة فى البلاد الجبلية والذي يعم هو أن الشمس اذا اشرقت على الارض كان شعاعها على نصف كرة منها تدور بدورانها فان كرة الشمس يحاذى كرة الارض منها نصف لنصف ابدا وهذا النصف يدور على الارض .

١٥ فيكون الناس كل يوم فى كل صقع فى كل غداة وعشية منه فى طرفه وعند محيطه ثم يتوسطونه فى وسطها رهم فيكونون فى تحته ووسطه من جهة الطول فان كانت الشمس مسامتة لرؤوسهم كانوا فى وسطها رهم فى الوسط الحقيقى من دائرة الشعاع المذكورة وتحتها وان لم تكن المسامتة لم يكونوا فى الوسط من كل جهة على ما فى هذا الشكل (١) .

٢٠ فيكون وسط النهار فى الاقاليم التى تميل الشمس عن سمت رؤوس اهلها شمالا وجنوبا فى وسط الوتر الذى ينقسم من الدائرة ولا يكون فى وسط القطر الذى هو وسط الدائرة والذين فى الوسط اعنى الذين تسامت الشمس رؤوسهم يكونون فى وسطها رهم فى وسط الدائرة التى هى دائرة الشعاع وانت تعلم ان

(١) هذا الشكل من - سع - ومحله بياض فى - صنف .

الشكل المتعلق بالجبر الثاني من المعبر صفحہ ۲۰۳







- الوسط يكون احر من الاطراف لاحاطة الحرارة به من كل الجهات والطرف يكون اضعف لأن جهاته يضاد بعضها بعضها فتضعف البرودة الحرارة وقس على ذلك في مطلع الشمس على بقعة ما او مستو قد نارتك ترى الوسط احر والتأثير فيه اشد فهذا هو سبب اشتداد الحر عند المساء تلاً القرب الذي تأثيره في ذلك اقل مما يظنه الجاهلون بعلم الهيئة فبالساعة وطول النهار يزيد الحر في الصيف .
- وباللامساء ممتدة وتقص النهار ينقص وتختلف الساعة طول النهار في زيادة الحر والبعد عن الساعة قصر النهار في نقصانه فيتبا عدان ويتقاربان ويعتدلان في ذلك فالبعد عن الساعة يقاوم طول النهار فطول نهار كل صقع هو سبب حر صيفه وقصره فالبعد سبب برده شتائه وسبب زيادة الحر في صقع على صقع آخر هو الساعة والقرب منها وسبب آخر وهو ان الشمس اذا كانت منحرفة عن الساعة نحو الانق اما في الشروق والغروب واما في جهتي الشمال والجنوب فان مسلك شعاعها يقطع بانحراف مسافة اكثر في البخار والغبار الصاعد من الارض حتى يكون بالغداة والعشي معظم مسلكه في ذلك حتى يضعف به النور ويتكدر به الشعاع وفي الظهيرة والساعة يكون سلوكه في صفاء اكثر وغبار وبخار اقل فيكون اشرق وانور فيكون حره اقوى واظهر بحسب قوة نوره لا كما قال قوم ان خطوط الشعاع تنعكس في صعودها على زوايا اوسع وكلما قربت من الساعة تقاربت حتى ينعكس في الساعة واردها على صاعدها فالوارد يكتف فيتضاعف الحر بالتوهم من وارد الشعاع وصاعده فان الوارد لا حر له لأن الشمس لا تسخن الهواء كما لا تنيره وانما تسخن الارض بما ينيرها والشعاع الوارد ليس يسخن والصاعد فليس بشعاع بل هو الحر الذي اكتسبته الارض من الشعاع فاستخنت به الاقرب فالأقرب منها من الهواء حتى اذا بعد وعلاضعف عند ذلك (١) الزمهير الذي في الجو من جهة برد الارض والماء لان ذلك الهواء تنتهي اليه برودة الارض والماء فتبرده ولا ينتهي اليه حرها في الشتاء فتسخنه بل في الصيف لقوة

الحري ينهي اليه مدده وقد غلظت المسامحة قوما حتى اغفلوا طول النهار وقصره البتة وظنوا ان البلاد التي يساوي ليلها نهارها ابدًا تكون شديدة الحر لمسامحة الشمس رؤوس اهلها الا ان حرارتها لا تكون مؤذية مفسدة لحرارة غيرها من البلاد قالوا الآن تلك الحرارة المختلفة تختلف على سكان اقاليمها في حر الصيف وبرد الشتاء بورودها بعد برد وانصرافها الى برد فتباين احوالهم وتختلف فيستضرون بذلك الاختلاف ولا يستضرون هؤلاء بدوام المسامحة والحر لتشابه الاحوال وما علموا ان الحر الدائم على الحيوان والنبات اضر من الوارد بعد البرد وان الابدان التي لم تأخذ حظها من البرد وانعكاس الحرارة التريزية واعداد الرطوبة الصالحة في بواطن الابدان شتاء لا تسلم صيفا وان مضرة برد الشتاء يتلافها حر الصيف ومضرة حر الصيف يتلافها برد الشتاء حتى يكون الذين يفقدون الاعتدال في كل زمان يجدونه في جملة الزمان لان الاعتدال الذي لا يجدونه في كل يوم وشهر من سنتهم يجدونه في جملة سنتهم والذين يجدونه في كل زمان فخالهم احسن ومثل هؤلاء كمثل من يجوع فيشبع ويمرض فيعاف وهو لا يكن لا يجوع ولا يمرض وكذلك يكون زمانهم ابدًا كالربيع وثمانهم شهورية لاسنوية اذا ادرك منها شيء بدغيره لتشابه الاحوال في الازمان وانما ذلك عندهم لا اعتدال نهارهم وليلهم ابدًا فالسبب الاقوى في حر الصيف وبرد الشتاء في كل صقع هو طول النهار وقصره والسبب الاقوى في زيادة حر الصيف وبرد الشتاء عند قوم دون قوم هو المسامحة والبعد عنها ويقوم طول النهار في ايجاب الحر مقام طول الليل في ايجاب البرد ويبقى الترجيح للمسامحة وعدمها ولولا الدوام لما كان الحر في وقت الزوال والى قريب من العصر اشد منه في وقت الظهر ولولا المسامحة والقرب منها لما كان بعد العصر والى وقت الغروب اقل حرا فان الدوام لو كان هو سبب الزيادة لا غير لكان حر آخر النهار اشد من حر العصر وحر العصر اشد من حر الظهر ولم يبتدء الحر في التراجع الامع ابتداء الليل وليس كذلك بل يبتدئ في النقصان من وقت العصر

- العصر او قبله ولو كان الكل من المساومة لا من الدوام لكان الحر والشمس في رأس السرطان اكثر منه وهي في الاسد وفي وقت الظهر اشد منه فيما بعده و ايس كذلك بل الحريش تد بعد انتقال الشمس من رأس السرطان والى نصف الاسد والشمس عائدة عن المساومة ومن وقت الظهر الى وقت العصر يكون اشد من وقت الظهر فالحر يشدد بدوام الطلوع وبالمساومة فاذا اجتمعا اوجبا واذا ارتفعا منعنا واذا اختلفا كانت الزيادة والنقصان والتكافؤ بحسبهما ويوجب الحر في البلدان والافاق اسباب اخرى فمنها انخفاض الارض واستواؤها وعلوها وجبالها فالارض التي هي اعلى ابرد والتي هي اخفض احر والغور احر من المستوية والجبل ابرد فالغور تنعكس فيه اشعاعات من المحيط الى الوسط كما في المرايا المقعرة ولا تهب فيه الرياح التي تجلب النسيم البارد من الثلوج والجبال الباردة وتطرد الابخرة الحارة الومدة المتراكمة فيه والمستوية معتدلة والعالية باردة بضد ما في الغور من الشعاع ولما يهب فيها من الرياح ويتبدل عليها من الهواء والجبل ابرد لانه يعكس الحر على غيره ولا ينعكس عليه من غيره وتهب عليه الرياح الصافية ويبعد من الابخرة الومدة والكدره واذا اجتمعت الكواكب الدارارى كالشعري العبور (١) وكواكب الحيار الى غيرها من المتحيرة مع الشمس اوجبت من الحر باجتماع الشعاعات ما لا توجب مثله في تفرقها واذا هبت الرياح من برارى حارة قليلة الامطار والثلوج كانت حارة يابسة مسخنة لما تهب عليه واذا هبت من جبال باردة مثلوجة ومياه طيبة بردت ورطبت واذا هبت من جهة البحار اسخنت وعفنت والجبال اذا سترت عن المساكن الأهوية الحارة اليابسة كالأهوية البرية والحارة المعفنة كالبحرية نفعت اهل المساكن وعدلت هواءهم بمحجبتها المؤذى عنهم واذا سترت عنهم الرياح الجبلية الثلجية والندية اسخنت ومنعت التبريد والترطيب عنهم فان كانت ارضهم حارة انتفعت واعتدلت بما يحجب الرياح الحارة وان كانت باردة اعتدلت وانتفعت بما يحجب الأهوية الباردة وان كانت معتدلة انتفعت بما يحجبهما .



فان قيل اذا كانت الشمس سبب الحرارة الزمانية وموجبها بما يشرق على الارض من شعاعها فسبب البرودة المضادة لها اي شيء هو فان كان غروبها وعدم شروقها فالعدم لا يوجب امرا وجوديا وليست البرودة على ما قيل معنى عدميا لان العدم لا يكون سببا موجبا فاعلا والبرودة تبرد وتوجب البرودة كما ان الحرارة تسخن وتوجب الحرارة فما السبب الوجودي للبرد .

قلنا ان البرودة في الارض والماء طبيعية لا يحتاجان في وجود البرودة لها وصدورها عنهما الى سبب موجب لهما فيهما بل اذا زال السبب الموجب لضدها المانع لها وجدت في موضوعها الذي هي طبيعية له وتأدت منه الى ما يجاوره ويستولي عليه فلذلك كان السبب في برد الشتاء عدم السبب في حر الصيف لا غير فلما عدم عادت الارض والماء الى طبيعتهما وظهر عن الارض برد وجمد الماء فالماء اما جامد بالطبع سائل بالعرض بالحر واما سائل بالطبع جامد بالعرض ببرد الارض والارض لا محالة هي الابرد لانها الاكثف والبرودة مكثفة مجمدة فالكثافة باردة مبردة فهذه اسباب الحر والبرد في الصيف والشتاء والاعتدال والمقاربة في الربيع والخريف .

## الفصل الحادي عشر

في الجبال والبحار والادوية

والانهار والعيون والآبار

لما كانت الارض يابسة ذات اجزاء لا تتجزأ وكان الماء يحيط بها والرياح تحرك الماء بالتمويج صارت الارض تتحرك اجزاؤها في قعر الماء بحركته فتمتزج بالماء وتتصل به اجزاؤها ويبقى المتصل منها على شكل يتفق له في حركته وامتزاجه بانعقاده وتنضاف اليه اجزاء بعد اجزاء من الاجزاء الارضية المختلطة بالماء فيزداد عظمها بعد عظم وترى هذا في مياه وفي مواضع فان قوما اذا ارادوا احجار البنيانهم القوا في الماء الحار نوى التمر او ما يشبهه فيتلبس على كل واحدة اجزاء ارضية بعد اجزاء فتعظم كلها بقيت حتى تصير صخرة كبريا بقدر

- ما يريدون فيرفعونه من الماء ويننون به بنيانهم ويبقى بقاء صالحا كغيره من الصخر فكذلك يعرض لما يتفق ان يتشكل من الاجزاء الارضية بالحركات الموجبة في قعر الماء على طول الزمان ان تعظم ثم تعظم حتى تعاو على وجه الماء جبلا عظيما وتحفر فيما يليه ويقارب به واديا ومسيلات (١) بحركات الامواج وسيلان المياه فاذا علت الارض مال الماء الى ما يابها مما هو اخفض منها وانكشف الجبل بنزوح الماء عنه وتنزح المياه البحرية والباطنية والآجامية على طول الزمان باسباب مماثلة من حركات الكواكب والرياح الموجبة فينتقل من مكان الى مكان وتنكشف ارض وتنطى اخرى كما نراه الآن في ارض النجف فانا نجد آثار حدود الماء في اجرافه كأن زمانها لم يبعد فكذلك الجبال في كل ارض انما تكونت في البحار والمياه الغامرة والأودية والشعاب ينحفر فيها من سيلان مياه الثلوج والامطار وجريانها ولا تزال الامطار والسيول تحط منها ترابا وحجارة والشمس تجفف وتحمل غبارا والرياح تقلع ترابا ومدرا حتى تفنيها على مر الزمان وتتلاشى كما نشأت فتعودا مكنتها اغوارا واعاليها منخفضا فتصير بطيخة وبحرا فهكذا يدور الكون والفساد على الجبال والبحار والنجود والاغوار فيأخذ كل صقع من الارض بقسطه من ذلك في زمان بعد زمان مشابها للحركة الدورية الفلكية الموجبة لذلك في الاراضي المختلفة ولذلك ترى الجبال كالمبنية من اشياء مختلفة ذاهبة على سنن مستو كطبقات بعضها فوق بعض وتحت بعض لتكونها عند سطح الماء بقوة الشمس في انحطاط من الماء بعد انحطاط بنقصان بعد نقصان ومن الأودية ما يسيل من الامطار في وقت نزولها على ظواهر الارض العالية والجبال وتنقطع جريتها بعد انقطاع المطر بقليل ومنها ما يجري عن الثلوج التي تذوب من اعالي الجبال ويستمر جريانها مادام الثلج موجودا على الجبل ويزيد بزيادته مع زيادة ذوبه وينقص بنقصانه ومنها ما تسيل عن مياه نزلت الى اعماقها واغوارها من الامطار والثلوج وبقيت محبوسة فيها ثم رشحت من اسافلها ومن مواضع متخلخلة منها فاجتمعت بعضها الى بعض وسالت اودية وبحر

(١) سع - واد ومسيل .

انها رامتصلة الجريان يلحق الصيفي منها بالشتوي والسابق باللاحق ولا ينقطع بل يزيد وينقص وقد يكون هذا الرشح والسيلان الى غور من الارض كثير يجتمع فيه الماء وينبع منه فينفجر عينا تفور كماء المحموز الجارى من موضع عال اذا وجد مسيلا فانه يصعد ويفور كما انحط مدده ونزل في محقنه ويكون من امطار فيجرى وينبع في وقت دون وقت بحسب الامطار ويكون من ثلوج فيزيد وينقص ويجرى وينقطع بحسب الثلوج في ذوبها وزياتها ونقصانها .

قال قوم وهم الاكثرون من الحكماء المتقدمين والمتأخرين ان الهواء المحتقن في باطن الجبل يبرد فيستحيل ماء ويسيل فيستمد هواء ويبرد فيستحيل ماء ويتصل ذلك على الدوم والدور ويرد عليهم بزوح العيون ويسب الآبار واتقطاع الاودية والانهار اذا قلت الثلوج والامطار وزياتها بزياتها ونقصانها بنقصانها ولا ينفعهم شدة البرد مع عدم المطر والثلج في زيادة الماء في العيون والآبار واستدامته .

فاظرنى في هذا مناظر في مرج هذا ان زيادة مياه الآبار في ذلك المرج عند برد الهواء قبل الامطار والثلوج ونقصانها في شدة الحر فقال ما نقصت الا لعدم الاستحالة وما زادت الالوجودها واستحالة الهواء ماء والافهاذا وما جاء مطر ولا ثلج بعد فاجبته بان المياه ترشح من اعماق الجبال الى ما تحتها من المروج كرشحها الى العيون والانهار فتقف فيها وتعلو على وجه الارض حينئذ ينقص مددها بقوة الشمس وطول النهار ويكثر تحلل ما يتحلل منها كما يتحلل من مياه البطائح وغيرها ولا يزال يقوى ذلك التحلل كلما قويت (١) الشمس وطال النهار فيصير المتحلل منها لقربها من وجه الارض اكثر من الوارد اليها من رشح الجبال فلا يبقى البديل بالمتحلل فتنقص الآبار وما ترحت الجبال واغوارها بعد فاذا قصر النهار وبرد الهواء لم يتحلل منها ما كان يتحلل او قل والبديل على ما كان عليه او قريبا مما كان عليه في الانصباب فيزيد الماء ولولم يكن كذلك



- لكانت الانهار في جريانها كأبار المروج في زيادتها وليس كذلك فان البرد لا يعيدها ولا يزيد ما دون المطر والثلج فان المياه المكشوفة للشمس تحل الشمس بشعاعها منها حلا بعد حل ولا يتبين ذلك فيما يجري لاحتمال مدده بيا نه في الواقف فيرى الواقف كلما كان انبساطه اكثر كان تحلله اكثر فتجري اليه انهار كثيرة ولا تبين فيه زيادة بينة بل قد يكون الجارى اليه يتدر ما تحلله الشمس من سطحه فلا يزيد (ولا ينقص وقد يكون اكثر مما تحلل الشمس فزيد ولا ينقص وقد يكون اكثر مما تحلل الشمس فزيد - ١) وكما زاد انبسط وكثر التحلل منه الى ان يصير المتحلل بقدر الزائد الجارى اليه فيقف ولا يزيد او يكون المتحلل منه اكثر من الجارى اليه فينقص ويضيق حتى يصير المتحلل منه بقدر الجارى اليه فيقف ولذلك ترى البحار لا يؤثر فيها كثرة الامطار وقتتها زيادة وتقصاها بينا كما يؤثر في غيرها وترى الانهار العميقة التي تستمد من الاودية المطرية والانهار والعيون النزية والرشحية تزيد تارة بالامطار اذا كثرت وتارة بالثلوج اذا ذابت وتارة بهما ولا تزيد ببرد شديد مستول من غير مطر ولا للبحر ومياه الآبار من مياه الثلوج والامطار تنزل وترشح من الاعلى الى (٢) المواضع الخالية والاغوار من الارض فيجدها المعتفرون في ارض دون ارض وفي موضع اعلى واغور وفي موضع اعلى ولا يوجد في الصخرية ويوجد في الرملية والطينية وتنخرق الآبار الى اغوار عميقة كبيرة فيعتقد أن موضع الماء ابدًا تحت الارض ويوصل اليه بالحفر وليس كذلك فانك تجد أرضا عالية تحفر البئر فيها فتجد الماء قريباً ثم تنزل منها الى ارض مستقلة بقياسها استقلاً كثيراً فتعثرها فلا تجد ماء او تجده في عمق اعلى ولو كان ماء البئر هو الماء الذي تحت الارض لتساوى سطحه بالنسبة الى سطح الارض وانما توجد الآبار في الارض الطينية او الرملية التي تنتهي الى طينية ولا توجد في الصخرية ما لم تنته الى الطينية وربما انتهت الآبار في الجبال وما يقاربها في الحفر الى مياه جارية لا يعرف صوبها ولا مصبها لجريانها من غور الى غور في العدى وربما استغل الغور الثاني كثيراً عن الاول فلا يلحق

الماء بالحفر فيما بعد ذلك الموضع .

ويعتقد القائلون بالاستحالة ان البئر اذا حفرت فلم يوجد فيها ماء وتركت فوجد فيها ماء بعد مدة من حفرها قالوا لان الهواء فيها يستحيل ماء وانما ذلك يكون اذا انتهى الحفر الى ارض ندية فيجتمع من نرها ما يملأ حفرتها ولواتهى الى ارض يابسة لما استحال ولا متلات بوجه من الوجوه ولو كان الامر كذلك لما نقصت الآبار صيفا وزادت شتاء عند ورود الامطار وكثرت بكثرتها وقلت بقلتها فان قعر البئر في الصيف ابرد منه في الشتاء فلم لا يستحيل في الصيف اكثر من الشتاء وماء البحر هو الماء الاصل الباقي على احاطته والارض المكشوفة كجزيرة او جزائرفيه وسبب الجزائر مثل سبب الجبال من السهائي والارضى وحرارة ماء البحر وملوحته من تأثير الشمس في تسخينه والرياح الموجهة في منرجه بالارضية فتمرر الممزج وتملح بحرارة الشمس وكذلك تتولد الاملاح في المعادن من مياه كدرة وقفت على ارض سبخة فاستحالت ملحا واختلاف الطعوم في مياه الآبار مع كون مادتها من مياه الامطار هو لا اختلاف تربتها فمنها ملحية ومنها زاجية ومنها شبية ومنها حديدية ومنها نحاسية ومنها كبريتية ومنها قصرية (١) ومنها عذبة لا طعم لها بحسب اراضيها ومجاريها والماء الخالص لا طعم له وانما تعذب المياه الجارية لانها من الامطار ويلطفها جريانها ولا تؤثر فيها الشمس لاجله فان الماء الواحد لا يقف لقبول التأثير وقد عرفت ان التأثير يقبله المتأثر لسكونه لا لحركته والمتحرك لا يثبت لمؤثر واحد زمانا حتى يؤثر فيه . وبجملة ما لا يؤثر لا يؤثر واكثر الانهار تجري من الشمال الى الجنوب لانها تسيل من الجبال الثلجية والاراضى الباردة المطرة الى الاراضى النضة المستفلة وتصب الى البحار حيث كانت اقرب واخفض . والله اعلم بالصواب .

(١) كذا

## الجزء الرابع

## من العلم الطبيعي من كتاب المعبر

يشتمل على المعاني والاعراض التي تضمنها كتاب (١) ارسطو طاليس  
في الآثار العلوية والمعادن وتحقيق النظر فيها

## الفصل الأول

في السحاب والمطر والثلج والبرد

- إذا اشرق الشعاع على سطح الأرض وانبأ أحدث فيهما حرارة فيصعد بذلك  
الحرارة من الأرض غبار ومن الماء بخار ومن المتزجات ممتزج والمصاعد  
بالحرارة من ذلك كما قيل يصعد من مضيق إلى سعة ومن جهة مركز إلى  
محيط فتصعد أجزاءه على خطوط مستقيمة كلما اعنت في الصعود تباعدت  
فتفرق مجتمعا وتباعد متقاربا وتشتت في طريقها وتنتهي حركتها بعضها ببعض  
فيتعلق الرطب بالرطب والرطب باليابس واليابس باليابس بواسطة الرطب  
حتى ينتهي إلى حد من الجوى يقصر الحرارة الشعاعية المنعكسة من الأرض إلى  
ما يليها من الجوى عن الوصول إليه والحرارة النارية أيضا أبعد موضعها الطبيعي  
عنه لا تنتهي إليه وذلك هو الجوى الذي بين الجوين الأدنى المستخن تسخن به  
الأرض (٢) والماء عن مشرق الشعاع الأعلى المستخن بحر النار وهذا المتوسط العديم  
الحرارة من الجانبين هو إلى الأرض أقرب ويدنو من رؤوس الجبال الشاخنة  
والظهور العالية فيكون أبرد موضع في الهواء وبرده إنما يكون عن برد الأرض  
والماء إذا كانا على بردهما بغية الشعاع في الليل وضعف اشراقه في نهار الشتاء  
فإن ذلك الجوى المصائب بما فيه من بخار وغبار يبرد ببرد ما يجاوره من الأرض والماء  
فاذا سخن وجه الأرض وسطح الماء باشرق الشعاع اخذت السخونة تعلو قليلا  
قليلا حتى تنتهي منه إلى موضع بحسبها في ضعفها وقوتها فإن القوية الدائمة  
كحر الصيف تنتهي إلى حيث لا تبقى في الجوى الهوائى برودة بل أما على طبيعة

(١) صف - كلام (٢) سع - المتسخن بسخونة الأرض .



الهوائى واما احر واذ لك يقل او يمتنع البرد والمطر في الصيف ولا يكون الثلج  
 الا في الزمن الابرد والبلاد الباردة (١) وفي الشتاء تبقى البرودة من ايلة  
 الى اخرى اذ لا ينفى حر النهار بازالة ما حصل منها ليلا فاذا انتهت الا بخره  
 الى ذلك الجو البارد ثم ساعدها سبب مبرد من ريح تهب عن جبال مثلجة  
 ومياه باردة جلبت بحركتها الى ذلك الجو بردا باجزاء من ماء وثليج تحملها  
 اليه فيشتد برده فيبرد ما في اعاليه من بخار اصبعدته اليه الحرارة فاذا برد  
 ذلك البخار عادها بطا وتقى صاعدا فبرده (٢) فتراكم من ذلك سحاب كثيف  
 في المرأى فقطر اما كله مطرا او يقطر بعضه ويتفرق البعض وانما يقطر ما يقطر  
 من ذلك البرد الرذاذ المائى الذى سخن فصعد وصعد فتفرق وتفرق فصغرت  
 اجزأؤه وعاد بالبردها بطا من سعة محيط الى ضيق مركز فتقاربت خطوط  
 مسافاتهن فتلاقت الاجزاء في تقاربها فتصلت بعضها ببعض فكبُر صغيرها  
 وبرد سخينها فهبط مطرافان وردت من جوعال كانت مسافتهما اطول فكان  
 اتصافها في مسافتهما اكثر وطرأتها اكبر وان كان البرد اشد جمد الرذاذ  
 ونزل ثلجا وحبس البخار الصاعد بقرب الارض فلم يتصعد ولذلك ترى  
 الجوالا دنى في يوم الثلج اذ نفا ما اذ نزل الثلج واشتد برده وجه  
 الارض انقطعت الا بخره فبرد الجواباسره وما علامته وما دنا الى الحد الذى  
 ينتهى اليه التبريد ولم يكن ما يقارب الارض احر من الجوالا على الذى هبط  
 منه الثلج فان كان في يوم الثلج ريح تبرد البخار عن وجه الارض اشتد  
 البرد فان نزل الثلج من عال ايضا وحركته رياح في نزوله صدمت الاجزاء  
 بعضها ببعض وتشبث بعضها ببعض ودارت بالحركتين الطولية التى بها هبطت  
 والعرضية التى بها تشبثت فيدور فيستدير شكل البرد النازل او يقارب  
 الاستدارة وكلما كانت الرياح اشد والسحاب اعلى كان البرد اكثر ولذلك يمتطر البرد  
 في زمان احر من زمان الثلج والبرد الاكثر يمتطر في الزمن الاحر على الاكثر  
 ولا يكون برد بغير ريح كما يكون المطر والثلج وهذا الموضع من الجو الذى

- ينعقد فيه السحاب وينزل منه المطر والثلج والبرد يسمى اقدماته تلك التمهيد  
 وادناه ايتاهو من جملة حيز الماء الطبيعي المحيط بحيز الارض وانما خلا من الماء  
 لخروج شكل الارض عن انكسرية بما قبل من جبالها واعاليها وانوارها ووديتها  
 فنزل الماء الى الاغوار والاودية وانكشفت منه الظهور والا على والجبال فبقى  
 بعض حيز الماء خاليا من الماء وفيه القوة المبردة وامتلأ به ما خلا من حيز الارض  
 من الارض حتى تغير بذلك شكلا الكرتين الارضية والمائية فيبقى من الحيز  
 المائي ما لماء فيه اذ لم يحيط الماء بالارض من كل جهة ولولا الحرارة الشعاعية  
 المسخنة الارض والماء وما يليها لما سخن هذا الجو للقوة المبردة التي فيه على ما قيل  
 وانما يسخن من سخوتها اذا افترطت وتعدتها وتكون السخونة فيهما اكثر وفيه  
 اقل واذا اشتدت في الصيف والبلاد الحارة تعدت اليه فلم يقطر منه مطر  
 ولم ينعقد فيه سحاب اللهم الا بما تجاوره البحار ويكثر ما يتراكم في جوه من  
 صاعد البخار والسحاب ليس غير المطر والثلج في الجو اذا روى من بعيد وليس  
 هو شيئا يقطر منه المطر كما يظنه من لا يتأمل ويتفكر فان السحاب قد يكون  
 تحت الجبل ويراه الانسان وهو فوق الجبل والسحاب من تحته ويدخل  
 الانسان في السحاب فلا يرى الا ما يراه في يوم المطر والضباب والسحاب  
 المتراكم كالضباب المقيم بل هو هو والمضي كالجو المطير يرى ذلك من يراه من  
 بعيد كذلك ثم يجيء اليه حيث هو من الجبل فيدخل فيه فيراه هكذا وكدر  
 الهواء بالسحاب كددر الماء بالتراب وليس هناك شيء يحمل الماء كما تظنه  
 الدهماء وانما السحاب هو المطر بعينه حيث يرى من بعيد والسحاب الذي لا يمطر  
 يكون عن بخار تراكم فكدر ولم يبرد ولو برد لقطر وينجر السحاب بحركة  
 الرياح من موضع الى موضع فتقاوم الحركة الريحية لقوتها حركة نزواه لضعفها  
 فلا يمطر حتى تكف الريح عنه فيقول الناس قطع المطر الريح وانما انقطع الريح  
 فنزل المطر او حتى يتراكم وتتصل اجزائه في حركته ويشتد برده وتكثر  
 قطراته فتقاوم بنقلها الريح ويمطر مع هبوبها والى جهة مهبها وكذلك يصعد

البخار من البحار وهو جار فيتراكم بمدده وبحركة الرياح ويكبس (١) بعضه الى بعض فيشتد تراكمه ويبرد بالترويح من الريح فيمطر على ارض قريبة او بعيدة من البحر في زمن البرد والحر فإن الرياح الحارة قد تبرد (٢) كما علمته فترى اكثر السحب الممطرة بقرب البحار او برياح قوية تحملها من جهتها فكذلك ترى الرياح الجنوبية تمطر بلادا والشرقية بلادا اخرى والشامية والغربية كلا بحسب قربها من البحر وهبوبه من الجهة القريبة ولا يكاد الممطر الصيفي يكون الا من ابخرة البحار التي تحملها الرياح لا من برد الجو والسحب المنعقدة فيه والبلاد التي لا تمطر هي التي جوها (٣) احر والبحر منها ابعد وارضها اخفض وفي تربتها حرارة مزاجية كالسبخة المالحة والحماثية والكبريتية التي ينعكس منها الى جوها اكثر ويكون هبوب الرياح التي من جهة البحر فيها اقل والارض الكثيرة المطر هي القارية للبحر والتي الرياح البحرية تهب فيها وبقرب الجبال الحاملة للثلوج وبقرب الانهار العظيمة والبطائح وتكون في نفسها منرجية حافظة للانداء من مطر الى مطر ومن شتاء الى شتاء .

وبالجملة فالمطر عن بخار سخن فصعد وتفرق ثم تراكم وبرد فاجتمع ونزل والاسباب الممدة هي الابخرة الصاعدة اما من بعد فتوصلها الرياح او من حيث صعدت فانعكست ونزلت كما تصعد الابخرة من الجبال فتعقد عليها سحابا في وقته ويمطر من وقته عليها وعلى ما يقاربها ويتأدى من الجبل الى موضع بعيد كما يتأدى من البحر الا ان جو البحر لحرارته لا تنعكس منه الابخرة على اكثر الامر اليه بل الى حيث تحمل السحب الرياح من جو بارد فيبرد وينزل فيه والجبال على الاكثر لبرد جوها تمطر ابخرتها من موضع صعودها او ما يتأربسه ولولا ذلك لدام مطر البحر واتصل لا اتصال بخاره الصاعد وقد يتفق للرياح العواصف ان تلج اغوارا من الارض وتشق في قعر البحر فتصعد في وسط الماء وهي ريح قوية فتصعد ماء وربما اصعدت معه اشياء اخرى كالضفادع ونحوها وتمطر على المواضع التي ينتهي بها حركة الرياح اليها وقد قيل ان منها ما رئي فيه تنين كبير في

(١) سع - يلتبس (٢) سع - تبرد الماء (٣) صيف - جوهرها (٢٧) الجوامع



الجو مع السحاب وواقعا على الارض مع المطر ومنها ما يحمل ترابا مختلطا بالماء فيمطر طينا وقد تحمل الريح ترابا من ارض وتنتهي به الى ممطر سحاب فيلتقي المطر والتراب فيختلطان في نزولهما وينزل وهو طين ايضا وقد روى ذلك كذلك في الحالين - قال قوم ان المطر والبرد والثالج في الجو العالي مقيم ينزل منه ماء ويترك فيبقى منه ما يبقى وما احتجوا على ذلك بحجة فتناقض ولا دلوا عليه بدليل فيقبل او يردو لعلمهم انما قالوا ذلك لما رأوه ينزل من فوق. فان قاله عالم يصالح ان يتأول قوله قيل ان الممطر والثالج في الجواء عنى القوة المذكورة وهي كالخزانة والينبوع للمطر وغيره .

## الفصل الثاني

- ١٠ في الرياح والزلازل والرعد والبرق والصواعق
- الريح هواء متحرك والهواء ریح ساكنة فاما الاسباب المحركة للهواء فمنها قريبة اليها معروفة عندنا وهي حركات الحيوانات وتحريكاتها كما تحركه المروحة من يد الانسان فتتحركه جملة من حيوانات بكثرة من الخيل وقطيع من الغنم وجماعة من الطيور في الجوف هذه وامثالها تحرك الهواء حركة تتصل باتصال الحركة الموجبة لها وتنقطع بانقطاعها ومنها حركات الرياح من جهات السماء كالشرقية والغربية ونحوهما فان هذه هي التي تسمى رياحا وتتصل اتصالا غير معروف السبب وتشتد وتضعف وتزيد وتنقص وتختلف وتتصادم منها ريحان فصاعدا ومنها الزوابع التي تصعد ملتفة من الارض الى السماء .
- وقد قال القدماء في الرياح والامطار ان البخار الرطب المائي مادة المطر والغبار الارضي الدخاني مادة الريح قالوا لانه يسخن فيصعد فيبرد فيهبط ثم يعترضه في نزوله البخار الصاعد فيجتذبه عن وجهته في نزوله فيأخذ عنه جانبا -
- فيا ليت شعري كيف كان هذا في الغبار الدخاني ولم يكن في الرذاذ المائي حتى عاد المائي هابطا على الخطوط التي صعد فيها مستقيما بنقله الطبيعي ولم يجد (١) عن وجهته لبخار يتلقاه صاعدا كما حاد هذا فكيف حرك هذا الغبار الغبار وكيف

حركة هذا في عدوله عن وجهته بشدة وسرعة اشد من قوته وسرعته في حركته في وجهته الطبيعية فان الريح قد يبلغ من قوتها ان ترمى الجدران وتقلع الاشجار والغبار النازل في وجهته لا يهدم السقوف ولا ما هو اضعف منها فماسبب هذه القوة وما الذي احفز هذا الغبار الى سلوك هذه الوجهة بهذه القوة والشدة التي لا تساويها بل ولا تقاربها قوة الصاعد من الغبار ولا قوة النازل منه ولو قوى الصاعد على النازل بهذه القوة لعكسه واصعبه فما كان يحركه يمنة او يسرة عن وجهته . هذا كلام ما يقبله قائله فكيف يقبله سامعه .

- وقال المتأخرون ان من اسباب الرياح سخونه تعرض في موضع من الهواء فينبسط ذلك الهواء ويزيد مقداره فيتحرك منبسطا فيحرك ما بين يديه فتصل الحركة باتصال السبب المسخن بحركة الماء في الغليان والتبخربا لنار وهذا .  
لو كان لكانت حركات الرياح كلها صاعدة او منبسطة الى كل جهة على السواء فان النامي ينمو في اقطاره على السواء وكذلك المتخلخل والمتسخن انما يتحرك بسخونه صاعدا لا هابطا ولا منحرفا وكذلك لو جعل بدل الحرارة البرودة فأوجب التكثيف الجامع لبخار الهواء الجار للهواء اليه كما اوجبه بالحر المتخلخل الدافع لكانت الحركة اما الى اسفل واما من كل جهة الى وسط ما وليس كذلك فانا نرى الريح تهب من مسافات بعيدة وتحمل سحابا وترايا من موضع الى موضع شاسع المسافة الى جهة واحدة لا الى جهتين متباينتين فكيف الى جهات عدة ونرى الزواجع والهواء راكدا لا يتحرك تلتف وتسير كسير الفارس في جهة واحدة وكلما يحيط بها من الهواء ساكنا اضعيف الحركة ولو كان لالتفاف رياح لأحسنا بتلك الرياح من الجهتين المتصادمتين بتلك القوة ولقد رأيت رياحا زوبعية صعدت من وسط ( نرگاه ) فحملتها صاعدة في الجو واقلتها عن الارض بقدر قامة الرجل ثم سقطت ومن يرى قوة الرياح لا يساويها بقوة النار في حركتها الصاعدة ولا بقوة التراب في حركته الهابطة فكيف يجعل سببها حرارة الصاعد من الغبار وبرودة النازل ولو كانت الرياح عن الحر الباسط لكفت اذا بردت في اجتيازها

اجتيازها على الثلوج والواضع الباردة فانها تحركت لسخونتها فكيف لا تكف لبرودتها وكذلك لو كان السبب البرد لكفت اذا سخنت ونحن نرى رياحا شديدة حارة جدا كالسموم وباردة جدا كالدماء ولم نزل لقدماء قولاً في سبب الرياح سوى هذا وما يرضى به متأمله .

٥. وقوم من القدماء الأقدمين لم يفرقوا في عرف لغتهم بين الرياح والارواح بل جعلوا الاسم لها واحدا ولم يفرقوا ولم يفسروا بل تداولوا ذلك في عرفهم تداول العارفين الواقفين (١) على المعنى المشترك او الغافلين المعرضين عن طلب معرفته ونقول الآن ان الحركات باسرها لا تخرج عما حددناه اولاً من طبيعية وقسرية وذاتية وعرضية ومن الطبيعية الارادية النفسانية وكل قسرية فعن طبيعية وكل عرضية فعن ذاتية فالحركة الاولى طبيعية ذاتية والحركة الاولى في الرياح هي التي ينبغي ان نطلبها .

- فنقول انها ان كانت قسرية فما الطبيعية القاسرة لها وان كانت عرضية فما الذاتية المسببة لها وقد بطل ان يكون السبب هو ما قيل من حركة الغبار الدخاني في حره صاعدا او في برده هابطا وبطل ان يكون حرا لهواء بمسخن طارفي جهة كما قيل او برودة بمبرد طارفي جهة كما قيل ايضا وليس في الطبيعيات اسباب اخرى ينسب ذلك اليها فالى ماذا ينسب .

- فنقول انه تنسب حركة الريح الى الريح بالذات كما نسبت حركة الروح الى الروح بالذات لان محركها فيها اعني ان فيها قوة محركة فان القوى السمائية انما ترد الى عالمنا هذا في الارواح واليها وهي حواملها الاول ولا يبعد أن تكون المحركات الريحية قوى سمائية كوكبية حاملة للبخار والغبار والاحياء الهوائية والبذور من النبات والثمار من الشجر والانداء والا مطار والسحب الى جهات من الارض وبقاع لتتميم امر الكون والفساد ومن يرى الزوبعة قائمة بنفسها تسير في الهواء الراكد كسير الفارس المجد ملتفة مارة في حركتها الصاعدة المصعدة للغبار مع انجرارها على وجه الارض من مكان الى مكان تحقق ان تلك



الحركة ليست عن حرارة نارية مصعدة ولا برودة مهبطة بل عن محرك غيرها  
اعني غير الحر والبرد ومن يرى نفخ الرياح التي تهد الجبال وتقلع الاشجار يعلم  
انها ليست حركة بارد لبرده ولا حار لحره فهي عن اسباب غير الطبايع العنصرية  
والقوى البسيطة الاولى وهذه القوى اذ لم تكن ارضية عنصرية فهي سماءية  
كوكبية وليس غير هذا فتسمية الريح روحا والروح ريحا يليق ان يكون ممن  
عرفهما بالمعنى الجامع لهما .

فان قال قائل ان هذه القوة في الريح كالنفس في الروح فالريح ذات نفس  
ومن ذوات النفوس .

قيل له في الجواب ان عني بالنفس انها المحركة بارادة والى جهات متفنة  
فلا تسم هذه نفسا بل سمها قوة كما سميت القوة النارية فهذه قوى طبيعية غير القوى  
النارية والهوائية ومن الذي قال ان القوى الطبيعية هي تلك الاربع فقط وكيف  
وفي المركبات قوى اخرى كقوة المغناطيس الجاذبة للحديد ونحوها فحركات  
الرياح باسرها عن قوى سماءية واردة عن الكواكب في حركاتها بقربها وبعدها  
ومسامتها وانحرافها وليس هذه القوى فقط من السماء والساويات بل وسائر  
القوى المعدنية والنباتية والحيوانية وقد قسمت الرياح من جهة مهاجها الى  
اثني عشر قسما تنشعب عن اربعة اقسام اول شرقية وغربية وشمالية وجنوبية  
ويقسم كل واحدة من هذه بثلاثة اقسام فشرقية وسطى وشرقية شمالية وشرقية  
جنوبية وكذلك في البواقي وهذه الرياح تهب في (١) الاكثر في اوقات  
معروفة من السنة يعرفها البحريون بانواء لا تخل على الامر الاكثر بل تقل  
وتكثر وتتقدم قليلا وتتأخر وتأثير الرياح فيما تهب عليه ومن تهب عليه بحسب  
ما تجتاز عليه وتنتهي اليه من بحار وجبال وبرار ومعادن ونبات وثلوج  
وانداء ومياه مختلفة جارية وواقفة وطيبة وخبثة فتأثيرها بحسبها وبحسب ما كان  
من حالات الجو قبلها وبعدها فحارة تصلح اثر باردة سبقتها وباردة تصلح اثر  
حارة وحارة تزيد على حارة سبقتها وباردة تزيد على برد باردة وقس على ذلك

وفرع وطول واختصر كما تشاء واستفد من هاهنا العلم الكلي والسبب الاولى واختصر ما عداهما .

- والزلازة هي اختلاج الارض عن حركة هواء محتبس في غور عظيم من اغوارها اما لسخونة عرضت له اولقوة ريحية حركته واذا كانت الارض مستحصفة الظاهر صخرية كالجبال او ما يقاربها كثرت وقويت حركة الهواء فيما يوجد من اغوارها وقد يكون لانهدام جبال في اغوار من الارض فتزلزها ويكون ذلك في زلازة على اثر زلازة على الاكثر وقد يسمع دوى الريح في خروجها من الارض بانشقاقها ويكون له صوت شديد جدا فان لم يكن في البلاد الجبلية اغوار عظيمة لم توجد فيها الزلازل وان وجدت الاغوار في غير الجبلية ربما كانت فيها الزلازل اقل وعلى الاقل واذا كانت الاغوار العظيمة في الاراضي المستحصفة كانت فيها الزلازل اعظم فاكثرت على الاكثر فقد تزلزل اراضي فتتخسف فيها خسفات وتظهر فيها مياه في اغوار الخسوف .

- واما الرعد والبرق فقد قال القدماء ان البرق هو نار تشتعل في السحاب والرعد صوت انطفائها فيه فان السحاب اذا تراكت وتصادمت بحركة الرياح قدح منها نار كما قدح المياه المتصادمة بحركات قوية فاذا انطفت تلك النار في السحاب كان لها ذلك الصوت ولذلك لا يرى برق ولا رعد معه بل لا يرى رعد لا يتقدمه برق واعلمه صوت التصادم وقرع السحاب للسحاب ولكن تأخر الصوت عن البرق لأن النظر يسبق السمع من جهة ان السمع يتأدى اليه المسموع بحركة الهواء المقروع وتموجه والبصر بالمحاذاة فيتساوى فيه القريب والبعيد وها اعني الرعد والبرق في زمان واحد .

٢٠

والصاعقة قيل انها من اجساد معدنية كالحديد والنحاس تتكون بامتزاج في الجو من الابخرة الارضية والمائية الممتزجة هناك ويتم تكوينها بنا والاحتكاك المدنية لها فتتبط مشتعة وتتصل في نزلها كاتصال الرذاذ الثلجي والمطري فتنتهي الى الارض قطعة واحدة متصلة فتحرق ما تلقاه من اجسام ولكون

اتصالها لم يستحكم تنفذ (١) في الاشياء المتخلخلة كالثياب (٢) ونحوها اجزاء متفرقة فلا تحرقها وتلقى الذهب والفضة ونحوها فتسبكها وما احترقت اعلى الكيس الذي كانا فيه وتغوص في الارض سريعا لتقلها في هبوطها من عال على وقد عرفت ان الثقل يتضاعف ثقله بطول مسافته في حركته الطبيعية وقد ذكر قوم انهم رأوا قطعة من نحاس نزلت في الصاعقة بكاورس مجتمع بعضه الى بعض وزنها سبعون مئاة شبيهة بحجر الشاذنج العدسي .

### الفصل الثالث

في احداث الجوالا على مثل الشهب وكواكب

الاذناب والجواب والشموس والمصابيح

ونحوها والجمرة والهالة وقوس قزح

هذه كلها تحدث في البخار الدخان المتزج الصاعد (٣) الى اعالي الجو حتى تنتهي الى قرب كرة النار فتشتعل كاشتعال الدخان الصاعد بنار فوقه وعود اللهبه فيه هابطة الى المتدخن كما انك اذا اطفيت مصباحا وبقي دخانه يصعد ثم ادنيه الى مصباح آخر فوضعه تحته بحيث يصعد الدخان من المطفى الى المشتعل ترى النار تلهب في ذلك الدخان وتنزل الى المطفى في عمود دخانه فتشعله كذلك هذه الشعل والشهب تشتعل بنار الجوالا على وتذهب الشعلة فيها على سنن الدخان ووضعها وشكله فالطفه الشهب وهي التي تشتعل وتنطفئ سريعا للطافة ما اشتعلت فيه وقلة مادته وما غلظ من البخار يبقى فيه الاشتعال نارا على طوله ويستدق عند طرفه الاعلى ويغلظ عند طرفه الادنى ويكون كصورة كوكب اتصل به ذنب وقد قال قوم ان كواكب الاذناب موجودة معدودة تظهر في اوقات محدودة وما قالوا حقا لانارأيناها يبتدئ ظهورها في موضع من السماء غير الافق ثم تنشئ وتبقى وتلاشي في موضعها وربما لم تنشئ بل تظهر على حد وتبقى (٤) عليه ثم تنقص وتضمحل تدريجا ولو كان كذلك لكانت تغيب

(١) سع - تبعد (٢) كالنبات (٣) سع - المتزج والصاعد (٤) سع - ولا تبقى



من حيث تقارب الشمس بحركتها التي الى جهة المشرق اوجهة المغرب وليس كذلك بل تضمحل في مكانها اوفيا يقاربه ولا تقارب الشمس .

- وقال قوم ان الذنب هو المحدث والكوكب من الكواكب الموجودة المعهودة اذا وقف تحته البخار رثي كذنب له ولو كان كذلك لرثي الذنب ولا كوكب اذ ليس من ضرورته ان يكون تحت كوكب قيل بل من ضرورته ذلك لأن الكوكب يجر البخار اليه وهذا ركيك لان الكوكب نراه في موضعه جديدا ولا يراه احد الكواكب المعروفة في الموضع الذي يظهر فيه ولا يبقى بعد زوال الذنب فهو من احداث الجولان من كواكب السماء قيل ودبوسه (١) الذي هو كوكبه حيث يجتمع البخار وذنبه ذؤابتة الصاعدة وانما لا يرى كذلك لاختلاف المنظر في الموضع . والجواب والمصاييح والشموس كلها من هذا القبيل .

- واقول ان حفظها لاشكال باعيانها وبقائها ايا ما كثيرة اوساعات قليلة يدل على سبب حافظ نوعي من القوى السماوية يتعلق بجرم بخاري يظهر فيه فينيره او يشعله تاراه ولولا ذلك لما انحفظت لها اشكال ولا بقيت زمانا فانا نرى منها ما يشبه التنين في الطول وشكل البرق ولوبقي في الالتواء لبقى زمانا على ذلك الشكل ثم يضمحل ولم يستقم وما يشبه العصا يحى ولا يلتوى وكذلك ما يشبه الشموس المستديرة المضيئة المنيرة وذات الشعاعات المتفرقة كالشعروهي الأعز والمصاييح التي كالكواكب الكبار لا تنتقل اشكالها في بقاءها ولا بعضها الى بعض بل تضمحل وهي على شكلها والاشتعال يقتضي لها اختلاف الحال مع البقاء في الذهاب طولاً وعرضاً والتي منها كالكواكب يغفل الناس عنها على الاكثر لاختلاطها بالكواكب الدائمة الوجود فتظهر ولا تضمحل قبل ان ترى .

وفي تاريخ الجهمشيارى حكاية كوكب ظهر في ايام الموفق بالله وكان كبيرا على صورة انسان له ذوائب عدة وظهر في وقتنا هذا كوكب كبير قليل الضوء ذنبه قصير عريض يشف من ورائه اعنى من وراء الذنب ما يمر عليه من الكواكب

حتى يرى من ورائه كشعاع الشمس النافذ من الكوى وكانت له حركتان  
طولية يدور بها مع الفلك في كل يوم وليلة دورة وعرضية من الشمال الى  
الجنوب قطع بها في احدى عشرة ليلة من عند صورة ذات الكرسي الى افق  
الجنوب في كل ليلة نحو من خمسة عشر درجة او ازيد قليلا قطعا متساويا في  
الايام واضمحل وتلاشى حتى اقترن فناؤه واضمحلا له بالا فلول وذنبه في مقابل  
جهة حركته ولا يمكن القول بانه حدث من اشتعال البخار اللطيف فان الاشتعال  
في مثله لا يطول بل ينطفئ كما يبتدىء كالشهب .

اللهم الا ان يستمد كاستمداد المصباح الدهن وكيف يتصل له مدد البخار  
المبدد مثل اتصال مدد الدهن المحصور في الاناء وكيف يتحرك هذا المدد معه  
مع حركته ولو كان لكان الاشبه انتهاء الاشتعال الى حيث البخار لا البخار الى  
حيث الاشتعال وكيف يحفظ الشكل ولأى سبب لا يذهب الاشتعال طولا  
وعرضا ولا يمكن ان يقال انه حدث من اشتعال بخار كثيف لا يسرع تحلله لانه  
كان يهبط بثقله كما هبط حديد الصاعقة ونحاسها اذا اجتمع وعلى كلا المرين  
فما العلة في حركته بل في حركتيه الطولية والعرضية التي لا يتبع فيها متحركا من  
الافلاك والكواكب ولا يصح ان يقال الا ان الاولى بالعرض والثانية بالذات  
وبخاصية (١) واذا كانت له حركة خاصة فما هي طبيعية لانها لا عن المركز ولا اليه  
فهى ارادية والارادة عن نفس هى التي قلنا بروحانيتها وملكيتها وظهورها  
في نورها وانها تنجلي وتظهر في سماء الدنيا بمحاذة غريبة تحدثها وكذلك اختلف  
اشكالها وجهاتها وحركاتها وقد رصد الناس هذه الحوادث على اثر ظهورها  
ورأوا آثارها في الديار التي تظهر فيها وبطل ان تكون من الكواكب الدائمة  
الوجود فان تلك تظهر وتختفي بحركاتها على نسق تظهر على مثله فتغيب في افق  
وتطلع من افق فهذه تختفي باضمحلالها وتلاشيها في امكنتها وحركاتها الى جهات  
مختلفة فهى من قبيل ما قلنا لا غير .

ولقد رأيت في ليلة من الليالى المظلمة في الحلة في ريح عاصف انوارا كالأعمدة

- عظيمة جدا من الارض الى السماء يدخل الانسان الى وسط الضوء منها فيضي بها وهي شائعة ممعنة في الجوعلوا تأتيه مع تمويج الرياح للهواء يزيد ما رأيته منها على عشرين او ثلاثين اذ لم اعد لها وأخبرني من رأى منها في تلك الليلة مثال ذلك على مسافة بعيدة نحو فرسخ او فرسخين وما كانت بها خفاء ولا التباس وشاركني فيه جميع اهل البلدة من اهل الفطنة بحيث لا يقول قائل انها من الاحداث البصرية لأن الناظرين كلهم على كثرتهم اشتركوا في كل واحد واحد منها فما الذي يمكن ان يقال في تلك من هذا وما انتهت الى جو السماء الاعلى ولا كانت حارة ولا اختلف على الانسان حاله فيها عن حاله في ضوء القمر فما اشتعلت من نار الجوز ولا انقذحت من اصطكاك الرياح اذ لم تكن محرقة ولا حارة ايضا ولا سريعة الزوال تحطف البرق الذي لا يثبت حتى يستثبت فهل يمكن ان يكون الا من قبيل ما قلنا واتفق بعد هذا ان عادت مثل تلك الرياح بذلك الغبار ونحن ببغداد وفيه مثل تلك الاضواء والأعمدة المستنيرة فتأملناه فاذا هو من اضواء المصابيح والمشاعل اذا وقعت على تلك الاجزاء الارضية من الغبار والتراب فتضي عليها بحيث تحققناه بمصباح كنا نزيله ونعيده فيعود الضوء في الجوكالعمود بعوده ويزول بزواله بحيث تحققنا هذا ولم يبق فيه شك والذي كان منه غير متصل بالمصابيح والمشاعل يمكن ان يكون من انوار الكواكب ولكن الحال تغير (١) بسكون الرياح قبل ان يتأمل ذلك فيما لا يتعلق بالمصابيح ولا يدل هذا على بطلان ما قيل في كواكب الاذئاب والرياح والزوابع ونحوها وكذلك يحكى البحر يرون انهم يرون امثال ذلك عند اشتداد الرياح على دقل السفينة وما يقاربه لا يفارقه مع سرعة حركته وحركة الرياح ويبقى عليه زمانا فينذر بالسلامة ويكون لهم بشرى .

والحجرة التي تأخذ قطعة صالحة من الجوح حتى ربما كانت من الافق الى وسط السماء رأيناها على اشكال المجرة ونحوها وتبقى ليال عدة في مكانها هي من هذا القبيل ايضا فكلها قوى سمائية تحمل في اجسام روحية دخانية بخارية وذلك من



أبد أن الحيوان محل النفوس أيضا أعني الأرواح البخارية الدخانية وهي الحاملة للنور البصري في الحيوان ومحل القوى الفعالة في جسده والجسد بيت الروح التي هي محل القوة والنفس فهذه القوى تظهر في هذه الأجسام في عالم الكيان لحدوث أمور غريبة مثلها رصد ها أنجريون على طول أعماهم وتعاون همهم فاستدلوا منها على ما استدلوا من الحوادث فأنذروا بها ولا عجب .

- واقول أن الهالة للشمس والقمر وقوس قزح من هذا القبيل أيضا وإن كان قوم قالوا أنها من الآثار التي تتخيل فيما بين الراي والمرئي انعكاسا من النير على السحاب كما يتمثل في المرايا ولعمري أن النير الذي هو الشمس أو القمر سبب في ذلك إلا أن الحمرة والخضرة على الاستدارة في الاستدارة المحدودة يشكل تعليلها مع أن نرى الحمرة في اقطاع السحاب إذا اشرقت الشمس على ظهورها مع غيبتها عنا ولا نرى الخضرة وإذا نظرنا إلى المصباح مع جمع البصر رأينا هالة دائرة بجمرة وخضرة كما نرى في السماء من القوس والهالة ونعلم أنه لأمر بين البصر والبصر ولكن الألوان إنما اختلفت فيه لاختلاف ما وقع عليه النور من السحاب في كثافته وورقته واستواء شكل القوس والهالة من النير واختلاف اللون لاختلاف السحاب بالقرب والبعد من الناظر والرقّة والكثافة في المنظور وتحدث الهالة والنير في وسط السماء وما يقارب به والقوس عند كونه بقرب الأفق فيتسع هذا وتضييق تلك لاختلاف المنظر وقرب السحاب وبعده من الناظر فاما ما عده من كواكب الأذنان والعصى والشمس والشموس والاعنز والمصابيح فانها كلها آثار قارة في الجوت يبقى زمانا وتضمحل فلكل واحد منها في زمن البقاء سبب يحفظه وسبب يحفظ نوعه في التكرار على شكله وتلك قوى سماوية لا محالة والقوس والهالة وإن كانا كذلك في المرأى فالسبب الجاعل للسحاب بحيث يترأى كذلك قوة من هذه القوى أيضا فان القوى السبائية منبثة في اشخاص الكائنات وهي مرتبة الأفعال ان لم تكن مرتبة الذوات وما

وما جعل للانسان حاسة تدركها كما لم يجعل للاكمة حاسة تدرك الا نوار  
ولانعرف ما عد منا ادراكه لعدم الحاسة التي بها ندركه الا بدليل عقلي مما  
ادركناه على ما اوضحناه في هذه ويتضح في غيرها لمن ادرك غيرها مما يدل  
عليه .

## الفصل الرابع

في المعادن والمعدنيات

- القوى الفعالة في الاجسام (١) قد يمزج بعضها ببعض مناجا يعدها لقوة اخرى  
من نوعها وغير نوعها والمزاج الموافق يكون عن فعل قوة كالدم عن القوة  
الغاذية ويكون بالاتفاق ومن حركات تصدر عن محركات اخرى لا تقصده  
ولا تتحرك اليه ولا لأجله كما يتفق امتزاج الغبار والبخار في الجوبتحرريك الرياح  
وحركات الحيوانات وتحريك المسخنات والمبردات وهذه القوى التي تمزج  
مناجا تكون انواع باعيانها تتعاقب اشخاصها لبقاء انواعها في الوجود تكون  
في الجو على ما ذكرنا من حال الآثار العلوية وسائر الموجودات (فيها - ٢-) في الجو  
ما يشاهد منها وما لا يشاهد وتكون في مواضع من الارض تبرز من الابخرة  
والادخنة واجزاء الارض والماء والنار منزجة لانواع يختص كل واحد منها  
ببقعة وموضع هو معدنه اذا نزع عنه عاد وتولد فيه كالزئبق والكبريت في  
عيونه وارضيه والملح في اراضي اخرى بل والفضة والذهب والنحاس  
والرصاص والحديد فان لكل واحد من هذه معدنا في ارض توجد فيها مادته  
وتحل فيها صورته وتعمل الصورة منه شيئا بعد شيء كلما نزع عن معدنه من  
ذلك جاءت تخلفه ومنها ما يكون في المتولد مع الارض الموافقة كالتى في البذور  
والحبوب والعروق والعقد من الاشجار ونحو (٣) انواع النبات ويتعلق بارض  
مخصوصة لكنه اذا نقل عنها منه شيء تولد من ذلك الشيء من نوعه في غير تلك  
الارض كما تنقل العروق والعقد والبذور والثمر من ارض الى ارض فتزرع

(١) سيع - الامتزاج (٢) من صنف - (٣) صنف - وهو .

وتغرس وتنبت وتثمر والجنس الاول انما يكون في : عدد نه لا غير والقوة  
المكونة ليست في الشئ المتكون منه بل في المعدن الذي فيه تكون وذلك لا يكون  
من الرصاص رصاص ولا من الذهب ذهب كما يتكون من الشجرة شجرة ومن  
البذر نبتة لان القوة المولدة ليست في المتولد فتولد منه كما كانت في المعدن ومنها  
ما يتسكون في الشخص المتولد كاشخاص الحيوانات التي تتوالد فان القوة  
المولدة للخلف عن السلف تكون في السلف الذي هو الذكر والانثى وهذه  
القوة في المعادن كالنفوس والقوى النباتية والحيوانية في النبات والحيوان  
وانما تخالفها بان تلك تتوالد اشخاصها وهذه تولد معادنها وانما نوالدت تلك  
لحلول القوى المكونة في المتكون ( ولم تتوالد هذه لان القوة المولدة لا تبقى  
في المتكون - ١ ) منها بل في المعدن فلا ينبت من الفضة لوزرعت فضة  
ولا يتولد منها والقوى المعدنية تكون في الارض على ما قلنا بموافقة التربة في  
مزاجها الداخل والتمد والخارج الحافظ المعد كالجبال والافوار التي فيها  
والتراب والاطيان التي فيما بين صخورها والصخور الموقية لها حتى تصير المعادن  
في الجبال وغيرها كالارحام في الحيوانات الموقاة بالصواب من اعضائها الحاوية  
للصالح من مواد الكون فيها كما رأينا صمغ البلاط يقطر من جبل في مغار  
عميق في توام العسل البخين وينعقد ويستحجر في مغاره (٢) وهذا الامتزاج  
والانعقاد قد سلف الكلام فيه وان منه ما يمتزج ويتكون وينعقد في دهر  
طويل ويبقى دهرًا طويلا فلا يستحيل ومنه ما يتكون في مدة قريبة وهو  
اقل بقاء والزئبق يوجد في المعادن مبدا في التربة كالطل ويصفى ويستخرج  
ويوجد ايضا وقد يصفى الى آبار فيعرف منها كالماء وكذلك الذهب والفضة  
توجد مخلوطة في التراب بين اجزاء صغيرة وكبيرة وقد يوجد معها المس في  
معادنها او في معادن اخرى جرت في المياه مع التراب الى معادن الذهب فاختلطت  
به وقد توجد عروق كبار وصغار كما يوجد الزئبق مجتمعا ومتفرقا ومن المعادن  
ما ينطرق وكله يذوب بالنار وهو الذي مادته الاولى رطبة لدنة محكمة الامتزاج



دهنية لا تنفصل منها اجزاء المتزجات بعضها عن بعض بسهولة كما في غيرها من  
المائعات ومنها ما يذوب ولا ينطرق كالزجاج والبلور لقلة دهنيته وخشونة  
ارضيته ومنها ما لا يذوب ولا ينطرق وهو ايس مناجا واضعف امتزاجا  
وان اختلف بغلبة الارضية والمائية والهوائية والنارية فشفافه هو الذي يستحكم  
مناج ارضيته بمائته ومنظره اكثر دهنية واحسن امتزاجا بالهوائية ومنكسره  
اقل امتزاجا بالهوائية وقد يصير المنطرق غير منطرق ويتفتت بمداخلة الهوائية  
والخلاء ألا ترى ان الشمع اذا دخلته هوائية غير ممزجة في ذوبه يتفتت في جموده  
ولا يمتد والمس مع الرصاص لا يمتزج امتزاجا جيدا فيتخلله الخلاء والهوائية  
فينكسر وان كان كل واحد منهما ينطرق ولا ينكسر والمنطرق اذا طرق كثيرا  
دخلته هوائية غير ممزجة فكسرت في طرقة حتى يعاد الى النار فيحمى فتخرج  
الهوائية منه بالاسخان الشديد فتعود فيه لدونة ينطرق بها واليسير من الرصاص  
يفتت الذهب اذا سبك معه كذلك ايضا وقد يكون التكسر في المنطرقين اذا  
امتزجا لاختلاف قوامهما في اللين واللين اذا كان احدهما لين والآخر اصلب  
فيفرق الطرق بين الاجزاء اذ يطبع بعضها بعضا بحركة التطريق اكثر مما يطبع (١)  
الآخر فيخلف جزء عن جزء فيفترق وينكسر وتلك العلة في مخلوط النحاس  
والرصاص مع ان الهوائية المداخلة لذلك ايضا .

وفي المعادن خواص وقوى توجد في المعدنيات تناسب وتباين وتضاد وتخالف  
يعرفها المجربون بتجربتهم ويتفحصون بما يعرفونه من ذلك في افعال واعمال طبيعية  
وغيرها قد ذكر من ذلك ما ذكر وسطر ماسطر واختلط منه صدق بكذب ومعلوم  
بمظنون لا يصلحه النظر ولا يحققه القياس بل التوقف والتجربة لمن تيسر له .  
وبالجملة فان المعدنيات منها احجار صلبة تتفتت وتحترق ولا تذوب ولا تنطرق . ومنها  
الذائبات المنطوقة وغير المنطوقة ومنها ما يشتعل بالنار كالكبريت ومنها ما لا يتعلق به  
لهيبها ومنها ما يذوب وينحل في الماء كالملاح ومنها ما لا يذوب كالخصا

(١) زيادة من سح - الاجزاء اذ يطبع بعضها بحركة التطريق اكثر مما يطبع الآخر .

ومنها ما هو سخييف الجواهر متخلخل التركيب والمزاج كالزجاج ومنها ما هو قوى الجواهر والقوى الجواهر منه منطرق كالحديد والذهب ومنه ما ينكسر ولا ينطرق كالياقوت والبلور ويقولون ان الزئبق منها كالعنصر للنطرقات ويرون انها تتكون منه وهو مما يضعف التأمل الظن فيه لأنه يهرب من النار ويتصعد بسرعة كالماء مع ثقله وقلة (١) ارضيته وجودة مزاجه لأنه يتصعد ولا ينحل ويبقى جواهره مع تصعده بحيث يجمع فيجتمع وقتله خلطه بالر ماد ونحوه يتصفى بعد القتل وهو على طبعه ولا تراه في معادن الذهب والفضة وغيرها ولو كان كذلك لما كان يخلو من معادنها بل كان يكون فيها اكثر منها لانه الام والمادة ولا يوجد في معادن الزئبق على الاكثر فضة ولا ذهب ولا تجد الفضة والذهب على حال تدريج في الكون في اللين والصلابة والبياض والحمرة كما يوجد ما يستحيل في زمان وينتقل من حال الى حال وان وجد المخلوط الاجزاء بعضه مع بعض فان التصفية بالنار تميز كل نوع على حiale وفي حده والمستحيل ليس كذلك والشب والنوشادر والزاج من جنس الاملاح الا ان نارية النوشادر اكثر من ارضيته فيتصعد بكليته والزاج ارضيته اكثر من مائته وناريته اقل من ارضيته والكبريت غالب الدهنية بامتزاج المائبة بالارضية وتشبث النارية والهوائية وارضيته اقل وناريته اكثر لذلك يشتعل سريعا وفي الزاجات مع الملحية كبريتية وفي الزئبق مائبة اغلب ونارية قليلة جدا وكذلك هو ائته فثقله لعدم النارية والهوائية وميعانه للمائبة وصعوده بالحر لمائته وبلوودة امتزاجه يعسر انحلال مزاجه وبياضه لهوائيه القليلة الجيدة الامتزاج بالمائبة ويعقده الكبريت بما يحل من مائته فيجعله كالرصاص فان الرصاص الذائب كالزئبق والزئبق المنعقد كالرصاص الجامد والذين يرون ان الزئبق هو العنصر للنطرقات يقولون انها تتكون عنه وتختلف بحسب اختلاف الزئبق في نفسه واختلاف ما يخالطه مما يعقده فان كان الزئبق نقيا وكان الذي يعقده كبريتا ابيض نقيا كان منه الفضة وان كان الكبريت احمر قوى النارية غير محترق عقده ذهبيا وبنوا امرهم على هذا فطلبوا

- الكبريت الاحمر واعتقدوا انهم اذا وجدوه معدنيا او صناعيا اصابوا الكيمياء وعملوا من الزئبق ذهبا وكذلك اذا وجدوا الكبريت النقي الابيض المصفى وقد رواعلى خلطه بالزئبق عملوا فضة وما وجدوا وما عملوا لما قيل من ان القوة الفعالة لا تعرض (١) ولا توجد الا حيث يوجد وعما عنه يوجد ويقولون ان من كل واحد من الكبريت والزئبق ما هو ظاهر ونجس وردى وجيد ولا يعبرون عن تلك النجاسة والرداءة الا بمخالطة ما يعسر تخليصه بالتصفية من ترابية ونحوها وكل الزئبق زئبق وكذلك الكبريت فهى الفاظ تدل على او هام لاحقا ثقلها فيجعلون من ردى الزئبق والكبريت ونجسهما على لغتهم الحديد ومن طاهر الزئبق وردى الكبريت الرصاص قالوا ولرداءة مزاجه وقلة امتزاجه يضر وانما يضر لهوائية مخالطة غير ممتزجة ينخرجها العصر (٢) وردى الزئبق ومنتنه ١٠ مع ردى الكبريت يكون منه الاسرب لما يرون فيه من ريح منتنه فعلموا المعلول بنفسه وعرفوا منتنه بنته ومعرفة الاسباب القرينة والمتوسطة فى هذه الاشياء متعذرة علينا بل ممتنعة كما امتنع علينا وتعذر ان نعرف السبب المزاجى والفاعل الذى تدورت به النارية واحمرت وتطاوالت به الاترجة واصفرت وحمضت به الرمانة وحلت فانها جزئيات تدق عن ادراكنا من جهة المزاج والامتزاج ١٥ فى المادة وحقيقة الفاعل ولمية فعله بل نعرف الصورة من جهة المشاهدة والافعال بالتجربة وكما لا تقدر أن نمزج من العناصر ما نتخذ منه اترجا ولارمانا كذلك لا تقدر على ان نمزج منها ذهبا ولا فضة ومعرفة المعرفة والجهل معرفة .

## الفصل الخامس

- ٢٠ فيما ينسب الى العلم الطبيعى من الكيمياء واحكام النجوم يقول قوم ان لكل علم عملا هو كالثمرة للشجرة فعلم بلا عمل كشجرة بلا ثمر وعمل بلا علم خير من علم بلا عمل فثمرة العلم الطبيعى وعمله الكيمياء والطب واحكام النجوم فكل ذلك من علم المزاج والقوى الطبيعية فمن تعلم العلم الطبيعى



ولم يعرف الكيمياء فقد عدم من شجرة اشرف ثمرها ولولاه لم يتكلم العلماء في الكون والفساد والتغير والاستحالة ولا في المعادن والمعدنيات وكذلك من عرفه ولم يعلم علم الطب وعمله فقد عدم من يستأنه انفع ثماره له ولولاه لما تكلم العلماء في النبات والحيوان وخواصها وكذلك من تعلم العلم الطبيعي والنجوم ولم يعرف علم الاحكام فقد عدم من شجرة ثمرها طيبا نافعاً ويعنون بعلم النجوم علم هيئة الفلك والحساب وهو غير ما يعنونه بعلم الاحكام فهذه العلوم العملية الجزئية ثمار هذا العلم النظري الكلي والذي نقوله (١) في ذلك هو أن العلم يراد للعمل والعمل والعلم اشرف من العمل في كثير من المعلومات لانه فضيلة ملذة للنفس مشرفة لها تشاق اليها الفاضلة منها بالطبع وتلتذ بها لذة شبيهة بلذة الزهرة والفرجة الجامعة للنظر الى محاسن الاشياء وتزيد عند من حصلت له بكاملها على غيرها من اللذات والعمل شيء يحصل من العلم ونسبته ولولم يرد العلم لاجله والى آخر ما انتهى اليه النظر في العلم الطبيعي لم يحصل للتأطرف فيه ولا في المنظور منه ما يحصل به عمل الكيمياء بل ما يبعده ويبطله ويؤثر الطامعين فيه منه وان كان لصناعة الكيمياء اصل من جهة التوقيف والتجارب فلا حاجة لها الى شيء مما قيل من العلم بل الاصول العلمية التي قيلت تدل على انها لا اصل لها ولا حقيقة واما علم الطب فانه قد يحصل اكثره بالتجارب والقياسات من الاصول الطبيعية والتجريبية - ولعمري ان كلما كان ذهن الطبيب في العلوم الطبيعية انفذ ورياضته بها اكثر كان على القياسات والاستخراجات الطبية اقدر وليس يضطر الطبيب في طبعه الى معرفة قدم العالم وحدوثه والتناهي واللاتناهي والزمان والمكان والحركة والسكون بل الى بعض علم العنصر وقليل من علم القوى وافعالها وانفعالاتها وتضادها وتناسبها والخليل من علم الكون والفساد والاستحالة والتغير بكيفية وما قيل في العلم الطبيعي من خواص النبات والحيوان له مدخل في الطب والطبيب يعرفه بالحس والتجربة كما يعرف التشريح وقوى الادوية واما علم احكام النجوم فانه لا يتعلق به منه اكثر من قولهم بغير دليل بحر كواكب

وبردها وورطوبتها وييوستها واعتدالها كما يقوون بأن زحل منها بارد يابس  
والريخ حار يابس والمشتري معتدل والاعتدال خير والافراط شرو ويتجون  
من ذلك ان الخير يوجب سعادة والشر يوجب منجسة وما جانس ذلك مما  
لم يقل به علماء الطبيعيين ولم تنتجه مقدماتهم في انظارهم وانما الذي انتجته هو أن  
السماويات (١) فعالة فيما تحويه وتشتمل عليه وتتحرك حوله فعلا على الاطلاق .  
لم يحصل له من العلم الطبيعي حدودا ووقت ولا تقدير والقائلون به ادعوا حصوله  
من التوقيف والتجربة والقياس منهما كما ادعى اهل الكيمياء والافن اين  
يقول صاحب العلم الطبيعي بحسب انظاره التي سبقت ان المشتري سعد والريخ  
نحس او أن الريخ حار يابس (٢) وزحل بارد يابس والحار والبارد من الملموسات  
وما دله على هذا لمس ولما استدل عليه بلمس كتأثيره فيما يلمسه فان ذلك  
ما ظهر للحس في غير الشمس حيث تسخن الارض بشعاعها وان كان في  
السماويات شيء من طبائع الاضداد فالأولى ان تكون كلها حارة لأن كواكبها  
كلها منيرة ومتى يقول الطبيعي المحقق بتقطيع الفلك وتقسيمه الى اجزاء كما  
تسموه النجمون قسمة وهمية الى بروج ودرج ودقائق وذلك جائز للتوهم  
كجواز غيره غير واجب في الوجود ولا حاصل وتقلوا ذلك التوهم الجائز الى  
الوجود الواجب في احكامهم وكان الاصل فيه على زعمهم حركة الشمس في الايام  
واشهور فحصلوا منها قسمة وهمية وجعلوها حيث حكموا كالحاصلة الوجودية  
المتميزة بحدود وخطوط كأن الشمس بحركتها من وقت الى مثله خطت في  
السماء خطوطا واقامت فيها جدرانها وحدودا وغيرت في اجزائها طباعا تغييرا  
يبقى فتبقى به القسمة الى تلك البروج والدرج مع جواز الشمس عنها وليس  
في جوهر الفلك اختلاف يتميز به موضع منه عن موضع سوى الكواكب  
والكواكب تتحرك عن امكنتها فتبقى الا مكنة على التشابه فيما اذا تتميز بوجه  
ودرجة ويبقى اختلافها بعد حركة المتحرك في سمتها وكيف يقيس الطبيعي على

---

(١) صف - السماء والسماويات (٢) صف - او الريخ يابس .

هذه الاصول ينتج منها نتائج ويحكم بحسبها احكاما فكيف ان يقول بالحدود  
التي يجعل خمس درجات من برج الكوكب وستة لآخر واربعة لآخر ويختلف  
فيها المصريون والبابليون والحكم يصدق مع الاختلاف وارباب البيوت كما نها  
املاك تثبت بصكوك وحكام. الاسد للشمس والسرطان للقمر واذا انظر الناظر  
وجد الاسد اسدا من جهة كواكب شكلوها بشكل الاسد ثم انتقلت عن موضعها  
وبقي الموضع اسدا وجعلوا الاسد للشمس وقد ذهبت عنه الكواكب التي كان  
بها اسدا كان الملك ثبت للشمس مع انتقال الساكن وكذلك السرطان للقمر  
هذا من ظواهر الصناعة ومالا يمارى فيه ومن طالعه الاسد فالشمس (١) كوكبه  
وربة بيته ومن الدقائق الحقائق النجومية الدرجات المذكورة والمؤتة  
والمظلمة والمنيرة والزيادة في السعادة ودرج الآثار من جهة انها اجزاء الفلك  
التي قطعوها وما انقطعت مع انتقال ما يتقل من الكواكب اليها ومنها ثم ينتجون  
من ذلك نتائج الانظار من اعداد الدرج واقسام الفلك فيقواون ان الكوكب  
ينظر الى الكوكب من ستين درجة نظر تسديس لانه سدس الفلك ولا ينظر اليه  
من خمسين ولا سبعين وقد كان قبل الستين بخمس درج وهو اقرب من ستين  
وبعدا بخمس درج وهو بعد من ستين لا ينظر - فليت شعري ما هو هذا النظر  
أترى الكوكب يظهر للكوكب ثم يحتجب عنه او شعاعه يختلط بشعاعه عند حد  
لا يختلط به قبله ولا بعده وكذلك الربيع من الربيع الذي هو تسعين درجة  
والتلث من الثلث الذي هو مائة وعشرون درجة فلم لا يكون التخمس من  
الخمس والتسبيع من السبع والتعشير من العشر والحمل حار يابس من البروج  
النارية والثور بارد يابس من الارضية والجوزاء حار رطب من الهوائية  
والسرطان بارد رطب من المائية - ما قال الطبيعي قط بهذا ولا يقول به واذا  
احتجوا وقاسوا كانت مبادئ قياساتهم ان الحمل برج منقلب لان الشمس اذا  
نزلت فيه ينقلب الزمان من الشتاء الى الربيع والثور ثابت لانه اذا نزلت  
الشمس فيه ثبت الربيع على ربيعته والحق انه لا ينقلب في الحمل ولا يثبت في



- الثور بل هو في كل يوم غير ما هو في الآخر - ثم هب ان الزمان انقلاب بحلول الشمس فيه وهو يبقى دهره منقلبا مع خروج الشمس منه وحلولها فيه أتراها تختلف فيه اثرا او تحيل منه طبعا وتبقى تلك الاستحالة الى ما تعود فتجددها ولم لا يقول قائل ان السرطان حار يابس لان الشمس اذا نزلت اليه يشتد حر الزمان وما يجانس هذا لما لا يلزم لا هو ولا ضده ما في الفلك .
- اختلاف يعرفه الطبيعي الا بما فيه من الكواكب ومواضعها وهو واحد متشابه الجوهر والطبع - وهذه اقوال قائل قائل فقبلها قابل ونقلها ناقل فحسن فيها ظن السامع واغتر بها من لا خبرة له ولا قدرة على النظر ثم حكم بحسبها الحاكمون بجيد و ردىء وسلب وايجاب وبت وتجويز فصا د ف بعضه موافقة الوجود فصدق فاعتبر به المعتبرون ولم يلتفتوا الى ما كذب منه فيكذبون بل عذروا وقالوا هو منجم ما هو نبى حتى يصدق في كل ما يقول واعتذروا له بان العلم اوسع من ان يحيط به ولو احاط به لصدق في كل شيء - ولعمري الله انه لو احاط به علما صادقا لصدق والشأن ان يحيط به على الحقيقة لا على ان يفرض فرضا ويتوهم وهما فينقله الى الوجود ويثبت في الوجود وينسبه اليه ويقيس عليه - والذي يصح منه ويلتفت اليه العقلاء هي اشياء غير هذه الخرافات التي لا اصل لها مما حصل بتوقيف او تجربة حقيقية كالقرانات والانتقالات والمقابلة من جملة الاتصالات فانها كالمقاربة من جهة ان تلك غاية القرب وهذه غاية البعد وممر كوكب من المتحيرة تحت كوكب من الثابتة وما يعرض للتحيرة من رجوع واستقامة وارتفاع في شمال وانخفاض في جنوب وغير ذلك - وكأني اريد أن اختصر الكلام ها هنا ووافق اشارتك واعمل بحسب اختيارك رسالة في ذلك اذكر فيها ما قيل في علم احكام النجوم من اصول حقيقية او مجازية او وهمية او غلطية وفروع ونتائج انتجت عن تلك الاصول واذكر الحائز من ذلك والمتنع والقريب والبعيد فلا ارد علم الاحكام من كل وجه كما رده من جهله ولا اقبل منه كل قول (١) كما قبله من لم يعقله بل اوضح موضع القبول

والرد في المقبول والمردود وموضع التوقيف والتجوير والذي من المنجم  
والذي من التنجيم والذي منهما وأوضح لك انه لو امكن الانسان الواحد أن  
يحيط بكل ما في الفلك علما لأحاط علما بكما يحويه الفلك لان منه مبادئ  
الاسباب لكنه لا يمكن ويبعد عن الامكان بعدا عظيما والبعض الممكن منه لا يهدي  
الى بعض الحكم لان البعض الآخر المجهول قد يناقض المعلوم في حكمه ويبطل  
ما يوجب نسبة المعلوم الى المجهول من الاحكام كنسبة المعلوم الى المجهول من  
الاسباب وكفى بذلك بعدا بل اجيب الى ملتصقك الآن واجعل الرسالة كلية  
في علم الغيب بقول كلى حتى يدخل فيها هذا الفصل الجزئى الذى حاجتك الى  
سماعه اقل من حاجة غيرك اذ ليس فيه ما لاتعلمه واختم الآن الكلام فى الآثار  
العلوية جا مد الله تعالى وشاكر الأئمة والحمد لله وصلاته على سيدنا محمد النبي  
وسلامه .

## (الجزء الخامس)

من الكتاب المعتبر من الحكمة يشتمل على المعاني والاعراض التي  
تضمنها كتابا ارسطوطاليس في الحيوان والنبات وتحقيق النظر فيها - ( ١ )

## الفصل الاول

فما يشترك فيه النبات والحيوان من الخواص والافعال  
يشترك النبات والحيوان في التغذى والنمو والتوليد فكل منهما يمتار الغذاء الى  
باطنه وتجويفه ويهضمه هضما اوليا مناسبا لجملة اجزائه ثم يوزعه علىها  
بحسبها بتفصيل مزاجه الى الارق والاعظ والاحر والابرء وبالجملة الى الذى هو  
بشكل جزء يشبه ثم اذا وصل نصيب كل جزء اليه احواله الى طبيعته بنقصان الزائد  
في مزاجه وزيادة الناقص واعداده بالامتزاج ودفع الفضل الذى لا يحتاج اليه  
الا ان النبات يجذب ما يجذبه من ذلك بحركة روحية طبيعية جاذبة كما فى باطن  
الحيوان ويمسك ويهضم ويدفع وهو فى مكانه لا يتحرك الى الغذاء وطلبه

- بانتقال كلى من مكان الى مكان كما ينتقل الحيوان بجملته بل بعروقه الممتدة في طلب الغذاء الذى كلما نالت منه شيئا امتدت الى غيره كما يمد الراعى من الحيوان رأسه من بقعة الى بقعة وهو لا زمام لكانه لا ينتقل بجملته - وعروق النبات اذا انتهت الى موضع بالنمو والاجتذاب قررت فيه وارسلت الى ما بعده زيادة اخرى في صوب الغذاء المجتذب تابعة لما يبقى مما يمتاره من المتصل به والحيوان يحرك اعضاءه في رعيه من الموضع الذى ينفذه ما يمتار الى الموضع الذى يبقى فيه واذا لم يجد تحرك بجملته من موضع الى موضع آخر قاطعا لمسافة لا ميرة فيها بحركة ارادية وشعور بمطلوبه وجهته التى هو فيها وعروق النبات تحرك بالنمو من مكان الى مكان على طريق الامتداد حيث تجد ما يمتاره فاذا انقطع بها ما يمتار وقفت وان دام الا تقطع جفت ويست ولم تشعر بموضع الميرة القريب من الموضع الذى انتهت اليه مما لا ميرة فيه ولو كان قريبا جدا اذ لا يتسع شعورها لغير ما تلقاه فلا تتحرك بارادة تابعة للاحساس (١) البعيد كما يتحرك الحيوان وانما تشعر بالقرب فقط اذ لا يفضل شعورها عن جسمها وما يليه ونفس الحيوان تزيد شعورها ويفي وسعها بادراك البعيد كما يكون بحس الابصار والسمع ويفي مع ذلك للحركة الارادية ولا يفى بذلك النباتية فغذاء النبات يتحرك اليه والحيوان يتحرك الى غذائه وفي الحيوان ما يقرب من النبات في ذلك كالجنين في بطن امه وذوات الاصداف والاسفنج وغيره الذى تقل حركاته التابعة لاحساسه فأول الحيوان وضعيفه كالثبات ومنها ما يبعد عن ذلك كثيرا كالطائر الخفيف الحركة التحلق في الجو الأعلى الممن في الانتقال لطلب الغذاء من البعد بعد وذلك لطبيعة النفس وما يفى به وسعها ففي النبات يضيق وسعها الا عن القريب الحاصل المهيأ وفي الحيوان يفى بطلب البعيد واغداذه وبهيئته فيتحرك الى الموافق ويهرب من المؤذى ويقعد ذلك وينصلحه ويدافع هذا ويظهره كما يفعله الحيوان المقاتل في طلب فريسته وقهر عدوه ويفى مع ذلك الحيوان لشعوره واحساسه في التوليد بطلب الذكر للأثني والاثني للذكر وحضان البيض لثنية



الاولاد وتعليمها الى غير ذلك من حيل الحيوانات وصنائعها النافعة لها في الحياة والبقاء الشخصي والنوعى .

واما ان النبات لا يتحرك بالارادة كالحيوان فمعلوم مشاهد بالحس من حيث انه لا يهرب من مؤذ ولا يتوجه الى نافع بحركة ناقلة من مكان الى مكان واما انه لا يحس فمعلوم بقياس من اعضاءنا فان مثل تصرفاته في الغذاء من الجذب والامساك والهضم والتميز والمزج والدفع والفضلات تكون في ابداننا ولا نحس به ولا نشعر وانما ننتفع بالحس ونستعمله فيما نسعى لطلبه مما ليس بموجود عندنا ولا هو ليسى لذلك ولا يمتار كما يمتار من الاغذية الخارجة التي توصلها الحيوانات الى بطونها كما يمتار الاعضاء من ذلك الواصل الى البطن بعروق الكبد التي هي كعروق الشجرة من الامعاء التي هي الانهار وكل ذلك فينا بغير حس منا به ونفوسنا اقوى من نفسه واكثر وسعا وهو بان لا يحس بذلك اولى ومن جهة الحكمة النظامية التي نعلم انها لا تخاف عيبا فانها جعلت الحس في الحيوان لطلب البعيد من الغذاء والهرب والمقاومة للمؤذى من المباينات والاعداء والنبات لا يتحرك لشيء من ذلك فحسه يكون لغير نفع بل لصرف العذاب (١) والاذى من اجل انه يحس بالمؤذى كالقاطع بالمنشار ولا يتحرك لدفعه ولا للهرب منه فكان يكون حسه لخالص الاذى .

ولا تلتفت الى من يقول ان للنبات حسا فكيف الى من قال ان له عقلا ونطقا لانه مردود بما قلنا كما لا يلتفت الى من قال انه لا شعور ولا تمييز له وكيف لا وهو يختار ما يمتار ويميز منه ما يوافق كل جزء من اجزائه فيرسله اليه ليغتذى به ويدفع الفضل الذي لا حاجة له اليه ليتخلص من كلفته حتى انه يثخن اللحاء للوقاية ويصلب القشر ويرطب اللب ويمزجه دهينا حتى لا يفسد سريعا ويبقى الى وقت موافقة الهواء في ثباته كما تبقى البيضة في الحضبان فكيف لا يشعر ويميز وفعله هذا .

والنبات كالحيوان تولد وتولد واغتذاء ونمو وكون وفساد وحيات

- و موت فان لم نسسم الحياة الا ما كان معها حس وحركة ارادية فلا - فاما الموت فقد ظن قوم ان الشجر لا يموت كما يموت الحيوان موتا ضروريا بل يمكن ان يبقى منه شيء ابدا لما يروونه من طول بقائه وذلك محل لما نراه من انتقال خضرته ورطوبته الى اليبس اولا فاولا حتى يصير اليبس القديم منه ساقا وتصير الاغصان المستجدة في القابلة ارضا وكالارض وعرقا وكالعرق فتجذب منه وتغذي وتنشأ وتنمي ثم ييبس الثاني في القابلة ويصير المستجد كذلك ايضا ثم لا يخلو الساق من الغذاء ولكن ليس كالأغصان فتراه ينمو ويغلظ ويطول كلما جاء ويقل ذلك في اسفله اولا فاولا حتى يكاد ان يعدم اسفل الشجرة او تقل زيادته ويزداد من اعاليه طولا وهذا الطول يزداد مع السنين ويقل في السنين بفحمله في السنة الآتية اكثر من الجملة في الاولى وزيادته في الثانية اقل من زيادته في الاولى ولا تزال الزيادة تقل اولا فاولا حتى تضعف الاغصان لبعد المسافة وبجزالة ذبابة عن الجذب منها لبعدها وتتناقص اولا فاولا حتى ينقطع خروجها ويفنى . هذا هو القياس فان لم نجد له طول السنين فلا عجب والشجر في الجبال تطول اعمارها لا اتصال موادها وتشابه احوالها الا ان اثر الشيخوخة والموت يرى فيها على ما قلنا ولولا ان الشجر كله قابل للفساد والبقاء لما احتاج شخصه الى التوليد الحافظ للنوع لكنه كله مولد في العقد والثر فان العقدة ام الشجرة وبذولها اذا حضنته الارض نبت فيها ونشأ وكذلك الثمر والعقد في الشجرة لقلع السيول وهد الجبال وسيلان الرمال وخسوف الاغوار اذا انقلعت فيه الشجر نقلها من مكان الى مكان فوقعت على الارض غطتها الرياح والسيول بالتراب فصارت الارض لها حاضنة فأشأت من عقدتها شجرا والثر تحمله الرياح والسيول كذلك من ارض الى اخرى فتحضنه الارض ايضا وينبت شجرا فاذا انقطعت المواد من ارض واستقلعت اشجارها خلفتها ثمارها المحمولة بالرياح والسيول الى اراضي اخرى في حفظ انواعها .
- ومن النبات ما يتوزع فيه التوليد على الذكر والانثى كالنخل فانه يجري الذكور منه

مجرى الديك واللاتى مجرى الدجاجة التى اذا لم تصل قوة الذكر الى بيضها لم يولد كذلك النخل اذا لم تلقح ثمرة الاناث بثمرة الذكر لم يكل ثمرها ولم ينبت منه شجر مثل الاولى فان الثمر فى الشجر كالبيض فى الحيوان والعقد فى الشجر كبطون الاناث فى الحيوان والتولد من العقد كالولادة من البطون ومن الثمار كالولادة .

من البيض فالشجرة الواحدة تلد وتبيض وليس كذلك فى الحيوان على انه قد اخبر المحبرون بحمامية ولدت فراخا من غير بيض وهو بعيد لضيق آلتها واتقطاع المادة كدم الحيض عنها فان الذى يبيض من الحيوان لا يحيض لان البيض لا يغتذى من الدم وانما الصفرة فيه منى الاتى والبيض منى الذكر ومنى الاتى منه غذاء لمنى الذكر ولذلك تراه محيطا به كحاطة ذى الجوف بمافى جوفه ويستحيل فى العروق التى فى العرق (١) الى الدم فيغذ والفرخ من سرته اولافا ولا تتميز الصفرة عن البياض اذا انعقد فرخا ويمتاز من سرته من الصفرة كما يغتذى الجنين فى بطن امه وعلى ان من الحيوان البياض انواعا يبيض فى باطنها ويفقس البيض فراخا ثم يلد ها وذلك حال نوعها وخلقها والحمام ايس هذه حال نوعه وخلقه فان كان ما قيل فى تلك (٢) الجمامة فهو هكذا ومثله فى الثمرة فان المغتذى منه هو اللب الذى هو للوزة والغاذى هو اللحم المحيط بقشرها يستمد منها اولاحتى يفتنيها ويقوى بها الاستعداد من الارض كما يستمد الجنين من امه فالشجرة النابتة عن لب فى قشرة معراة عن لحم الثمرة تكون ضعيفة ناقصة كالجنين الذى لم يشبع من لبن امه واذا بقى عليه لحم الثمرة اغتذى به فقوى وكل شخصه وجاء كالراوى برضاع لبنه يعرف ذلك المحربون فى الثمار والاشجار خصوصا فى النخل فان النخلة التى نبتت من ثمرة ثمر ثمرة من نوعها فيسجىها البستانيون نوعا والتى عن نواة معراة لا تثمر مثل نوعها بل ثمر اضعفاهن يلا ويسمونه دقلا والمادة الاولى للحيوان والنبات هي من هذه العناصر والاركان التى هي الارض والماء والهواء والنار الان الماء منها هو الاول والاوى وانما الارض تحاطها لتستمسك بها وتنحاز وتثبت على شكل وتبقى ، والهواء روحه الحاملة لقوته



- النفسانية ، والنار مصلحة فيه لمزاج الهواء ومعدلة لكيفيته حتى لا تبرده الأرض والماء فاصل الجسد الماء والأرض. واصل الروح الهواء والنار. فالجسد يتكون من الماء ويبقى بالأرض والروح يمتزج من الهواء بلطائف من الأرض والماء يعدل كيفيتها ومزاجها بالنار وبامتزاج الأربع لتكون النبات والحيوان بالزيادة والنقصان وامتزاج بالحكام وغير احكام في صغر الاجزاء وكبرها وتلة الخلاء بينها وكثرته وعدمه ونفس النبات اشد تعلقا بجسده ونفس الحيوان بروحه فتبقى النفس النباتية في الشجرة المقطوعة المقلوعة التي يبست وتحال روحها ولا يبقى الحيوان كذلك بل يموت سريعا ولا يبعد أن تصحب الروح النفس في المفارقة في الحيوان ولا تصحب الجسد وان كان قليلا كما في الحيوانات المحررة والحيات التي تقطع وحركاتها النفسانية موجودة فيها واجزاء النبات على اشكالها موافقة لبقائه فبساطه يستمد وبأعضائه ينمو وبثمره يولد وبأوراقه يوقى الثمر والاغصان والزهر في اول خروج الثمرة وقاية لصغيرها وضعيفها وتحسين اللون الزهر واشكاله للوقاية ايضا فان الحسن تشفق النفوس عليه وتعف عن هلاكه وافساده فلا يبعد أن يكون ذلك نزهة لأعين الناظرين كما كانت الثمرة نعمة طيبة للآكلين. وقد يوقى كثير منها بالشوك وصلابة القشر
- عن رعي الحيوان .

## الفصل الثاني

في تولد النبات واختلافه بحسب البقاع

- والنبات في الأرضين الموافقة للعدة لمواده يتولد كتولد المعدنيات في المعادن ويفارقها بتوليد فينتقل بذره وثمره وعقده واصوله من أرض الى أخرى فيوجد ويتوالد في غير الموضع الذي فيه تولد لكن الاراضى والبقاع تغير من طباعه بقدر مخالفتها لأرضه الطبيعية ومائه وهوائه ولا يبقى النبات فيما ينقل اليه كما يبقى فيما ينبت فيه لزيادة الموافقة ونقصانها فان من الاشجار ما يبقى في هواء وماء وبقعة ينقل اليها زمانا قليلا ثم يفسد او ينبت ولا يثمر او يثمر ثم يارديا

او قليلا او كلاهما وقد تنبت في بلاد اشجار تغرس فيها وتبقى وتثمر ثمرا صالحا حيث توافقها التربة والماء دائما والهواء في بعض السنين دون بعض كالنخل والاترج والليمون فانه يتولد وينشأ ويبقى في البلاد الحارة والنخل خاصة في السبخة منها ثم ينتقل الى ارضين وبقاع مثلها في موافقة التربة والماء ويوافقها الهواء في وقت لادائما فما دام الهواء في كل سنة على موافقته ومشابهته لهواء مولدها تنشأ وتثمر فاذا اتفق في بعض السنين ان يشتد البرد في تلك البقاع وينزل الثلج تفسد تلك الاشجار وتستقلع منها ولا تعود الابغرس جديد. وفي موضع التولد لا يكون تلك حالها فانها لو فسدت لماعادت فان الموافق للتوالد ليس كالموافق للتولد بل المولد انسب وادوم موافقة لان الشجرة المغروسة قد تنقل كبيرة فتثمر عاجلا وتمكن عروقها والمتولدة تبتدى صغيرة جدا وتكمل في سنين عدة فاذا اختلف عليها الهواء افسدها قبل ان تشتد وتقوى على ممانعته كما ان من الحيوانات ما يتوالد في ارض لا يتولد فيها كما يقول قوم ان اول الحيوان كالنبات كله متولد عند خط الاستواء حين كان على موافقة من الجبال والمياه ثم توالد في الاراضي التي انتقل اليها والقياس يدل على ان الهواء لو دامت موافقته للشجر لكان يكون كالحيوان يولد الثمر في كل وقت ويختلف عوضه اذا انتثر وانما يختلف عليه فيختلف حاله فان التين يثمر ويبلغ وينثر ويختلف ما لم يدركه البرد والتفاح والحصرم يعود في الخريف اذا شبه هواؤه هواء الريس ثم يدركه البرد فلا يكمل والناقلون يقولون ان خط الاستواء لما كان فيه عمارة كانت شجره تثمر في كل شهر او ما يقاربه ثمرا جديدا والحيوانات المصحرة تتغير اوقات سفادها وعلوقها واولادها بحسب الهواء وموافقته والانسان لا كتمانته وتوقيه عادية الحر والبرد تستوى اوقاته في ذلك فاكثر المنقول من النبات عن مولده لا يبقى عليه طباعه وخاصية نوعه في ذلك بل تبطل وتضعف كما ذكر جالينوس من حال الشجرة التي رثيت قاتلة في الارض فوجدت ما كولة في اخرى وتري الحيوان الذي هو اولى من النبات بالانتقال الى

الى البلاد التي يخالف هواؤها البلاد التي ياوى بطبعه اليها ويخالف الاهل منه  
تتغير امرجته واشكاله فيما ينتقل اليه من البرى فكذلك يخالف البرى والجبل  
والبستان والنهرى من النبات فى القوى والافعال وربما صار البستانى اصلح  
وربما صار اردأ بحسب الموافقة والمخالفة فيما يراى له من دواء او غذاء الا ان  
الخاصية التي له بنوعه فى البرى اقوى وفى المزاج يكون البرى والجبل ايسر  
ابدا والبارد بطبعه منه ابرد والحار منه احر والبستانى اارطب والحار منه والبارد  
اقل منه حرا وبردا وقد يرى من النباتات ما يكمل فيثمر حيوانا نباتيا اللون  
والظاهر حيوانا الشكل والباطن كشجرة البق وكما رأينا نباتا ينشأ منه  
شكل على صورة وجوه الناس المصورين بعين وانف وفم غير مستعملة  
ولا نافذة بل هى كذلك فى ظاهر صورتها. واذا اكمل نباته يتحرك بجملته  
مر تعدا فشققنا ذلك الشكل فوجدنا الذى فى داخله دودة بيضاء وهولها  
كالصدفة لا نعلم الى ما ذا ينتهى شكلها وحالها هل يتفقا عنها ويخرج كما تنشق  
الاصدا ف عما فيها او يموت فى موضعه وكان فى تلك الارض كثير منها فلم يخالف  
بعضه بعضا فى ظاهره وباطنه وكان شكله شكل امرأة على رأسها تاج واللون  
يتطوس الى الخضرة والذهبية ولم يعرف لذلك الشكل والتصوير الظاهر  
معنى سوى الزينة لانه كان كما تصور على الجدران والحشيشة التي تسمى برأس  
الانسان ولأصلها صورة وجه الانسان ذكرت فى كتاب الحشائش ولا تكون  
هذه الصورة عبثا بل بسبب هيولنا فى وقا على اوجبا ذلك لخاصية تتعلق بالصورة  
الدالة عليها.

وقد رأيت فى الوادى الذى فيه العين الحامية بقرب البندنجين عند تلك العين  
مثل ذلك فى الحيوان فى جرادة لها بعد العينين والفم الذى لها صورة وجه  
كوجوه الاتراك من الناس بلحية صغيرة فى وسط الذقن وعينين ضيقتين  
وقلنسوة على الرأس كقلانسهم كما يصور المصورون بتخطيط وتجميع وتصديف  
وعلو وتخفيف وعلى اتم ما تكون من المشابهة وما فى ذلك من التخطيط ماله



فعل لانه ليس بنا فذبل كما يصور على الكاغذ وكما كان في تلك الحشيشة من كونها  
 مصورة الظاهر فقط . وراها جماعة الحاضرين فتعجبوا منها فهذا وامثاله  
 تعرف مناسبة النفس النباتية للحيوانية ومشاركتها لها في المواد الصالحة  
 لها ومعرفة امزجة النبات في الحر والبرد والرطوبة واليبس وغلبة بعضها  
 على بعض بالزيادة والنقصان واعتدالها فيه يعرف من طعومها واراتحها وثقلها  
 وخفتها وخواصها الطبيعية من تجاربها فيما يحرب عليه - وقد اعتنى بذلك قوم  
 وسطروا منه ما سطر وافي علم الطب وفي كل صقع من الارض وفريق من  
 الناس من ذلك يجربه لشيء دون غيره . وقل ان يجتمع ذلك كله لواحد من  
 الناس لكثرة وكثرة العارفين به واختلاف مواعيد ومواضعه ومن ذلك  
 اشياء قد كتبتها من عرفها فاند رست مع العارفين الغابرين او علموها لمن  
 لهم به عناية كولد او حبيب دون غيره ولم يذيعوها ويسطروها مثل غيرها  
 واكثرها في منافع ابدان الناس كالحال تضيء الابصار وتجلوها وادوية تلحم  
 الجراحات وتفتح القروح وتاكل اللحوم الزائدة وتسقط الشعور وتمنع نباتها  
 وادوية مقوية للأذان جالية للبصائر - وكم قد قيل في ذلك مما ليس بحق ايضا  
 وليس الى استدراك المعرفة به بالقياس والنظر من سبيل بل انما ينال ما ينال  
 منه بالتجربة والتوقيف الذي يكون من المنام او من شعور النفس او من الوحي  
 وطريق القياس اليه مسدود كما لا سبيل لها الى كثير من الاشياء فان احراق النار  
 لولا ادراكه بالحس لما علم بالقياس . وقس على هذا في هذه الخواص والقوى  
 وقد رأينا من ذلك اشياء في الترياقات وادوية الجراحات يجوز (١) ما يقال  
 في غيرها تجوز الا يمنع العقل ولا يوجب النظر فليكن هذا الكلام الكلي المجمل  
 في النبات كافيا في نمط الكلام في العلم الطبيعي الكلي .

### الفصل الثالث

في خواص الحيوان التي يتميز بها عن النبات

الجنس العام للحيوان والنبات هو المغتذى النامي من الاجسام وينفصل الحيوان

بانه حساس متحرك بالارادة والحيوان اسم مشتق من الحياة ومنسوب اليها والحياة هي الاحساس في عرف القدماء فان النائم عندهم حي وليس يتحرك بالارادة وهو حساس بالقوة والفعل يعرف الناس ذلك من حالهم في نومهم وما يحسونه ويتخيلونه في المنام فالحي هو الحساس - وقول الحيوان على الحساس المتحرك الارادة وضع من اوضاع الحكماء وايرادها معا فصلين لا للتمييز بل للبيان واتمام المعنى وليس احدهما اعم من الآخر حتى يميزه الآخر بل كلاهما سواء فان كل حساس متحرك بالارادة وكل متحرك بالارادة حساس والحس لأجل الحركة والارادة لطلب النافع والهرب من المؤذى فما لا يحس به لا يتحرك اليه ولا عنه بالارادة فقد عرفت ان النبات لضيق وسعه عن طلب البعيد واقتصاره على القريب الملاصق من الغذاء لم يكن حساسا لعجزه عن طلب النافع البعيد فاقترعت به الطبيعة على لزوم المكان الذى يصادف فيه الغذاء المقيم عنده المتحرك اليه كما عرفت ان غذاء النبات يتحرك الى النبات والحيوان يتحرك الى غذائه فلو كان حساسا حتى شعر بالمؤذى ولم يتحرك لقد كان له من الحس خالص الاذى .

والحيوان لما وسع الاحساس يسرت له الحركة الارادية لما خلق له من الآلات فتحرك الى النافع وهرب من المؤذى ولما كان الحيوان يتحرك الى غذائه وينتقل اليه حيث كان جعل له طريق واحد يدخل فيه الغذاء وهو الفم ولا يفوته ما يطلبه بحركته اليه والنبات لما كان لا يتحرك الى الغذاء جعلت موارد اغذيته وهى العروق كثيرة ليمتار ببعضها ما يفوته بالبعض ( ولتكون للشجرة كالأوتاد الكثيرة الناشئة العسرة الانقلاع - ١ ) اذ ينشعب الى جهاته المختلفة فيمتار منها فاذا ورد الغذاء الى بطون اكثر الحيوانات كانت المعدة له كجمع الماء وينبوعه من البرك والعيون ويخرج منها الى معائه كزوجهها من البرك والآبار وتتلفف الامعاء ليطول دوران الغذاء فيها مع اقامته في البطن لينهضم في سلوكه الدائر وتلافيه كما ينهضم في اقامته وتتوزع اليه

شعب العروق التي تجتذب منه كما يتوزع الى الانهار والكبد في ذلك كاصل  
 الشجرة والبدن باسره كشجرة حوضها ونهرها فيها يتحرك بجملتها وكان  
 النبات جعل قارا في مكانه لأجل الحيوان حتى يكون له منه الكن وانغذاء  
 والحيوان متحرك لأجل النبات واليه وعن المؤذى كالمفترس من الحيوانات  
 ولو تحرك جميعا لقصر الغذاء عن ضعيف المغتذى فلم ينله الا ما اشتد منه وقوى  
 والقوى الشديد من الحيوان قد جعل غذاؤه من الحيوان لقدرته على نياله بحركته  
 وقهره لشدته ولطفه وحيلته فالنبات للحيوان البهيمى والحيوان البهيمى للسبعى  
 كالنبات للبهيمى والاضعف والأبله غذاء للأظن والاقوى بقدر وسع النفس  
 وضيقها ونوزانيتها وظلمتها وهضم النبات واحالته هولاول مزاج الاسطقسات  
 وهضم الحيوان للنبات الممزج مزاجا ثانيا وتقن امزجة اعضاء الحيوان لاختلاف  
 حاجاته اليها في الحس والحركة وقدرته على هضم الاغذية البعيدة من طبعها الى  
 مشابقتها فالصلب من اعضاء الحيوان كالعظام للدعامة والنبات والحركة واللين  
 للاحساس وحمل الروح ونحوه مما سيقال في منافع الاعضاء ولا يستغناء النبات  
 عن الحركة الارادية استغنى عن كثرة الاعضاء ومحل الروح في النبات قد يكون  
 في كله بالسواء كما في الحشيش وقد يكون في بعضه وقد يكون في جزء خاص منه  
 كقلب النخلة وقد يكون في بعضه اكثر واقل كذوات الأغصان والسوق فان  
 الروح في اغصانه واخضره وحيث الورق والثمر اكثر منها في ساقه ويابس الذي  
 قد صار لاخضره كالارض التي يجتذب منها وكذلك الحيوان منه المحرر (١) الذي  
 روحه في كل جسده وكل جزء منه يتحرك مقطوعا ومنه ما روحه في جزء  
 منه وهو القلب فهما انقطع عنه انقطعت عنه الحياة الا ان القوة المولدة في  
 الشجر توجد في الطرفين اللذين هما الاصول والثمر وتعدم في اكثر الاغصان  
 والورق وفي الحيوان يختص باعضاء التوليد وايس في اكثر النبات تعاون  
 في الايلاد كما في الذكر والانثى لعدم الحس الذي به يشعر الذكر بالانثى والانثى  
 بالذكر والحركة الارادية التي يقدر بها احدهما على الوصول الى الآخر وذلك



- موجود في سائر الحيوان لقد رتبه عليه بحسه وحركته الارادية والحيوان  
اعضاء متميزة هي آلات لفعاله التي بها يتم بقاء شخوصه ونوعه بعد آلات التي  
لحركته وحسه من اليدين والرجلين واللسان والاثني والعينين والاذنين  
ونحوها بل هي أعضاء مستعملة في انشاء الذي يجمعه والنبات وهو الغذاء  
فمن هذه الآلات ما يمتار الغذاء به كالقلم والعروق في النبات تنوب عنه في هذا  
الفعل لانه بها يمتار ويجتذب ثم ما فيه من اللسان الذائق الذي يعد من آلات  
الحس بذوقه وله عمل في اعداد الغذاء بتقليبه في وقت المضغ والاسنان القالعة  
القاطعة الكاسرة الطاحنة والمعدة الحاوية الطابخة الهاضمة المعدة والمعاء الموصلة  
الدافعة التي يحول الغذاء في تلافيها لتام الطبخ والتعرض للعروق الماصة المجتذبة  
منه كالنهر لعروق الشجرة ثم الكبد التي فيها يتم الطبخ والاعداد الثاني  
لما استخلص واستصفى من الاعداد الاول والكليتان والمثانة لتصفية البول  
من الدم تصفية بعد تصفية وانحراج الفضلة اللطيفة المائية المتميزة من الاعداد  
الثاني وكل ذلك ليس لشي من النبات فان هذا الاجتذاب والامساك والهضم  
بعد الهضم والاعداد بعد الاعداد والتميز بعد التميز والتقسيم والتوزيع ودفع  
الفضلات والتهديب يكون فيه منه اقل مما في الحيوان لآلات متميزة واعضاء  
خاصة بل الجملة في الجملة والاجزاء في الاجزاء وانما اختص الحيوان بهذه  
الآلات الزائدة على النبات في ذلك لاختلاف مزاج اجزائه وتباين جواهر  
اعضائه بحسب اختلاف ( حاجاته في حسه وحركاته واختلاف - ) جواهر  
اغذيته بحسب ما يجده ولا يجده في اوقاته واحتاجت الطبيعة فيه الى اعداد  
آلات يصلح فيها فاسد الغذاء بحل مزاجه بالطبخ واحالته بالهضم وتميز صالحه  
من غيره وقريبه الى الصلوح عن بعيدة حتى لا يضيع منه صالح موافق ولا يبقى  
فيه فاسد مباين ويتميز منه ما يتميز على اختلاف الجوهر فتنفذ الطبيعة كل شيء  
منه الى العضو الذي هو اليه النسب وبه اولى واشبه غليظا الى الاعضاء الصلبة  
ولطيفا الى الروح ورطبا الى الرطب ويابس الى اليابس وحارا الى الحار

وباردا الى البارد وليس في النبات مثل هذا الاختلاف البعيد فانه لا يخرج عن ساق خشبي ارضي وورق مائي هوائي ولحاء وقشور متوسطة ورطوبة تجف اولافا ولا والثمرة منه وان اختلفت اجزاؤها فقد لا يمد اختلافها ولا يتميز باكثر من دهن كاللبوب وعظمى ولحمى والاترج وما اشبهه وان تباينت طبائع اجزائه كالقشر (الحار اليابس واللحم البارد الرطب والحماض البارد اليابس واللب - ١) الحار الرطب فانها لا تمنع في التباعد والاختلاف كما تمنع اعضاء الحيوان ثم للتوليد في الحيوان اعضاء ممددة ومعدة وفاعلة وقابلة ومتممة مختلفة في الذكور والاناث وليس كذلك في النبات وانما يوجد ذلك منه في العقد والاصول والثمرة واليزر متميزان عنه كالبيض من الحيوان والفرق انما هو من جهة المزاج والامتزاج بال تكرار في الاعداد بعد الاعداد للتغذية والنمو والايلاذ فهذه خواص كلية تخص الحيوان دون النبات .

## الفصل الرابع

في الاعضاء الموجودة في كبر الحيوانات وكثيرها

الاعضاء الكثيرة توجد في الكبير من الحيوان كالانسان وما يقاربه ويشاركة في ذلك ويقل وجودها في الصغير منها لاستغناء الطبيعة عنها فان الكبير يعظم تجويفه ويبعد عمقه عن سطحه فيحتاج الى قلب يتحيز بالروح والحرارة الغريزية ويتميز بجوهره عن غيره من الاعضاء التي لا تصلح لذلك كالعظام اليابسة الغليظة الباردة البعيدة بطباعها ومزاجها عن جوهر الروح ويحتاج الى مستمد الهواء كالرئة التي تروح بالنسيم وتخرج الدخان بالنفخ حتى يبقى المزاج على اعتداله والى آلات الغذاء التي تمد الاعضاء بغذائها الذي يختلف عليها عوض ما يتحall وي زيد عليها في النمو حتى تبلغ اشدها والحيوان الصغير لا يحتاج الى ذلك لانه يستغنى لصغره عن الاعضاء المختلفة الجواهر كالعظام والاعصاب والغضاريف والعضل ونحوها فيكون حسها وحياتها وتغذيتها وحركتها في ذلك البدن الواحد الصغير وبه لا باجزاء متعددة (٢) منه كالودود .

وقد اشتغل قوم من قد ماء الاطباء بتشريح ابدان الناس امواتا واحياء حتى عرفوا جواهر الاعضاء المختلفة وعددها ومقاديرها واشكالها واوزانها ومنافعها وبالغوا في ذلك واعتبروا غير الانسان من الحيوانات ذوات الاعضاء الكبيرة فيما تشارك فيه الانسان من الاعضاء وتخالقه فيه بالزيادة والنقصان وغير ذلك فلنذكر الآن من ذلك جمل ما في بدن الانسان .

- فنقول ان الانسان انما هو هو بنفسه التي هي هويته التي تشير اليها في عبارته حيث يخاطب ويخاطب بالتاء فيقول في اللغة العربية قلت وسمعت ورأيت وفهمت وتصورت وعرفت وعلمت وعقلت وقبلت وصدقت وكذبت واردت وآثرت واشتهيت وكرهت واحببت وابغضت بضم التاء اذا اشار الى نفسه وفتحها اذا اشار الى المخاطب وهذه النفس كما سيتضح لك انما محلها من البدن الروح والروح جوهر هوائي ناري معرض للاستحالة والافصال والصعود والتبدد من ايسر سبب وانما يبقى في حاويها كالقلب باستمداد من الهواء المستنشق بالانف والهم ومروح بذلك الهواء مخرج لسخينه وكدره ومدخل لصافيه وبارده كالرئة وجوهرها يصلح ان يكون حارارطبا مناسبا لجوهر المحوى فيه فيحتاج الى واق وحافظ صلب هو كعظام الصدر التي هي لها اعنى القلب والرئة كالخزانة ولأن الروح ممتزجة من هواء اكثر ونارا قل واجزاء مائية وارضية مخالطة لها مخالطة محدودة التقدير والاختلاط احتاجت مع المادة من الهواء المستنشق الى مادة مائية ارضية ممتزجة متصلة الورود عليها فكان لذلك اعضاء مورده كالقلم وما فيه من الاسنان للكسر والقطع والطحن واللسان الذائق المعبر لما يصلح من ذلك ولا يصلح ومعدة حاوية ممددة كالمعدة ومتممة مكمله كالكبده ثم لم يكن هذا الغذاء موجودا عنده كما للشجرة من الماء الجاري فاحتاج الى آلات يسمى بها اليه ويتناولها بها كالرجل واليد التي يسمى بها الى المرعى ويتناول مواد الغذاء فصار للحيوان الكبير اعضاء كبيرة فهذه الاسباب نذكرها ونذكر منافعها بحسب ما ادركه العيان من ظاهرها ووضحه التشرح من باطنها .



## الفصل الخامس

كلام كلي في ابدان الحيوانات واجزائها ومنافع اعضائها

- الحيوان انما هو حيوان بحسه وحركته الارادية بعد تولده وتغذيته ونموه فبدنه بذلك يكون حيا وحيوانا وبعده يكون ميتا ومواتا وذلك بالنفس المولدة للغذية المنمية والحساسة المحركة وعلاقتها الاولى على ما سيتضح بالبيان واستقصاء النظر فيما بعد انما هو بالروح التي هي جوهر هوائي تارى تخالطه بخارات كثيفة رطبة مائية ويابسة ارضية مخالطة بحسب الحاجة والموافقة التي بها يصح ويحيا ويمس ويتحرك وهذا الجوهر الروحي لا ينحاز بنفسه عن غيره من الهواء ولا يتميز وينحفظ ويبقى واحدا لا يحاو ذلك الحاوي الاول من ابدان الحيوانات الكبير هو القلب (فيما نعرفه منها - ١) له قلب ولا يبقى مع ذلك في القلب واحدا بعينه زمانا الا كبقاء المصباح في الزجاجة بالاستمداد والاستبدال بصائر وارد يخلف ذاهبا متحللا وانما يصير ذلك الوارد خلفا عن الذاهب المتحلل كما في النار من المصباح بالاستمداد (٢) والاحالة كالزيت الذي تكون استحالة ما يستحيل منه في الزمان مساوية لمقدار ما يتحلل منه فيما يبقى على حالة واحدة اوزا ئدا فيما يزيد وينمو وانقصا فيما يتلاشى ويذبل وذلك المستمد منه هو الغذاء له والغذاء يحتاج ان يكون مناسباً للغذاء قريبا الى طبيعته لتسرع استحالته اليه فغذاء الروح ينبغي ان يكون الغالب على جوهره في مزاجه الهواء وذلك هو الذي يستمده الحيوان الكبير بالاستنشاق من الفم والالاقف والصغير من المسام وليس الهواء المستنشق على انفراده صالحا للغذاء الروح بل يحتاج ان يمزج بغيره من البخارات والطائف المائية والارضية الحسنة الامتزاج بالهوائية فالقلب يستمد الهواء ويمجذبه بالاستنشاق ويوصله الى الرئة فيبقى فيها ريثما يسخن بالحرارة الغريزية التي تصدر عن نفس الحيوان في القلب وقد ذكرناها ويستمد من الكبد ما لطيفا فيتحلل من ذلك الدم بخار يمزج بذلك الهواء

(١) من سع (٢) بهامش صف - خ - بالاستبدال .

- بحركة التنفس في الانقباض والانبساط فيصير به صالحا بالنزاج الموافق ولا تزال الحرارة تستولى عليه مع فضلات بخارية زائدة عن الحاجة كما في سائر الاغذية فيندفع بالنفخ ويجتذب من الهواء عوضها باستنشاق الهواء الصافي من آلات التنفس ومنزجه بلطيف الدم من آلات الغذاء ولحاجة القلب الى هذه الحركة الجاذبة والدافعة بالانقباض والانقباض المستمرين خلق من جوهر لحمي لين يمكن فيه هذه الحركة وما فيه من الحرارة تحلل جوهره وتبدد اجزائه بالتبخير فيحتاج الى غذاء ايضا يستمد منه ما به يبقى وينمو وكذلك الرئة وقد كان ذلك المدد ما يصلهما من الكبد فصار الى جانبي القلب وعاء ان يستمد منهما ما يستمده لحفظ الروح بالغذاء احدهما وعاء الهواء وهو الرئة والآخر وعاء الدم وهو الكبد الذي تغذى الروح من لطيفه والقلب والرئة من كثيفه وهذا الدم الذي يستمده القلب والرئة من الكبد ليس مما يوجد معدا حاصلها عندها بحيث تمد به دائما كما تستمد من وعاء بل انما يحصل من الاغذية بالطبخ والنزج والاحالة والتصفية كما قيل فيما سلف وذلك التفصيل يخرج منه لطيفا هو المرة وغليظا هو السوداء وما لم ينضج وهو البلغم والخلصة هي الدم وخالصة الدم هو الذي يصل منه الى القلب وخالصة ما يصل الى القلب هو البخار اللطيف الذي تغذى به الروح وباقيه لغذاء القلب والرئة وباقي دم الكبد لغذائها وغذاء غيرها من الاعضاء التي نذكرها والكبد انما تجتذب الغذاء من المعاء بعرق ينشعب الى عروق تتفرق في طول الامعاء وتلافيها كما تجتذب الشجرة من النهر بعروقها المنبثة حوله والمعاء انما يصير اليها من المعدة بعد اعداد وطبخ ومنزج تمار منه عروق الكبد ما يصلح لها ويبقى الباقي تغذى منه الامعاء بما يصلح لها ويندفع الباقي في فضلة متميزة عن الخلاصة تنفضها الطبيعة الى خارج البدن بالبراز كما تدفع الكبد ما يبقى فيها بعدما تغذى به وتنفضه الى الاعضاء الى جهتين اما عليظه فتعيده الى الامعاء من مقعرها فيخرج مع البراز لان طريقه اليها اقرب ولطيفه ورقيقه من محدها الى الكيتين ومنها الى المثانة فيخرج بولا

بعد ما يستصفي منه ما عساه يبقى مما يصلح ان يكون غذاء للكيتين والمثانة وما يجري فيه اليهما ومنهما فاحتيج الى المعاء ايضا كما احتيج الى الكبد والى الكيتين والمثانة كما اجتج الى الماء والمعاء انما يرد اليها الغذاء من المعدة كما يرد الماء الى النهر من العين وهي الوعاء الاول الذي يملأه الحيوان برعيه حيث يجد الغذاء ثم هي التي تمد المعاء اولا اولا من ذلك الذي يمتاره الحيوان في رعيه حتى يفنى فيعود الحيوان يسعى الى المرعى اطلب الغذاء ولما كانت هذه الاعضاء المذكورة اوعية وآلات للروح والدم ومادونهما وهذه حارة رطبة وجب ان يكون جواهر الاعضاء الحاوية لها مناسبة لجواهرها ومشابهة لها في كيفيتها لأن الضدين اذا تجاوزا تقاسدا ففعلت هذه الاعضاء لحمية غشائية حارة رطبة لينه وما هذه حاله فهو ضعيف معرض للفساد والاذى بالقطع والحرق مما يلقاه من الاجسام القوية الصلبة الجوهر فاحتاج الى جنة ووقاية تقيه مما يلاقه فاودع جميعه وعاء كالحزانة والصندوق مؤلفا من اجزاء صلبة كالخشب وهي العظام وكسيت لحما يقى الكسر بليته كما لبس الصندوق جلد او مسحا وبطننت من داخل باغشية لينه كما يبطن الصندوق بالخرق وقاية لما تحويه من اذيتها وخللت بجلد حساس بالموافق ملتذبه وبالمؤذى متألم منه للشعور بهما ليطلب الموافق الذي يذو لينتفع بموافقته ولذته ويهرب من المؤذى المبين ليتخلص من اذيته وجعل له بعد ذلك آلات بها يتحرك الى ذلك الطلب والهرب وهي الرجلان في الانسان والاربع في ذوات الاربع ولان اغذية الانسان ونافعاته لا تكون معدة له كالخشيش للرعى الذي لا يحتاج في تناوله الى غير الفهم بالرعى بل يحتاج الى ان يتخذها ويستعدها من النبات والحيوان فخلقت له اليدان لمعاونة ما يعاينه من ايجاد الاغذية وما ينفع فيها من الآلات كالحرث والبذر والحصاد والطحن والطبخ وما ينفع فيه من الآلات الصناعية كسكة الحرث ومنجل الحصاد ورحا الطحن وتصعة العجن وتنور الخبز وقدر الطبخ وما اشبهها وجعل له منهما وبهما سلاح يدفع به المؤذى وينازع به ويخاصم من يؤذيه ويضارحه على النافع او يذوده



- او يذوده عنه ولا يره من الحيوان جعل فيهما من السلاح كالمخالب الذي يتخذ الانسان بصناعته ما ينوب منابه ويزيد عليه كالسيف والسكين الى غير ذلك من القرون والانياب والحوافر وجعلت دعائم هذه الاطراف اعنى اليدين والرجلين من العظام القوية الصلبة المدعمة ليقوى بها على ما اريدت لاجله من الحمل والنقل والجذب والدفع وكسيت العظام بلحم وجلد ايضا وشكلت بالاشكال الموافقة لما يراد بها واختلفت في الحيوانات بالحوافر والالاف والتغير والتقيب والاستطالة والتدوير والاكف والاصابع والجلد عام لجميعه يدرك بحس اللس وباقي الحواس جمعت لما هي فيه في عضو واحد هو الرأس وجعل له حامل شاخص من البدن هو الرقبة يعلوبها كالديدان المطلاع على ما يتطاع اليه من بعد وخاصة العينان فان الرأس فيماله رأس من الحيوان انما خلق لاجلها فانها المدركتان من بعد ويليهما الاذنان لسماع الاصوات ثم الانف للشم ثم اللسان للذوق وانما جمعت الحواس في الرأس مع العينين لان الروح الصالح لها متشابه المزاج متقارب به ويعين بعضها بعضها فالشم قبل الذوق والرائد له حتى يشعر الحيوان بموافقة ما يرعاه ومبايئته قبل ان يرعاه من بعد تطعمه والسمع للعين حتى يسمى الى ابصار ما يسمع صوته فانه قد يسبق البصر في اكثر الاوقات والنفس المتطلعة الى الحواس لا تتوزع في تطلعها الى جهات مختلفة والروح الصالحة لذلك هي الآلة الاولى للاحساس تخلص صفوتها وخلاصتها الى الرأس وتنقسم على الحواس وخص كل صنف منها بصنف من الادراكات لصنف من المدركات وكل قسم منها بآلة مخصوصة فالروح الباصر الى العينين والسامع الى الاذنين والشم الى الانف والذائق الى اللسان واللامس الى باقي الاعضاء وجعلت العينان فيما لا رأس له على زائدين شاختين كالسرطان وفي بعضه جاحظتين من الرأس صلبتين كاعين الجراد وفي بعضه في ثقبين كالروزنتين كاللناس وما يشاركه من الحيوان وجعل فيهما الروح الباصرة موقى بالعينين كالزجاجتين في الروزنتين ينفذ البصر في شفيفتهما ولا تنحل الروح من خلفهما وكذلك جعل له في

الرأس أيضا الروح الخاص بالادراكات الباطنة كالتمثيل والتفكر والتذكر  
 ليناسب المزاج الروحي ولان الحركة الارادية تقترن بادراك وتصدر  
 عن روية جعل مبدأ الحركات الارادية وآلتها الاولى مجاورة لآلات  
 الادراكات الذهنية ومبادئها في الرأس أيضا ونشأت منه اجزاء محركة منبهة  
 في الاعضاء كالخيوط والحبال للقبض والبسط والجذب والدفع وهي الاعصاب  
 المحركة الواصلة الى كل عضو يتحرك بأرادة فتتحركه وفق الارادة ولبعد  
 مسافات ما يعرض لها في انقساها اليها من الدقة والضعف اخرج اليها من  
 العظام التي في الاعضاء المتحركة اجزاء شبيهة بالاعصاب لتتصل بها وهي  
 المسماة بالرباطات وتسمى الى اجزاء كالخيوط الدقاق يسمى ليفا ودخل بعضها  
 في بعض اعنى ليف الرباط بشظايا العصب واندمجا كشئ واحد وحشى  
 خلهما لهما غلظت به اوساطها وبقيت اطرافها مندوجة مستدقة لتكون بها الحركة  
 وهذه هي العضل وقرنت على الاعضاء كسوة لها ومنها مبادئ حركاتها في كل  
 عضوا يليه ليحركه به ولان حس اللس من جملة الادراكات والحاجة اليه داعية  
 في اكثر الاعضاء خصوصا في ظاهر البدن جعل الروح الخاص به من جملة  
 الروح الحساس الذي في الرأس وجرى منه في الاعصاب اللينة وهي التي  
 تنشأ من مقدم الدماغ لان اعصاب الحركة تنشأ من مؤخره لتكون آلات  
 الحس متقدمة لآلات الحركة طبعيا واختيارا اما الطبع فلان العصب اللين من  
 الدماغ قبل العصب الصلب لرطوبة الدماغ واما الاختيار فلان الحس ينبغي  
 ان يتقدم على الحركة حتى يتحرك الحيوان الى طلب ما يحس بلذته ومناسبته  
 ومنفعته او الهرب عما يحس بمبايئته ومضادته واذيته فينبث الروح الحساس  
 في هذه الاعصاب الى سائر الاعضاء الصالحة لان يكون لها مساوانبث في الجلد  
 منبسطة على البدن باسره فكان بها حساسا وكل هذه الاعضاء محتاجة الى الغذاء  
 للنمو والبقاء لتعرضها بالتحلل للقضاء لولا البديل السامد مسد المتحلال في كل وقت  
 وذلك من الدم أيضا الذي صافيه ولطيفه يغذوا الروح وغليظه يغلظ الاعضاء  
 ويتوجه

- ويتوجه الى سائرها في عروق الكبد فيأتي كل عضو بما هو له منه اوفق وبه  
اشبه وتنشأ من القلب عروق ايضا تعرف بالشرابين فتحمل دوحا وحرارة  
غريزية فتوزعهما على الاعضاء لتحييهما وينضج بذلك كل عضو ما ياتيه من  
الدم ويحيله الى طبيعته فيقوم له بدلا عما يحل منه وينمو به في وقت النماء وجعل  
في بدن الحيوان نصيب من هذا الغذاء مادة التوليد تعدها الطبيعة بعد كمال  
الشخص الفاني لتوليد شخص يشبهه ويجري مجراه في الوجود ليعقب الكون  
القناء فيبقى من الاشخاص العدة في المدة واحد مكان آخر وكما كان يقوم وارد  
مقام فاقده من اجزاء البدن في بقاء الشخص كذلك يقوم مولود مقام مفقود  
في بقاء النوع يخلف بعد سلف على طول المادة بغير فصل يتم بقاء الشخص  
واحدا بالاستبدال الجزئي وبقاء النوع دائما بالاستبدال الكلي وجعل لهذه  
المادة في ابدان الحيوانات اعضاء توجد في شخصين بالتعاون لتخف الكلفة على  
الواحد منهما وهما الذكر والانثى وكان المعد الاول لهذه المادة في الانسان  
وما يشبهه من الحيوان هما الاثنيان حيث تستمدان من الكبد والكلي قسما  
من الدم فتعد انه لذلك في الذكر والانثى ويصل من الذكر الى الانثى بالاحليل  
في الفرج الى الرحم فيتكون منه هناك شخص آخر ويخرج مولودا فانضافت  
اعضاء التوليد وهي اوعية المنى والاثنيان والقضيب من الذكر والفرج والرحم  
من الانثى الى ما ذكر من الاعضاء فهذه هي الاعضاء ومنافعها في بدن الانسان  
وما يشاركه من الحيوان وعلى هذا الوجه من الحكمة وجدت وفي غيره من  
الحيوان اعضاء اخرى كالأجنحة للطائر والمتقار للقط والمنسر للجارح والمخالب  
للمفترس والقرون والانياب والحراطين والاذناب مما يختص به الحيوانات في  
خلقها وحاجاتها وبعضها تنقص اعضاء عن هذه فمن الحيوان ما لا رأس له  
كالسرطان والعقرب ومنها ما لا يد ولا رجل له كالحيات ومنها ما ليس له عضو  
البته بل يحس ويتحرك بحمالة جثته كالديدان ومنه ماله ارجل كثيرة وان كان  
صغيرا كالعناكب والمحزرات من الديدان ومنها ماله رأسان يذهب بهما الى



جهتين مختلفتين تارة الى هذه وتارة الى هذه وقد ذكر ما شوهد من ذلك في كتاب الحيوان وحكى ما روى في الامكنة المختلفة من اصنافه المختلفة كالبرى والبحرى والطائر في الهواء والكامن في اغوار الارض من عظيم كالفيل الى صغير كالبعوض الى ما في الماء من كبار الحيتان الى صغير الديدان والبيض والصدف والمتولد والمتوالد وكله يجرى مجرى الاخبار وفيه اعتبار مواضع الحكمة والاحكام في عدد الاعضاء واشكالها وهياتها ونظامها وخواصها وافعالها مما يطول الكتاب علينا بتعديده ويتعدى الغرض الحكى الحاصل لمن يتأمل بعضه كما يحصل لمن اشتغل بالنظر في معظمه .

## الفصل السادس في اصناف الاعضاء ومنافعها

- ١٠ الاعضاء منها بسيطة مفردة وهى اجزاء البدن المختلفة الجوهر المتشابهة الاجزاء كالعظام والفظاريف والاعصاب ونحوها ومنها اعضاء مؤلفة مركبة من هذه وهى الاعضاء الآلية التى هى آلات الانفعال (١) كاليد والرجل ونحوها فان كل واحد منها مركب من الاعضاء البسيطة كاليد من العظام والاعصاب والشرابين والعروق والعضل المجموعة فيها والجلد المجلل لها ومن الاعضاء الموجودة في كثير من الحيوانات وكبرها كالانسان ما هى اصول واوائل كالقلب والدماغ والكبد والعظام ومنها ما هى فروع وتوابع كالفظاريف والاعصاب والعروق والرباطات فالقلب من الاصول اولها وهو جسم صنوبرى الشكل في سائر الحيوانات لحمى الجوهر له تجويف يحوى الدم والروح الحيوانى ومنه ينصبان الى سائر الاعضاء في الشرايين - والدماغ جسم لدن دسم مخى يحوى في غشائين مع الروح النفساني ومنه ينبعث في الاعصاب الى سائر الاعضاء - والكبد جسم لحمى الين من القلب وارطب يحوى روحا طبيعيا ودماغا ذيا ينفذ منه في العروق الى سائر الاعضاء - والعظام اجسام صلبة جعلت للبدن قواما ودعامة تنشأ منها الرباطات وتمتد من بعضها الى بعض في سائر الاعضاء تشدها وتقويها ويكون لهاها الاعتماد في الحركات والفروع والواحق اولها الشرايين

- وهي جداول مضعفة ذات غشائين تنشأ من القلب تحمل منه الروح الحيواني مع الدم اللطيف الذي هو مادة وغذاء له كالزيت للصباح الى سائر الاعضاء وضوعفت للاحتياط في حفظ ما تحويه لئلا يتحالم منها خاصة الروح وهي تتحرك حركة طبيعية اعني بغير ارادة منبسطة ومنقبضة تجذب الروح بانبساطها وترد بخارها الدخاني الفضلي بانقباضها وتروحه ببرد النسيم كالقلب والارئة في التنفس ليبقى الروح على اعتدال في مزاجه تدوم به صحة الحيوان وتتمام افعاله ثم الاعصاب التي تنشأ من الدماغ والنخاع فان النخاع كنهر من عين هي الدماغ وتنشأ منها الاعصاب ازواجا آخذة الى شقي البدن يمنة ويسرة كالأغصان من الشجرة دقاقاً مدججة لدنة لينة ذات مسام خفية يتخللها (١) الروح الذي به يكون الحس والحركة الارادية فيحمله الى سائر الأعضاء كحمل الشرايين للروح الحيواني ثم الأوردة وهي عروق مجوفة شبيهة بالشريانات لانها ذات طبقة واحدة لكون الروح والدم اللذين تحويهما اغلظ من الدم والروح اللذين في الشرايين وهما الروح الطبيعي والدم الذي هو له كالمادة ايضاً يحملهما من الكبد الى سائر الاعضاء وهذه الشرايين والاعصاب والأوردة انما تصل الى الاعضاء بأن تبتدئ اوائلها من الاصول كالأغصان ثم تنشعب فروعها الدقاق الى اجزاء وتلك الى اجزاء ادق
- ١٥ تشعباً بعد تشعب حتى تستدق كالليف والشعر في انبثاها الى ما تنتهي اليه من الاعضاء ثم الرباطات وهي كالاعصاب في الشكل والقوام لانها اصلب منها تنشأ من العظام وتنتهي من بعضها الى بعض فتربط الاعضاء وتشدها وتخالط الاعصاب مخالطة تستفيد منها الاعتماد في الحركات ثم العضل وهي آلات الحركات تعد في الاعضاء البسيطة وهي مركبة من الاعصاب والرباطات ومن لحم يخالطها
- ٢٠ حيث يمتد الرباط من العظم والعصب من الدماغ والنخاع ويتصل احدها بالآخر بتشظي كل منهما بعد الاتصال الى شظايا كالليف وينتفش وينثر وهي مختلطة بحيث يصير بينها خلائاً يمتلىء بلحم تغاظ به الجملة عند الوسط لان الوسط من الطويل الدقيق هو المعرض للقطع والتمديد ثم يعود الليف الى التقارب

ويندمج عند الطرف فتصير العضلة غليظة الوسط دقيقة الطرفين وينتهي طرفها الآخر الى العضو الذي يراد تحريكه بتلك العضلة ويكون طرفه الاول في العضو الذي يليه فيحركه جاذبا الى جهة رباطه وعصبه والعضو الذي عضلته موضوعا عليه ودافعا عنه بانجذاب شظايا العضلة الى جهة وسطها او امتدادها الى جهة الطرف وهذا الطرف المحرك يسمى وتراو بها تحرك الاعضاء المتحركة بالارادة ومن لواحق العظام الغضاريف وهي كعظام لينة تنبت على اطراف العظام فتوقها الكسر مما يصدمها وتتوسط بين العظمين المتجاورين المتحاذين في المفاصل كيلا يؤذي بعضها بعضا وتكون مع ذلك واقية لما يجاورها اطراف العظام من الاعضاء اللينة من شدخها واذيتها فهي واقية للصلب من الصلب واللين من الصلب للينها الذي به تشنى فلا تنكسر وصلابتها التي بها تمتنع على القاطع الممازق والأغشية تعد في البسيطة وهي منتسجة من ليف عصبي كنسيج الثياب تنبسط على سطوح الاعضاء التي لاحس لها وتحوى بعضها كالفائف فيصير لها منها حافظ يحفظ جواهرها واشكالها على هيئتها واتصالها بقوتها وحارس منبه على المؤذي اذا طرأ عليها يحسها والرئة للقلب في امداد الروح بالهواء كالكبدة في الامداد بالدم وهي اسخف من الكبدة جوهرا واكثر تخلخلا لأجل ما تحويه من الهواء وفيها ثقب كالعروق في الكبدة من اقسام قصبتها التي منها يدخل اليها الهواء ولحمها الطيف لأن دمها ارق ليكون اخف واعون على سهولة الحركة في الترويح وجذب الهواء بالانبساط وانحراجه بالانقباض والطحال للكبدة (١) يقبل منها الفضلة الغليظة من الدم وهي السوداء والمرارة تقبل اللطيفة وهي المرة نذكر منفعتها عند الكلام في الأخلاط واستحالة الغذاء والكلية للكبدة ايضا تقبل الفضلة المائية التي اريدت لترقيق الغذاء في طبخه وتنفيذه فيما دق من العروق حتى اذا انطبخ ونفذ استغنى عنها وانفصلت عنه فحذبتها اليها الكلى ونفذتها الى المثانة بعد أن تمتاز ما فيها من بقية تصلح لها والمثانة تجمع هذه الفضلة المائية فلا تخرج منها الا بحركة ارادية متوقفة على المشيئة بحسب الوقت والحال وقد كان يجري



- اليها والى ما قبلها على الاستمرار والالاتصال كما تجتمع الغليظة كذلك ايضا في  
 الأخير من المي حتى لا يتصل خروجها فتصل اذية الحيوان بها واللحم المفرد  
 وهو حشو خلل الاعصاب يسوى به جملة الشكل كما يسوى البناء بالتطين والشحم  
 كالتجصيص ( والتبييض - ١ ) مع كونه غذاء معد الاعضاء تمتاز منه عند حاجتها  
 وبوقها من اذية الحر والبرد كالثياب وغيرها والمعدة للكبد في اعداد الغذاء  
 كالرئة للقلب في اعداد الهواء والمي للمعدة كانه من العين يجري فيها الغذاء  
 لتمام الكبد منها بعروقها المنبثة فيها كما تمتاز رسوق الشجرة من النهر والجلد  
 عام مجلل وهو مركب من الشظايا العصبية والرباطية والاعضاء الشعرية من  
 الشرايين والعروق ينتسج بعضها مع بعض كما ينتسج الغشاء فيجلل البدن بأسره  
 وفيه صلابة مامع لينه ليقى ما يحويه من الاعضاء ( ٢ ) ويشعر بحسه بالاذى والمؤذى  
 ليطالب الحيوان هذا ويتجنب هذا وكل عضو من هذه الاعضاء البسيطة وجزء  
 عضو يجذب الغذاء الى نفسه ويمسكه عنده ويحيله حتى يصير شبيها به وتلتصق  
 اجزائه بأجزائه لتسد مسد ما تحلل منه في التغذية ويزيد عليه للنمو ثم يدفع الفضل  
 عن نفسه الى الجهة الاقرب والاسهل كما تدفع الاعضاء الظاهرة الى الجلد  
 ومسامه وسخا والمعدة الى المي وأعلى المي الى اسفلها واسفلها الى خارج برازا  
 والكبد تدفع غليظ فضلها الى المعاء ( برازا - ٣ ) ورقيقها الى الكلى بولا واعضاء  
 التوليد في الذكر والانثى عروق تسمى اوعية المنى تأخذ المادة من الكبد  
 والكلى فتضجها وتوصلها الى الرحم في الانثى والمذاكير والخصيتين في الذكر  
 وقد وجد المشرحون حيث عدوا ما في بدن الانسان من العظام مع الاسنان  
 مائتين وثمانية واربعين عظما ومن الاعصاب ثمانية وثلاثين زوجا وفردا واحدا  
 ومن العضل خمسمائة وثلاثة عشر عضلة فهذه جملة الاعضاء الموجودة في بدن  
 الانسان وما يقاربه من الحيوان والحيوانات الصغار كالود لا يتميز فيها شيء  
 من الاعضاء بل الجثة بأسرها كعضلة في التحريك وعصبة في الحس وقلب في

( ١ ) من سع ( ٢ ) سع - لنفى ما تحويه مسام الاعضاء . ( ٣ ) من سع -

الحياة وكبد في الغذاء وخالطها المحوى في تجويفها واحد كالدم في العرق سواء كان دما او غير دم وليس عدم الآلات الظاهرة معذوقا بصغرها فان البعوض له ارجل وأجنحة ورأس وعين وفم بل الأعضاء الباطنة هي التي تعد في كثير من الصغار وبعضها ويوجد بعض الأعضاء الباطنة في بعض ولا يوجد في بعض ويكون اقل واكثر فان الطائر لا كلية ولا مثانة له بل فضلاته الكبدية والمائية تبرزان من مخرج واحد واكثره لا آلات تناسل له من ظاهر كالقضيبي في غيره وان وجد في قليله كالبط والباقي يكون مخرج المني والبول والبراز منه واحدا وكذلك في اكثر السمك فالأعضاء انما هي فيما هي فيه بحسب حاجته لا بحسب صغره وكبره فقط .

## الفصل السابع

### في الأعضاء الآلية

اما الرأس فقد قيل انه خلق شاخصا من البدن لأجل العينين ليكون لها مطالعا ومستشرفا كالمنظرة في الدار وجمع فيه الروح النفساني الذي به الحس وعنه تصدر الحركة الارادية وآلاته للتناسب المقصود في المجاورة وينوب في غير الانسان من الحيوان عن اليدين في تناول الأغذية بالفم وجعل موضعه مطاولا شاخصا فيها مع الاسنان للرعي والعض والقرس والقطع والقلع والمنقار للقط الحب والمنسر لقطع اللحم والخرطوم للفييل هو الانف للتنفس وكاليد في تناول ما يوصله الى الفم والسلاح في دفع المؤذي والقهر على الاستئثار على النافع ولكل ذي اربع من الحيوان رأس وعنق والعنق يطول ويدق في الحيوان الذي لا يحتاج في رعيه الى قوة شديدة كراعي الحشيش والضعيف من النبات ويقصر ويغلظ فيما يحتاج الى القوة والشدة كالأسد والفييل وجعل الخرطوم للفييل مع ما قيل ليتنفس به وهو في الماء فيبرزه الى الهواء للتنفس ويحطه الى القعر ليتناول ما فيه مما يغتذى به وكل حيوان دموي يلسد حيوانا فله الحواس الخمس والخلد له عينا كالماوفة بالجلدة المغطية على عيونه لسكناه في التراب فكلها

فكلها تبصر وتسمع وتذوق وتشم وتلمس .

وقد ظن قوم ان السمك لا يسمع وليس كذلك فانه يهرب من الاصوات القوية ويجمع الى المصيدة برائحته اللبن وغيره فله حس الشم ايضا وقد قيل ان السمك يتوجه نحو سماع الغناء والتصويت بالايقاع كالصنوج ونحوها حتى اذا قرب وقف مستمعا لا يزول فاذا انقطع السماع يفر . وقيل ان السمك يسدر من صوت الرعد ويهرب الى القعر فيصايد صيد السكران ويحرص على طعم دون غيرها فلها حس الذوق واستنشاق السمك بالماء لترويح القلب وتبريده وتعديل حرارته من تحت صدفة اذنه فلذلك قيل انه لا شم له .  
فاما تشريح الاعضاء فانه يختلف في الحيوانات بين صغيرها وكبيرها وما شيها وطاثرها وسابحها وراعيها ومفترسها فنخص الكلام فيه هاهنا باعضاء الانسان وما يشاركه .

فنقول ان الرأس بيت الدماغ وغرفته وآنر (١) الدماغ الاول غشاء ان احدهما صلب يلي العظم والآخر لين في داخله يحتوى على جوهر دسم لدن يشبه مخ العظام وهو الذى يخص باسم الدماغ وهو يجمع من اجزاء كالودود والورد (٢) وفيه تجايف وخلاء يحوى روحا هو الروح النفساني الذى به الحس والحركة اولاً وبالذماغ والأغشية ثانياً وجميع الدماغ منصف في طوله تنصيفا في عقه وحجبه وبطونه تنبت منه ازواج الاعصاب وهى سبعة ازواج في الانسان من كل جانب فرداؤها عصب البصر وهو وحده مجوف دونها يحوى تجويفه الروح الباصر ينتهى الى العينين وهما مخلوقتان من الغشائين المذكورين للدماغ لأنهما تنبت منهما اغشية على كل عصب تنشا منه فتكون العينان منهما اعنى من الغشائين طبقة داخل طبقة اذ يتسع طرفاها كاتساع قارورة الزجاج اذ نفخها الصانع فيصير لها تجويف كرى واسع ذو طبقتين طبقة صلبة من الصلب خارجة ولينة من اللين داخله وجوهر العصبية المجوفة في الوسط من التجويف الكرى ينتهى الى رطوبة تشبه الزجاج الذائب ثم الى رطوبة تليها هى في



وسط العين كتركز الكرة في الكرة تشبه الجليد - بها يكون الابصار وفي الطبقة  
 اللينة من قدام ثقب يدخل فيه النور من هذه الجليدية والصلبة غير مثقوبة لأنها  
 شفافة لا تمنع نفوذ النور وهي في وجه الثقب كالزجاجة تصون الروح وتحفظه  
 اذ لا ينفذ فيها وينفذ شعاعه منها الى المبصرات وفردا هذا الزوج يجمعتان بعد  
 خروجهما عن جنبتي الدماغ عند وسط الجبهة فيصيران كواحد ثم يفترقان الى  
 العينين ليكون المرأتى بهما واحدا عند المرئى حيث يؤديان الى موضع الاتحاد  
 فاذا اختلف ذلك بالحول ونحوه رؤى بالعينين اثنين وبالزوج الثانى والثالث  
 تكون حركة العينين والوجه وبالزوج الرابع حس الذوق ومن الخامس  
 يكون حس السمع وحس الشم ليس يكون بعصبة بل بزائدين صغيرتين تحلمتى  
 الثديين تنشآن من مقدم الدماغ تجاه ثقبتي المنخرين ومن السادس والسابع  
 تكون حركات الرقبة والصدر ومن اعصاب النخاع يكون باقي الحركات  
 وحس. اللس بساؤها والنخاع من الدماغ كالنهر من العين والاعصاب  
 كالسواقي وشعبها كالجداول ودقاتها كالشعب فبدأ الحس والحركة الارادية  
 في كل حيوان ذى رأس هو من الرأس .

والدماغ في طوله ثلاثة بطون . كل واحد منها مقسوم قسمة ظاهرة او خفية  
 الى نصفين واظهر الاعتبار ان التخيل والتصور والحس المشترك يكون بالبطن  
 المقدم منها والفكر والروية والرأى بالاولى والحفظ والذكر بالمؤخر عرف  
 ذلك من جهة ما يعرض لها من الآفات ويستضر بها من الافعال وهي نافذة  
 بعضها الى بعض يرى اولها آخرها وآلة السمع في جنبتي الرأس لاشتغال الوجه  
 بالعينين والانف والقم - وثقبا الاذان بتعاريج ملوابة ليقرعها الهواء بحركته  
 المستقيمة فيكون لها طنين يقرع الهواء الحامل للصوت وتطول المسافة القصيرة  
 بالتلويح والعصب السامع منبسط كالغشاء منقوش في هذا الثقب وكل حيوان  
 ذى اذن بارزة فانه يحرك اذنه خلا الانسان لأن اذنيه غير بارزة ولا ممسوحة  
 كالذي يبيض من الحيوان وانما احتاج الى تحريك الطويلة لتسوية وضعها الى  
 جهة

جهة الصوت حتى لا تكون حاجزة عنه بطولها ولا يحتاج الانسان الى ذلك لفطنته  
واما آلة الشم فجعلت عند الفم في كل حيوان لتسكون له رائدا للذوق كما قيل  
وتلى العيين فيما هي رائدة له والهواء المستنشق بالانف يتفد معظمه الى الصدر  
للتنفس وشطر منه يتنفس به الدماغ وبه يكون الشم بالرائدتين المذكورتين  
والفم قد يعين في التنفس وينوب لضرورة بسد الانف او تضطره حاجة تنفق  
كما يكون عند التعب الشديد والحمى ونحوهما .

واما اللسان فانه خلق للذوق في الحيوان عامة ولذلك يكون في بعضه ملتصقا بالفك  
غير متحرك كما للسمك والتمساح وفي الذي يحرك الفك الأسفل من الحيوان  
يكون ملتصقا في الفك الأسفل وفي الذي يحرك الاعلى كالتمساح يكون في الاعلى  
والذي يمضغ من الحيوان يقلب لسانه طعامه الذي يمضغه ليستوفي المضغ سحق  
جريشه وهو في الانسان آلة الكلام ولذلك جعل عريضاً رقيقاً قصيراً الرباط  
منطقاً ليتشكل بالأشكال الموافقة لذلك وما هو من الطير عريض اللسان يحاكي  
الكلام كالبيغاء والزراباب ونحوهما ويفضي الفم الى منفذين . احدهما قصبة الرئة  
للهواء والآخر المري للغذاء ورأس قصبة الرئة يتلقى الهواء من الانف وينتهي به  
اليها ويسمى الخنجرة وذلك ان الحيوان كله يحتاج الى الغذاء ويحتاج للتنفس  
معه الى الهواء وكلاهما يستمد من خارج - وتنحدر البدن مقسوم بقسمين لهما .  
احدهما الصدر وهو الأعلى للروح وآلاته وما يصل اليه من الهواء والآخر  
البطن وهو الأسفل للغذاء ومادته وما يستحيل اليه من الاخلاط ليكون التصعد  
من ابخرة الغذاء ولطائفه متوجها الى الأعلى غذاء للروح والاعضاء الحاوية له .  
وبين القسمين فاصل عضلي يسمى الحجاب يتحرك منبسطة ومنقبضا ليعين الرئة  
على اجتذاب الهواء بالاستنشاق ورده بالنفخ ويشتمل الصدر على الرئة  
والرئة على القلب ويشتمل البطن على المعدة والكبد والطحال والمرارة والمعى  
وتحت الكبد المرارة تقبل الفضلة الزبدية من جانب تقعرها من الجانب الذي  
به يشتمل على تحديب المعى ومن جانب تحديبها الذي يلي ظاهر البدن .

والكيتان تقبلان الفضلة المائية الخارجة بالبول من المثانة وقصبة الرئة على هيئة المزمارة مؤلفة من غضاريف هي دوائر واجزاء دوائر كالأهلة منضدة بعضها على بعض ونقصانها وهلايتها مما يلي المري وغضاريفها تلي ظاهر البدن وقاية لها وقطعها الى المري يتصل بجسم غشائي لين يندفع اذا اتسع المري لما ينفذ فيه من الغذاء ولذلك يمتنع التنفس مع البلع ويجرى على جميعها من باطن غشاء صلب املس للتصويت وعلى رأسها الحنجرة وهي آلة التصويت كراس المزمارة ولها لسان كلسان المزمارة ليقطع الهواء في التصويت وينطبق عليها غضروف مكبي عند البلع حتى لا يدخل اليها شيء مما يتبلع من الطعام والشراب اذ لا يخرج له منها فيؤذيها ويخطر بالحيوان حتى يتكلف رده بالسعال وطرفها الأسفل ينقسم في الرئة اقساماً ينتهي توزعها الى ضيق يجري فيه النفس حيث يمتزج بالبخرة ويحمى .

واما القلب فانه مخاوق من لحم قوى يعسر انفعاله بالمؤذيات منتسج فيه اصناف من اللين طولى جاذب وعرضي دافع ؟ وورابي ممسك وأعلاه غليظ لان من اعلاه تنبت الشرايين وبه تتعلق بالرباط واسفله مستدق كراس الأترجة ليعبد عن عظام الصدر من جهاته وله غلاف حصيف يوقيه وجسمه منه كاللبراء لينبسط فيه ولا يضيق عنه وفيه ثلاث بطون . ايمنها يحوى دما غليظا واوسطها دما الطف وايسرها يحوى روحا مع قليل من الدم اللطيف ومن الأيسر تنبت العروق المسماة بالشرايين اولها عرقان احدهما ذو طبقة واحدة يدخل الرئة فيرشح فيها دما وروحا ويمتص منها هواء فلقرّب مسافته وما يراى من رشح لم تضعف طبقته . والآخر وهو الأكبر ذو طبقتين تنفصل منه شعبتان عاطفتين على القلب متفرقتين (١) فيه - وباقيه ينقسم قسمين يصعد احدهما الى اعلى البدن حتى ينهى الى قلة الرأس ويرسل شعبا الى ما يمر به من الاعضاء الى حيث ينتهى ثم ينتسج منه شيء كالشبكة يمكث فيه الروح حتى يتم نضجه واستعداده للافعال النفسانية التي في الدماغ والقسم الآخر ينجذب الى اسفل البدن فينشعب كذلك الى سائر الاعضاء مع الاوردة واما المري الذي هو باب المعدة فهو



- فهو مؤلف من لحم وليف وينتهي الى فم المعدة وهو كالعنتى لها والمعدة اوسع بطون الغذاء وفيها يستقر ويمكث ريثما ينطبخ ويستعد لما يراد كما في الكبد وهي ذات طبقتين لحمية حارة هاضمة خارجية وعصبية حساسة باطنة وفيها اصناف الليف الثلاث المذكورة للجذب والامساك والدفع وتطيف بها اعصاب تينها على فعالها بحرارتها القلب من فوق والكبد من ذات اليمين والطحال من اليسار والثر ب من تدام وعضل البطن كلها تسخنها باحاطتها بها فتعينها على فعالها وفي قعرها ثقب ينضم في وقت امساك الغذاء وينفتح في وقت الدفع فيخرج منه ما فيها الى المعى ومعى الانسان كثيرة العدد والتلافيف والاستدارات لمكث فيها ما ياتيها من المعدة ريثما يتميز فيه ما تستصفيه عروق الكبد ويسع من الغذاء ما يعين به المعدة على الشبع زمانا يستغنى فيه عن تناول الغذاء مع اللحظات كغيره من الحيوان والعلياء منها دقيقة يقل مكث الغذاء فيها والسفلى غليظة شحمة الباطن لم يكون شحمها واقية لها من لدغ ما تحويه من ثفل الغذاء وآخرها اوسع لأن الفضلة تغلظ اخيرا فلا تنفذ في مضيق ولذلك جعل اخيرها مستقيما وان كان اولها مستقيما ايضا لأنه لا يحتاج الى ثبات ما ينفذ فيه لاستغنائه بفعل المعدة عن فعل يخصه في الهضم .

- فأما الكبد فانه العضو الذى يتم فيه كون الدم الذى هو خلاصة الغذاء ولحمه كدم جامد وشكله هلالى مقعر مما يلى المعى محدب مما يلى ظاهر البدن وفي مقعره عرق هو باب الكبد تنشعب اقسامه على طول المعى فيمتص منها خلاصة الغذاء وتنتهى به اشعب الى الاصل وينفذ به الاصل الى باطن الكبد فينقسم اقساماً دقيقة ينطبخ فيها ويتم نضجه ثم يجتمع من جهة المحدب الى عرق واحد يخرج منه الدم من حادبتها فينقسم الى قسمين صاعداً ونازلاً الى ما علا وسفل من الاعضاء وفي طبخه فيها تتميز الزيادة من لطيفه ورغوته الى المرارة وهي في اسفل الكبد من جهة المنقر وتتميز الزيادة من غليظه وعكره الى انطحال في عروق تفضى اليه منها والمائية تتميز الى الكليتين وهي تحت الكبد من جهة

محدثها والطحال جسم لحمي متخلخل فيه شرايين مسخنة وفي خلاله الخلط  
السوداوى الذى هو حكر الدم وثقله المنصب اليه من الكبد وله منفذ الى فم المعدة  
يصب اليها منه عند خلوه مما ياذعها بموضته فينبه شهوة الطعام كما للبرارة في بعض  
الاشخاص مجرى اليها يصب فيها من المرة ما يعين على الهضم والى الامعاء ما يعين  
على غسل الأثقال وما يتعلق بها منها كما للطحال الى المعى ما تنصب فيه فضله  
اليها فتخرج منها ومن الحيوان ما لا مرارة له كالفرس والبغل والحمار وقوق  
والدلفين ومنه ما مرارته موضوعة على المعى ومنه ما له عرق يحوى المرة  
يمتد على المعى وقد يكون من الناس من لا مرارة له ومنهم من مرارته عظيمة  
جدا وللجمل عوض المرارة عروق صغار تحوى المرة .

١٠ والكلية تعدم في كثير من الحيوان كالطاثر على ما قلنا ووضع الكليتين مختلف  
لأن اليمنى منها اعلى حتى تكون كالطريق من الكبد الى اليسرى ولذلك هى  
اعظم وهى اقل من اليسرى شحما لحر الكبد الواصل اليها وما لادم له من  
الحيوان فليس له هذه الاعضاء الكثيرة فى الاحشاء .  
١٥ والمثانة تحت الكليتين تجمع البول حتى تمتلئ به ثم ينفض الحيوان لنفضه دفعة  
ولا يسيل منه دائما فيؤذيه بكيفيته المباشرة وجعلت هذه الاعضاء كلها فى تنور  
البدن مع اعضاء التناسل وخلي (١) منها الايدان والرجلان لتتوفر على افعالها من  
غير شاغل ولا عائق

## الفصل الثامن

### فى آلات التناسل

٢٠ انواع الحيوانات تبقى فى اشخاصها بالتولد والتوالد فى شخص بعد شخص  
والتوالد فعل مشترك بين شخصى الذكر والانثى فى سائر الحيوان المعروف  
قيل الا فى نوع واحد من الطير يقال انه البيضاوى يسميه اليونان فقنسى قالوا انه  
ليس فيه ذكر ولا انثى وانما يوجد فيه واحد لا تتميز فيه ذكوره من انوثته  
وتوليده هو أن ذلك الواحد اذا اسن وانتهت مدته ناح على نفسه على رؤوس

- الجبال الشاخنة بأصوات عجيبة شجية تخرج من اثقاب في منقاره مثل اثقاب الزمروني كل ثقب غدة يفتحه برفعها ويسده بها حيث يشاء كفعل الزمير بأصابعه ويكن له الناس لسامع تلك الألحان والأصوات العجيبة الشجية ثم يجمع لنفسه حطباً ويضرم فيه ناراً ويلقي نفسه إلى تلك النار على جبل شامخ لا تهب فيه الرياح فيحترق ويصير رماً إذا قالوا فيتولد من رماده في موضعه -ه شخص مثله- وقد حكى مثل هذا التلحين والنياحة عن طائر يسمى قاقى يقاتل العقاب ويقهره وينفي كالأثمة في غاية اللذة واشجى ما تكون نياحته عند موته فهذا من المتولد المتولد غريب عجيب وما عداه مما عرف من الحيوان المتولد إنما يكون من ذكر وأنثى والمتولد بلا ذكر ولا أنثى بل يتولد كالذباب والبق في الهواء وأنواع من السمك في المياه والديدان في النبات والحيوان كما يتولد في جسد الغزال دود كبير تحت جلده في شحمه ويخرق الجلد ويخرج منه كما يخرج من الثمار الحيوان الطيار وأعضاء التوليد في الحيوانات مختلفة نذكر منها هيئة ما في الإنسان فإن الذكر منه له الأثنيان البارزتان مخلوقتان من لحم أبيض غددي متخلخل يأتيه أكثر المادة الزرعية من عروق الكبد فيختلط بقليل من دم قلبى يأتيهما من القلب في الشرايين مع روح كثير حيواني وقليل من الروح النفساني يأتي في أجزاء عصبية إلى الأثنين فيختلط هناك ويبيض بتخضضه وامتزاج الروح الهوائي به كإبيضاض اللبن في الثديين وانصبابها الأول إلى أوعية المنى المتصلة بالأثنين ثم يخرج من البيضتين إلى فضاء القضيب وهو عضو يتكون من أربطة تنشأ من أعظم العانة وأعصاب خالطتها وأوردة وشرايين ولحم يملأ ما بينها وشرايينه كثيرة واسعة تمتلئ بالريح في وقت الحاجة فتعظله وتجري إليه المنى من الأثنين فتوصله بالزرق في مجامع النساء إلى الرحم ويتنقاه فم الرحم بالانفتاح والجذب الباطن مع منى الأنثى المنزرق ومن البيضتين إلى داخل في عنق الرحم الذي هو كالقضيب المقلوب إلى داخل في الأنثى ومنى الأنثى مادة ممددة لمنى الذكر ومنى الذكر حامل القوة الخلاقية المولدة ونسبته



الى منى الانثى نسبة الأنفحة الى اللبن المتجبن فان في الأنفحة القوة العاقدة واللبن هو المادة المنعقدة فالذ كورى للانوثى كروح لجسد يشهد بذلك ان من الحيوانات ما تتسافد باحتكاك ظهورها كالسمك ويتلفف احدهما مع الآخر كالحيات .

والجمل ( قيل ان - ١ ) سفادها بتصويتها ووصول الهواء الروحى من خلق الذكر الى خلق الانثى فتحبل من ذلك وتبيض وتولد ووجدنا الامر بخلاف ذلك فيما أريناه عنها ورأينا ( ٢ ) سفادها من الذكر لأنثى كالحمام والدجاج ونحوها وباضت وحضنت كالدجاج ويبض الدجاج يتكون في بطونها بفيرديك فيخرج غير مولد فان لحقه السفاد قبل خروجه وان كان قد كمل وصلبت قشرته صار مولدا اما يقبله من الروح والكيفية وان لم يدخلها المنى لأنه ورد عليها في البطن وقد كملت وصلبت قشرتها .

والرحم هو مخلوق من صفاق وعروق كثيرة فيه ينصب اليها من الدم على الاتصال والدوم ( ٣ ) ما يكون مادة معدة للحبل وغذاء للجنين فاذا ورد اليها المنى اشتملت عليه فتبتدى القوة المعصورة بجمع زبديته وهى الروح المخالطة له فيأخذ منها حصة الى الوسط اعداد المكان القلب ومن يمينه وتحت عدة الكبد ومن اعلاه عدة للدماغ ثم تتخاق السرة من متصل وريد وشریان من المشيمة بالمنى وتشتمل عليه المشيمة وهى غشاء تحتوى عليه فى اول الخلق والتصوير كالكيس واللفافة فاذا صلب جوهر السرة نفذ الروح الى البطن متحركا وبعد ما ذكر يعسر تمييز اى الاعضاء يتقدم خلقه فقد اختلف اكابر الحكماء المعتبرين المحققين فتال احدهم ان القلب اسبق وقال آخر الدماغ - والأشبه هو أن الدماغ والكبد بما دتيهما مبدأ أن مادة القلب لأن التركيب فى جرم القلب ظاهر من اللحم الدموى والليف العصبى والقلب بصورته مبدأ لصورتيهما من جهة امداده لهما فالروح الحيوانى والحرارة الغريزية والدماغ اندم من الكبد لما فى جوهر الكبد من الليف العصبى ( ٤ ) وجوهر الدماغ لا يظهر فيه تركيب من شئ منها الا ان

( ١ ) من سع - ( ٢ ) صف - وايضا ( ٣ ) صم - والدور ( ٤ ) صف - الحسى .

- الدماغ والعينين اسبق ظهور الحسنا فيما نعتبره من البيض الذي نتأمله يوما بعد يوم وينظر اثر الخلقة فيه وتتكون منه علقه حمراء في المرثى ثم يستحيل لونها اولافا ولا تتميز الاعضاء ثم يتنحى بعضها عن بعض وتظهر الاغشية المميزة لها وتتخطط الاطراف قبل ان تنفصل ثم تصلب الاغشية (المميزة - ١) والجلد ويتميز وينفصل ولكل استحالة وتغير من هذه مدة موقوف عليها قبل ان يختلف وان اختلفت في الذكران والاناث من الاجنة فانها تكون في الاناث ابطا ثم تأخذ القوة الغذائية في الاستمداد من العروق اذا كبر قليلا وقد كانت تستمد من المسام قبل ذلك فان النمو يبتدىء مع التصوير ويظهر بعده فيظهر في الستة الايام الاول فعل المصورة دون النمو والاستمداد وبمد ذلك يستمد وتبتدىء الخطوط والنقط من اليوم التاسع او العاشر ثم في الخامس عشر تنفذ الدموية في الجميع فيصير علقه وبعد ذلك باثني عشر يوما تصير الرطوبة لجما متميز الاجزاء وتتميز الاعضاء الثلاث تميزا ظاهرا وقد تنحى بعضها عن مماسة بعض وامتدت رطوبة النخاع وبعد تسعة ايام ينفصل الرأس عن المنكبين والاطراف عن الضلوع والبطن واكثره الى اربعين يوما او الى خمس واربعين والاقل الى الثلاثين ويظهر في السقط اذا اتى في الماء البارد بعد شق الغشاء ويتميز في المنظر وغذاؤه من كبده بوريد يدخل من سرتة وتنفسه بشريان يدخل معه فيصله الروح والغذاء من الشريان واووريد كما يصل الى اعضاء الحامل وفي ضعف هذا الزمان الذي فيه كانت صورته تكون حركته من -تين يوما اقله والى تسعين اكثره ونادره والاكثر الاربعين والثمانين للكمال وفي ثلثة اضعاف ذلك الزمان تكون ولادته فالاقل في ستة اشهر لمن تحرك في شهرين وفي كمال تسعة اشهر لمن تحرك في تسعين يوما وهذا قول تخميني لا تحققه التجربة باليقين .
- وصغار الحيوانات في ذلك اسرع وكبيرها ابطا فالخطاف وامثاله يتفقاً بوضه الى سبعة ايام وما يلد من الصغار كالسنور ونحوها في اربعين يوما وما لا يتحقق نرؤه كالفار ونحوه في اقل من ذلك الى حدود اربعة عشر يوما والقليل الى

سبع سنين ولا تقاس الا عمار على ذلك وان قربت فان الفرس يلد ابطا من ولادة الانسان لانه يلد في سنة تامة وعمره لا يبلغ ثلث عمر الانسان ويغذى من دم الطمث بالطعم واسرعه نضجا ويصرف ما يليه في ذلك الى الشديين فيعده لبنا لاذنه اذا ولد وتحتبس الفضلة غير الصالحة لاحد الامرين وتجتمع حتى ينتهي الاحتمال ويندفع فيكون اعظم عون على الولادة ولذلك تعسر ولادة من قلت فيها او قلت حدتها ومائيتها وكذلك يجتمع بوله وعرقه في غشائين متميزين يطيفان بالمشيمة فيعينان في وقت الولادة على الولادة ايضا بانشقاقهما ونهضة القوة الدافعة لما يتعدى طور الاحتمال منهما ويستعجل بذلك خلاص الجنين من اذية الفضلتين مع انتفاعه بهما ومن الحيوان ما يلد ولادة تامة كالانسان وما يشبهه . ١٠

ومنها ما يولد بالبيض فيبرز من الانثى قبل ان يصير حيوانا يحس ويتحرك ثم يولد ولادة ثانية بالحضان بعد التشكيل والتصوير ووجود الحس والحركة ومنه ما يولد دودا يحس ويتحرك من غير ان يتشكل بكماه ويتشكل فيولد عن الاعشبة الدودية ولادة اخرى مثل الزنابير ودود القز - والذي يبيض منه ما يبيض بيضاتا ما كالطير ومنها ما يبيض بيضا غير تام كالسمك لان بيضها ينشأ وينمو بعد الوضع وهو بيض وبيض الطير لا يكبر ولا ينشأ ومن البياض ما يبيض داخلا ويولد داخلا ومنها ما يبيض داخلا ويتم داخلا ويولد خارجا ومنها ما يبيض داخلا وينفصل عنه البيض كالبرد ويكل من خارج بيضا ثم يولد كالسمك ومنها ما يولد بزرا وذلك البذر يصير بالحضان دودا - وقد حكى انه ظهر في بلد من البلاد عقيب مطر دود كثير ملاء فراسخ في فراسخ من الارض (١) ونسجت على انفسها القز وقرضته ونخرت منه فراشا والقت بزرا لكن القز الذي نسجه كان ضعيف الاتصال سريع التقطيع ولعل ذلك لعدمه العلف الصالح كورق التوت فلذلك حفظ الناس التجربة في ذلك بعلفه والا فالصناعة والتدبير لا يكونان ضروريين في حفظ الانواع الوجودية وكما لافعالها وانما الصناعة تقتدى بالطبيعة في الاصلاح من ذلك والافق



- والتولد قد يكون في الاحيان ولا يكون والتوالد هو الذي يتصل لتتحفظ الانواع فان التولد يحتاج الى موافقة من طباع الهواء والتربة والماء وذلك مما يندر والارحام معدة لذلك وتقوم آلة التناسل في الذكر ان بالقوة المولدة فانها اذا قطعت من الرجال تغيرت احوالهم في انفسهم ونقصت معاني الرجلية فيهم ظاهرا كما في اللحية والشعر وباطنا كما يرى في الاصوات والاخلاق وما كان من الحيوان
- ٥ لين الجلد خلقت بيضتها خارجتين فاما ما كان صلب الجلد فلم يجعل بيضه من خارج كيلا يؤذيه جرمه وخشونته وريش الطير من هذه الجملة وجلد الفيل والقنفذ لا يوانق مماسة الانثيين فجعلتا من داخل وفي الحيوان مائه سبيل البول وسبيل البراز متميزان وايلاذه من سبيل بوله وعنده ومنه ما سبيل الثلاث فيه واحد كالبيض والسلحفاة لها سبيلان للفضلين البولية والبرازية واحد وواحد للولادة خاصة .
- ١٠

## الفصل التاسع في الاخلاط

- واكثر الحيوان تكون مادة بدنه القريبة من الدم والغذاء الذي يتناوله يستحيل في بدنه ثم يستحيل الدم الى جواهر اعضائه في تغذيته لها فيخلف عليها بدل ما يتحلل منها ويزيد عليه للنمو فيما ينمو حين ينمو واكثره يتولد في بدنه مع الدم كيموسات
- ١٥ اخرى بعضها احر وبعضها ابرد وبعضها ارطب وبعضها ايبس والقليل منه هو الذي يوجد فيه الدم وحده وذلك فيما ليس له الاعضاء الباطنة فتكون بطنه كلها كبدا وكيموسه كله دما كالبرغوث ونحوه وما لادم له فكيموسه ايضا واحد متشابه كالجراد والعقارب ونحوها فانه يوجد فيها رطوبة بين الدم والبلغم الى البياض والصفرة - وهذه الكيموسات اعتبرها المعتبرون فوجدوها في ابدان الناس
- ٢٠ وما يقاربهم من الحيوان منحصرة في اربعة اجناس جنس الدم وهو رطب سيال احمر اللون حلوا للطعم. وجنس المرة وهو كيموس طعمه مر جدا والوانه مختلفة من احمر ناصع رقيق واصفر رقيق وثخين واخضر. وجنس السوداء وهو كيموس اسود اللون يختلف طعمه بين الحموضة والعفوصة والمرارة ايضا. وجنس البلغم

وهو كيموس ابيض لزج مختلف القوام بين رقيق وثخين ومنعقد وسيل .  
والطعم بين تقه وحلو وماح وحامض . وكل حيوان فيه هذه الكيموسات له  
اعضاء يختص بها فالكبد للدم والمرارة للرة والطحال للسوداء والمعدة للبلغم  
وان لم يختص به دون سائر الاعضاء .

وقال قوم من الحكماء ان الكيموس الغازى هو الدم وهذه الاجزاء انما تولدت  
في طبخه بالعرض فاستعملتها الطبيعة لمنافع لالضرورة اليها لو لم تكن .

وقال قوم ان هذه الكيموسات الاربع باسرها مادة الغذاء واحتيج الاولون  
بان الحيوان الذى غذاؤه واحد وليس له اعضاء كثيرة في جوفه للغذاء كالكبد  
والطحال يوجد فيه الدم فقط دون هذه الاخر واحتيج الآخرون على مذهبيهم  
في الكيموسات الاخرى باختلاف جواهر الاعضاء المستمدة من الغذاء في  
ان منها ما هو احر والطف ومنها ما هو ابرد واكثف ومنها ما هو ارقط  
ومنها ما هو ارجف وكل صنف منها يغتذى بشبهه ومناسبه . فالاحر والالطف  
كالكبد والرئة يغتذى من المرة او تتوفر المرة في غذائه والابر والاكثف كالعظام  
يغتذى من السوداء والبارد الرطب من البلغم والاحار الرطب من الدم .

والحق هو ان الدم هو المادة الغذائية المقصودة في الطبع والباقية تولدت معه  
بالعرض فجعلت لها الطبيعة منافع تصرفها اليها لأنها تتولد في ابدان المغتذيين عن  
اختلاف اغذيتهم في طبائعها وامزجتها واستحالاتها وهضومها وذلك لان  
المأكول من حيث يرد انهم ويمضغ بالاسنان تأخذ الحرارة الغريزية والقوة  
المغيرة البدنية في التأثير فيه فيسخن بحرارة الفم واللحم الذى في باطنه وبالريق  
الذى يختلط به في مضغه وتقليبه ثم يرد المعدة فينطبخ مع الماء المشروب كما تنطبخ  
الاطعمة في القدور فيصير منه جوهر واحد متشابها شبيها بطبخ الشعير تسميه  
القدماء كيموسا ثم يجري من المعدة الى المعى كالماء الذى يخرج من العين الى  
النهر ويذهب فيها مترددا في تلافيفها حتى ينتهى الى المخرج ترددا بطيئا فينطبخ  
في ذهابه ولبثه ايضا وتمتص عروق الكبد صفوته وخلاصتها ولافاولا وتوصلها

- الى الكبد مع طبخها في الطريق وما يتخلف في المعدة من الكيلوس ويبقى فيها زما نا ينطبخ ويصير فيها بلغا زجا والذي يرد الكبد ينطبخ فيها وينحل مزاجه وتميز اجزائه فالأقرب الى جوهر الغذائية اذا تم نضجه يصير دما وما لا يتم نضجه لقصور الطابخ او عصيان المطبوخ يصير بلغا ايضا ويتميز عن الدم في طبخه ما يبعد عن جوهره. اما الاحر والالطف فيندفع طافيا عليه كالرغوة والزبد وهو المرة واما الابرد والاكتف فيثقل راسبا فيه كالدردي والعكر وهو السوداء واما المائية المخالطة الزائدة على الحاجة في الطبخ تنصفي الى الكليتين بولا والخلصة التي تحصل من الدم فهي المقصودة بالطبخ ينفذها الكبد من جهة العرق الاجوف الى الاعضاء فيغتذى بها والباقية التي جاءت بالعرض من جهة الطابخ والمطبوخ والمميز والمتميز لا تتركها الطبيعة فضلا مدفوعا فيضيع معظم الغذاء والعمل فيه بل تصرفها الى منافع اخرى وتعيدها الى الغذاء وذلك ان الحيوان الذي تتفنن اغذيته وتختلف طبائمه واحوالها فتارة يأكل الاحر وتارة يأكل الابرد وتارة الالطف وتارة الاغلظ وتارة الاكثر وتارة الاقل وتارة يجوع وتارة يشبع. يختلف ما يتولد في بدنه منها لان القوة البدنية والحرارة الغريزية اذا فعلت في الغذاء طبخا وانضاجا وحلا وتفصيلا وتركيبا وتمويجا تتولد منه الكيموسات المذكورة. الدم من خلاصته والبلغم من بارده وما لم ينضج والمرة من حاره وما احترق منه والسوداء من غليظه وعكره فها هو من الاغذية بمزاج المغتذى اشبه واليه اقرب اذا تناول منه الحيوان الصحيح البدن المعتدل المزاج في وقت حاجته وبقدر كفايته استحاله ما يحمله ولم تقصر الطبيعة عن انضاجه واحالته ولم يلزم ان يتولد منه بلغم لبرودته وبحاجته وهو (١) ولا مرة لحرارته واحتراقه ولا سوداء لغلظه ويوسته الا ان ذلك في الاغذية قليل او غير معروف او غير موجود وكذلك ما ليس في جوهره غلظ وبرد شديد لا يتولد منه في المعتدل المزاج اذا نال منه في وقت حاجته بقدر حاجته سوداء وما ليس في جوهره برد ولزوجة فلذلك لا يتولد منه بلغم وما ليس فيه حرارة زائدة ولطافة



لا تتولد عنه مرة وذلك كثير وموجود ومعروف في الاغذية فلا تتولد المرة  
من الابرد الارطب ولا البلغم من الاحر الايس ولا السوداء من الاحر  
الارطب وكذلك ما هو مستعد لأن يتولد منه احدها اكثر من الآخر كالمرة  
من العسل والبلغم من اللبن وذلك معروف ومتفق عليه ومن الابدان المختلفة  
الامزاج التي منها ما يحيل اكثر ما يرد اليه دما ولو بعد عن طبيعة الدم ومنها  
ما يحيله سوداء ومرة او بلغا بحسب امزجتها الجبلية والعرضية والصحية والمرضية  
وحالاتها في اغذيتها كمن يتناول القليل على الجوع الشديد او الكثير على غير  
جوع فيختلف بحسب ذلك كله ما يتولد من الاخلاط فتتولد هذه الكيموسات  
الأنحر مع الدم لهذه الاسباب العرضية والاتفاقية بين الغذاء والمغذى فاذا  
حصلت لا تدفعها الطبيعة فضلا فتذهب ضياعا مع الزمان والتعب بل تدخرها في  
الابدان لتتلافى بها سالفها وتتدارك مستأنفا من الاحوال في الاغذية المختلفة  
انطباع. اما البلغم فيفضل من الغذاء الكثير والبارد والارطب ويتولد في الابدان  
المائلة امزجتها الى البرودة والرطوبة والتي يدخل الطعام على الطعام ويبقى في  
البدن حتى اذا عرضت له حاجة من عدم غذاء عطفت الحرارة الغريزية عليه  
فتممت نضجه وطففت به حرارة الجوع والعطش وحدة الاخلاط المحترقة بنار  
البدن واحالته دما واستعملته غذاء وبدلا وسدت به فاقة وخللا او ورد عليه  
غذاء حار يابس خلطته به فعدلته واصبحت له ولولم يكن لا استحالة ذلك الغذاء  
فضلا مر يا فيندفع ولا ينفع او يبقى فيضر وان ورد على البدن حرهواء او نار  
او اجحفت به حركة مسخنة مجففة بكثرة التحليل عدل ذلك الاسخاخ ببرده وكان  
المتحلل المتبدد منه لا من جوهر البدن ولذلك ينعقد منه سمينا وتلبس به  
الاعضاء زينة لها ووقاية من اذية الحر والبرد كالكسوة والمرة على هذا القياس  
لمقابل هذه الاحوال تعد في الابدان اذا فضلت من الغذاء الحار اللطيف حتى  
اذا ورد على البدن غذاء غليظ بارد كثير عسر الهضم اختلطت به قهرته  
وعدلت برده وغلظه فاستحال دماغا ديا ولولا ذلك لأثقل واتعب وان دفع  
اكثره

- أكثره فضلا وشغل كثيره باضراره عن الانتفاع بقليله كما يعرض في التخمر  
فلذلك جعل لها في بعض الاشخاص طريق تنصب منه الى المعدة لتختلط بالأغذية  
هناك وكذلك اذا بقي في المعى من لزج الاثقال وغلظها ما يعسر اندفاعه  
غسلته بمحدثها ونهت بلذعها القوة على دفعه وذلك جعل لها في سائر الاشخاص  
طريق اوسع ينصب فيه الى الامعاء وان ورد على البدن سبب مبرد من  
داخل او من خارج قاومته ودفعت مضرته والسواء تفضل من الاغذية اليابسة  
الغليظة الباردة واعدت اما لذاء دسم حار رطب مرخ مزاق مضعف لليف  
الجاذب والماسك برطوبته ودسومته مع حرارته فيختلط به فيجففه ويكثفه  
ويقوى الليف على امساكه وجذبه ريثما ينهضم ويتميز خلاصته وتندفع فضلته  
وتنبه الشهوة بلذعها لقم المعدة لموضتها مع جمعها وعصرها بقبضها على طلب  
الغذاء فلذلك جعل لها طريق تنصب فيه الى المعدة وآخر تنصب (١) فيه الى المعى  
فهذه منافع ما يحصل من الاخلاط المتولدة من الاغذية المختلفة سوى ما يبقى  
منها في الدم ولا يتميز منه بل يتحيز بقسم منه دون قسم ويكثر ويقل عند انقسامه  
في مقاسم العروق متوجها الى الاعضاء الحارة والباردة والرطبة واليابسة على  
ما قيل فتذهب المرة الى الاحراك لقلب والسوداء الى البرد الا غلظ كالعظام  
والبلغم الى الارطب كاللماغ وقد تختلف استحالات هذه الكيموسات في  
الحر والبرد والفساد والعفن والصلاح والموافقة بحسب الاغذية واصنافها  
واحوالها واحوال المغتذى بها فيتولد البلغم الحلو من الاغذية الدسمة الحلوة  
او من مخالطة الدم البلغم ويتولد البلغم المالح من الدسمة المالحة او من مخالطة  
المرة البلغم او من فعل الحرارة الغريزية العفنة فيه كعمل الشمس في المياه  
الكبدية الموافقة والبلغم الحامض يتولد من الاغذية اللزجة الحامضة  
كاللبن الحامض ونحوه او لقصور من الحرارة الغريزية عن حالته وانضاجه  
دما او عقده دسما او لسوداء تخالطه ويتولد البلغم المائي من الاغذية المائية  
كالابان الاثن ونحوها ومن المياه الشروبة وما يغلب عليه المائية من الفواكه

والغليظ الزجاجي منه يتولد من الباردة الرطبة اللزجة الغليظة ويعقده برد  
 بمجد فيكون تقها او حر غريب فيكون مالحا واذا افراط عليه جعله خصبا عظيما  
 وخصوصا بتحليل لطيفه وبقاء كثيفه ويتنفع بهذه الخارجة عن الطبع في مواضع  
 كما يستضربها في مواضع والاعداد انما هو للنفعة والمضرة انما هي بالعرض  
 اذا تقاوم الضد بالضد حيث تتركب هذه الكيموسات والاخلاط بزيادة  
 ونقصان فيكون في الابدان منها اصناف كثيرة مقابلة لأصناف الواردات  
 ولا يحتاج ايضا الحيوان الى دواء الا اذا اعوز ما ينوب منابه من اخلاط  
 الابدان كما يحتاج الى المسهلات لقلة انصباب المرة الى الامعاء والى الجوارشات  
 لقلة انصبابها الى المعدة والى الجوضات لقلة السوداء والى الدسومات لقلة  
 البلغم فهي معدة في الابدان اغذية وادوية وتستعمل القوة البدنية كلامنها  
 عند الحاجة اليه وان كانت في البعض وبعض الاوقات كقاتل من السمومات  
 والمرض من الواردات الا ان هذا هو النادر الأقل والاول هو الطبيعي  
 الاكثرى والشهوة في كل الاصحاء داعية الى كل فن من المطعومات في وقته  
 ويعد غيره في المرضى في الكثير والاكثر ويشكل في القليل والاقل اذا اختلفت  
 امزجة الاعضاء وخالف فم المعدة المشتهى لاكثرها فيقتضى بما يوافقه ولو خالفها  
 كما ترى من يتقدم له تناول الدسم يشتهى الحريف والمالح والحلو والحامض  
 والقابض ونحوها ولذلك كانت الصحة اكثرية للحيوان والمرض اقليا ولو كان  
 لا يوجد في الابدان سوى الخلط الموافق والمزاج المعتدل لقد كان لا يمكن  
 ان يكون غذاء الحيوان الا واحدا متشابهة متقاربا وكذلك الحركات وسائر  
 الاحوال ولذلك يرى من اقتصر من الناس على الغذاء الاعدل والتدبير  
 المتشابه المتناسب يكون اكثر استضرارا بما يخالف مزاجه وعادته من غيره. وعلي  
 هذا الوجه يصدق قول من قال في تدبير الناس ان التخليط في زمن الصحة  
 كالتدبير في زمن المرض. فتدبر من هذا ان الكيموس هو الدم وان  
 الاخلاط الاخرى وجدت في الحيوان الدموى لضرورات ومنافع اقتضيتها  
 الحكمة



- الحكمة ويعود الدم بطبع ثالث الى غير وونه وقوامه حيث يصل الى الاعضاء المختلفة فيستحيل عند كل واحد واحد منها الى مشابهة والغذاء الموافق لطبيعة الحيوان هو الذي تقدر طبيعته في احاطته على خلف كاف لتغذيته ونموه وتحصل منه للابدان في الزمان بقدر ما يتحلل ويفضل بقدر ما يحتاج اليه في النمو فان للنمو زمانا واحدا لا يسرع ولا يزيد بكثرة الغذاء وان ابطأ ونقص بقلته وقديشاً الحيوان وينمو مع هنال لتوفير الطبيعة موجود المادة على النمو بحسب وقته عندها فالأخلاق غذاء لأبدان الحيوانات كالماء للنبات مع ما يخاطه من الارضية وما فيها من الكيفيات تغذي الارواح بلطيفها والاعضاء بكثيفها والقوة البدنية تقبل عليها فيفعل فيها فيغتذي وينمي ويلتفت ويولى عنها فيذبل ويذوى فللقوى على الابدان اقبال وعنها اقبال يكون به نموها وذبولها واتصال وانقطاع .
- يكون به حياتها وموتها الطبيعيين والابدان والارواح موافقة للقوى تكون بها صحتها وحياتها ومخالفة ومباينة تكون بها مرضها وموتها العرضيين فان الذبول بالشيخوخة مرض طبيعي كما ان الضعف والذبول في الشباب مرض عرضي وصحة الحيوان الطبيعية مرض طبيعي الدواء وينتهي به الى الموت فالقضاء في مدة اطول من المدة التي ينتهي به اليه فيها الامراض الأخرى التي هي عرضية وادويتها مباينة اجنبية والافالْحكمة في احواله الطبيعية تامة لا تقصير فيها .

## الفصل العاشر

في اشتراك الحيوانات واختلافها في الخلق والاخلاق

- وقد تشترك انواع الحيوانات وتختلف في الاعضاء والاشكال والافعال والماوى والاغذية :

اما الاشتراك والاختلاف في الاعضاء فمثل اشتراك الانسان مع الطائر في كونه ذارجلين واشتراك الطائر مع كثير من السابح في كونه ذاجناح وانواع الطير في الريش والفرس والحمار في الجافر والثور والكبش في القرن .

والاختلاف فمثل اختلاف الانسان والفرس بالذنب والصفدع والساحفة

بالترس الذي على ظهرها وكذلك للسك فاوس ، للفيل خرطوم وللجمل سنام  
والسكر كذن قرن واحد وحافر وللحيوان المسمى ارقص قرن واحد وللكبش  
قرنان وظئف وللانسان رجلان وللفرس اربعة ارجل والعناكب ارجل  
كثيرة والسماك والحيات لارجل لها ولستنشق الهواء رئة والمتنفس بالماء لارئة له .  
واما الاشتراك والاختلاف في الاشكال فمثل اشتراك الزرافة والجمل في طول  
الرقبة والاسد والفيل في قصرها والمارماهي والحيات في الامتداد طولاً مع  
الدقة والمخالفة مثل مخالفة الانسان لغيره في انتصاب قامته وعرض اظفاره  
وبد وبشرته وكون ثدييه على صدره ومخالفة الكبش للتيس باليتيه وذهاب قرن  
الكبش عرضاً مع تلففه وقرن التيس طولاً مرتفعاً مع انعطافه الى وراه وانتصاب  
قرن الكر كذن وعاظ قرن ارقص مع قصره وكثرة تشعب قرن الايل وحدة .  
طرف قرن الكر كذن . والاقرن ايضاً حيوان تركي يشبه البقر والجمال قرنه  
كبير جداً طويل عريض له زوائد تنبت عنها غصون منقابلة كل واحد مثل  
قرن ومساحة وسطه تكون ذراعاً ونصف في ذراع وشكله الى التليث .  
واما الاشتراك والتباين في المأوى فكاشتراك حمار الوحش والغزال والنعام  
في سكنى البراري والقفار والاسد واليحمير في سكنى الآجام والبقر الجبلية  
والكباش والتيوس الجبلية والفهد والنمر في الجبال . والذي يأوى الاشجار  
كالماختاة والورشان . والذي يأوى الخراب كالبوم والهام . والذي يأوى الماء  
الغمر كالحيثان والذي يأوى السواحل كالضفدع والسرطان .  
واما الاشتراك والاختلاف في الغذاء فمثل آكل اللحم كالاسد والذئب  
والبازي والعقاب وراعى العشب كالبقر والغنم واليحمير والغزال ومخالفة  
الجمل لغيره من الراعى في اكل الشوك والشائك من الاشجار والعنكبوت في  
اكل الذباب والحشاف في اكل البق والدب في اكل الثمار .  
واما المشاركة و(١) المباينة في الافعال فكاشتراك الطائر في الطيران والسابع في  
السباحة والسبع والفهد في الوثب والافتراس والكلب والذئب في العدو

ومنه الاختلاف والاتفاق في الاخلاق كالسبع في شجاعته والارنب في جبنه والعقرب في سرقة وخبثه والجمال في حقه .

- ومنه الخواص وقد اكثر القائلون فيها كما يقال ان الفار يقصد من عضه النمر فيبول عليه فيموت والسمكة الرعادة تنحدر يد صيادها اذا وقعت في شبكتها او اخذها بيده مع برد محسوس وبهذه الخاصية تتعيش حيث تنحدر ما يمر بها من السمك فتصطاده والخنزير تسمن رائحته الخيل - ومن الحيوانات ما هو شرير مؤذ منفع كالنمر والبر والارخ والسبع الذي له شوكة في ذنبه كالعقرب ويسمى باريطوس والكركدن فانه اذا سمع صوت الانسان او شم رائحته تقتل نفسه في طلبه فاذا وجدته تتله ولا يتفجع به لانه لا يأكل اللحم ويقتال الفيل فيشق بطنه بقرنه والاسد يقتل كثيرا مما يظفر به اذا جاع حتى انه قد يقتل القطيع من الغنم حتى يأكل منه الشاة الواحدة لكنه يعف اذا شبع وليس كذلك الارخ ولا باريطوس وفي الاسد حياء يتجافى به عن مواجته ما يفترسه اذا لم يخاصمه وانما يأتيه من ورائه وفيه انفة يتباطأ بها عن الهزيمة ويحمل على الانسان في جواب الصباح والشتيمة لانه يعرف الكلام لكن هيئة الصباح وفيه شجاعة عظيمة يحمل بها على كثير من ذوى السلاح ويقاتل ولا يرجع من الضرب والجراح ولا يذله ما يصيبه ١٥ منه بل يقا تل بغضبه حتى يموت ويتأربه الخنزير في الشجاعة وكون الضرب والجراح لا تذله والنمر مع قوته وبرأته ينهزم اذا جرح وهو في قتاله يكر ويقر والاسد اذا كثر لم يفر الا فرارا خفيا متخالسا .

- ومن الحيوان ما يعين بعضه بعضا في الخصومة كالكلاب ومنه ما ينهزم بعضه اذا رأى الايقاع ببعض . ٢٠

ومنه ما يجتمع على خصومة العدو مع شدة فرعه منه كالعصفور الا هلى والخطاف فانهم اذا رأوا السنور والحية والباشق ونحوها هبوا اليها مجتمعين كالحصميين وتجمعوا عليها مع حذر .



ومنه ما يجتمع الى من لحقه الاذى والبؤس من نوعه ويأبى دعوته ويتعصب له ويجتهد في خلاصه كالغريبان فانه اذا ربط منهم غراب في شجرة اجتمعوا عليه وصاحوا صياحه وتقرؤا رباطه ليحلوه. والدلفين يحب الناس خوفا الصبيان ويقف الغرقى امواتا واحياء. والكوسج بضده يقتل السابح بان يضربه بلسانه المنشارى فيقطعه. والدب يحمل اولاده على ظهره اذا احفزه العدو وعن مشيهم معه ويخاصم عنهم وهو يذهب بهم من بين يدي المؤذى. والبطائر المعروفة بالورشان يستقل على فراخه ويثبت مع شدة - مذاره وسرعة فراره ويقتل نفسه اذا رآهم في يدي القانص - وقيل ان في انواع الشفانين والقمارى حسن عهد ورعاية اذا ماتت الانثى لم يتزوج قرينها واذا مات الذكر لم تتزوج الانثى والحمام يالف ويعشق ويفار ويسلو والجلل حقود جدا يقتل بالعض والرمح عند الظفر.

وحكى ان جملا اختيل عليه بتغيير صورة امه حتى نزا عليها ثم عرفها عند فراخه فالتقى نفسه من عا - حتى مات ولا ينزوع على امه البتة - واث الخيل ترضع اليتيم من الفلا وتربيته وتحنو عليه وتتبع الرمكة الواحدة عدة من الفلا ولو بعد مدة طويلة - والفيل شكورافيا له ومتعهده وبذلك يصطاد بان يحفر له حفرة بدرجة في الطول والعمق يوما بعد يوم مع طعام يطرح له فيها حتى يصير بحيث لا يمكنه الخروج منها لطولها وضيقها ثم يأتيه رجلان احدهما يضربه ضربا وجيعا والاخر يحامى عنه ويترد الضارب حتى يبعده عنه فاذا تكرر ذلك عرف الحامى من الضارب ثم يتعهده الحامى بطعام يحلقه من بعيد مع شدة جوعه وماء مع شدة عطشه حتى يصير له به من الابس ما يجربه فيه ويثق به منه فيركبه ويضربه بالآلة الحادة في رأسه ويصرفه ويؤدبه.

واما الاسد فانه يستأنس الى مربيته لكنه يلاعبه لعبا يتخلله اذى واذا جاع قتله ومن الطير ما يحمل فراخه على ظهره كالنسر لا منه في طيرانه مما يعلوه ومنه ما يطرح فراخه ويلقى بيضه في عش غيره فيفقسه ويربيه ولا يلتفت هو عليه

- كطير يقال له كبوك يكون في بلاد ماوراء النهر وباريطوس سبع زنجفري اللون ازعر البشرة له ذنب كذنب العقرب فيه ابرة يلسع بها الحيوان فيقتله وان كان جائعا أكله والاطر كاه مقتولا ولا يبقى على حيوان عن قدرة والبريعادى الاسد فيقتله ولا يأكل منه ولا يقتل غيره الا عن جوع او حرب ومن السباع سبع يقال له ندس يحب الناس ولا يضرهم وهو يتا تل الاسود والكلاب .
- ومن غرائب احوال الحيوان ضحك الانسان وبكاؤه فانهما لا يوجدان في غيره وشيبهه في شيخوخته وقد قيل ان الشيب يعرض في شعرات من اذنا ابجمال والغرائق بالضد تتغير رمادية ريشها الى السواد الحالك في الشيخوخة وقد غيرها البرد الشديد الى بياض لاعن سبب الشيخوخة بل لوت الحرارة وانطفائها واذا تأملت اخلاق الناس وجدت بينهم من التباين ما لا يوجد في غيرهم من الحيوان فلا يبعد شخص عن شخص في انواع الحيوانات الأخرى كبعد شخص عن شخص من الناس في اخلاقهم فترى فيهم اشباها لكل نوع من انواع الحيوان اولاً أكثر اصنافهم فمنهم سبى الاحلاق ومنهم ذئبيها ومنهم نمرية ومنهم ثعلبية ومنهم حمارية ومنهم تيسية ومنهم ما يشبه في كيسه كيسها وفي حسن عهده حسن عهدا واطافة ذهنه لطيف الذهن فيها كاللحل والخطاف ويرى بينهم (١) من التفاوت في افضيلة والرديلة والاختلاف بالشدة والضعف والقرب والبعد ما تشبه به اصنافهم اصناف الحيوانات الأخرى وربما زادوا عليها في الرديلة وهو الاعرف كما قال .

## الشاعر المتنبي

- اذم الى هذا الزمان اهيله      نأ عليهم قدم واحزمهم وغد  
واكرمهم كلب وأبصرهم عم      واسهدهم فهد وأشجعهم قرد  
ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى      عدو له ما من صداقته بد

وانما يزيدون في ذلك على شر الشرير ورديلة الرذول من الحيوان لاستعمالهم واستخدامهم العقل والرأى للطبع والخلق والفضيلة للرديلة فيعظم بذلك

شرورهم وردا ثلهم ويضر بعضهم بعضا بذلك ما لا يضر حيوان بحيوان  
 ولو كتب كتاب الانسان لكان فيما يعد من اخلاق الناس واختلاف احوالهم  
 وافعالهم في فضا ثلهم وردا ثلهم اضعاف ما في كتاب الحيوان فكيف لا وكل  
 كتاب حوى علما وصنائع جزء من كتاب الانسان وكذلك كل ما يحوى مذمة  
 واذيلة من رذائلهم وسوء اخلاقهم وقبيح افعالهم من كتاب الانسان ايضا  
 اعنى من افعال الناس وخواصهم واخلاقهم وصفاتهم هم الذين منهم الانبياء  
 والاولياء والزهاد والعلماء ولهم عجائب الصنائع ودقائقها وغرائب التدابير  
 ومحاسنها ، ومنهم ايضا الكفار والاشرار والجهال والاسمار باختلاف اشخاصهم  
 واصنافهم ( بأفعالهم - ) واخلاقهم اكثر من اختلاف اصناف الحيوانات  
 الأخرى بأسرها وانواعها واشخاصها في افعالها واخلاقها وكثيرا ما يتعلم الناس  
 من الحيوانات الأخرى علوما وحكما كما يقال ان حجر اليرقان يأتي به الخطاف  
 الى اولاده حيث يعرض لهم اليرقان فيلقيه في عشهم وفراخ الخطاف تنقى ذبلها  
 من طرف العش الى خارج والقنفذ لبيته ابواب يسدها ويفتحها عند هبوب  
 الرياح التي تؤذيه وتوافق طير يصيبه القولنج من اكل السمك يحتقن  
 بماء البحر بمنقاره والنمل ينقل ذخائره من موضع الى موضع آخر قبل السيل  
 لشعوره به والكلاب تنذر اصحابها بمصائب وبلايا تأتي عليهم حيث تبكي  
 قبل ذلك وتعوى والعرب تبغض الغراب لانذاره بخلو الدار والالخان  
 الغريبة العجيبة تعلمها الناس من الطير المعروف بالسير ما وما رأوه من  
 الخان الفقنس المعروف بالبيضاني عملوا الآلة المعروفة بالأرغن في مدينة  
 القسطنطينية لأن هذا الطائر يكون في جزائرها والنياحة الشجية تملؤها من  
 الطائر المسمى تاقى وهو الذى قيل انه يقاتل العقاب ويقهره واشجى ما تكون  
 نياحته عند ما تضعف قوته ويقرب موته وقد حكى انه رأى وهو ينوح نياحة  
 شجية جدا وهو يطير فخر ميتا والطائر المسمى كصا كثير التلحين يحدث في كل  
 يوم لحنا وهو الذى يدنر من الباط في آخرأ وانه قوت سنة واكثر الطيور



ينتقل من المصيف الى المشتا ويبعد المسافة في ذات جدار والجمال تعرف اوقات صعودها الى البلاد الباردة وانحدارها الى الحارة فتراها تصعد في مراعيها ويتبعها راعيها في زمن الصعود وتنحدر في زمن الانحدار واكثر الحيوانات تعرف سباعها وجوارحها التي تصطادها وتأكلها من غير ساقطة لها اليها فان القنبر اذا رأى البوبو محلقا في الجو وان لم يكن متوجها اليه نفر وتعجل سائطا الى الارض يطلب الاختفاء في الأثقاب لعلهم يانه اذا علا لحقه عاجلا وربما يخلف الى ثياب الناس فاختفى فيها اذا لم يجد ملجأ والبوبو اذا رأى القنبر محلقا في الجو لا يقصد ما بل يطير مجنبا عنها صاعدا لكي ينحدر عنها بتجنبها حتى يعلو عنها واوعن بعد فانه يلحقها عن كسب قهر ب منه ولا تهرب من الباشق مع تشابهها والطير كله يقصد البوم ويضربه لما يستشعره من كيد و عصفور الشوك يقاتل الحمار اذا رآه ويصفر في وجهه وينقر بجراحه لان الحمار يوعى ماواه وينقض عشه باحتكاكه به و يحب من ذاك كله معرفة الذكر للأنثى مع خفاء الفرق على اذكي الناس واكثرهم معرفة بها -

وحكى ان انسا نارأى الحبارى تقاتل الأفعى وتنهزم عنها الى بقلة تتناول منها ثم تعود لقتالها وان هذا الانسان عاينها فنهض الى البقلة فقطعها عند اشتغال الحبارى بالقتال فعادت الحبارى الى منبتها ففقدتها فطافت عليها فلم تجدها فخرت ميتة فقد كانت تتعاجل بها فمن الذي عرفها هذا ، والقبيح يضلل الصياد عن فراخه بشتاته له وسيره بين يديه الهوينى حتى يتبعه فاذا بعد أسرع في الهرب . وابن عرس يستظهر في قتال الحية بأكل السذاب والكلاب اذا دودت بطونها اكلت السنبيل وتقيت واستطلقت ، واذا جرح اللقلق داوى جراحه بالصعتر الجبلى وطائر يسمى ماروس تبني الريش اعلاه الى السواد وطرف جناحه احمر ياوى اللين من تراب الأودية ويعشش في ثقب طويل المسلك تدره اربعة اذرع وما يقاربها يطعم ابويه ولا يحوجهما الى مفارقة الوكر ، والذكور تخالف الاناث من الحيوانات في اخلاقتها بأن الذكور اكثر صولة واشرس خلقا واعصى على

الرياسة والأمانات اطوع واقبل للرياضة وآنس واحزع واضعف ما خلا الذناب  
والفهو دفان اناسها يقل انها اوقع منها واللوبة اوقع من الاله واحرص واطهر  
ما يكون الفرق بين الذكور والأنثى خلقا وخلقها هو في الانسان فالنساء ارق  
وابكى واحسد والرجل وابغى واجزع واكذب وامكر واسرع انخداعا واقبل  
للكروارنى واكسل وما لا قيام من حيوان البحر يحامى ذكره عن الأنثى ويقاقل  
ويذب عنها فالأنثى تهرب من الذكر اذا رآته جريحا والخصب يؤنس بعض  
الحيوانات ببعض لزوال الحاجة الى المنازعة ولذلك تكثر الحيوانات المختلفة  
بناحية مصر ويرادع بعضها بعضها والعقاب البحرى يعرض فراخه للشمس  
فأبها دمعت عينه ونمض طرنه اعرضت عن طعمه وربت الاقوى لأن معاشه  
من طير الماء ويصطاده بأن يذعره اذا هم به فينقط وهو يلحظ مساكنه في القعر  
بحدة بصره حتى اذا طفا اختطفه والعنكبوت ينسج بسدا ولحمه فاذا وقع على نسجه  
ذبابه نسج عايبها في الحال فان كان جائعا مصها والانتقالها الى خزانة له وعاد الى  
دم ما تخرق من نسجه ويقوى بذلك على صيد العضاية الصغيرة فينسج اول شيء  
على فيها وهو متحرز منها فاذا احكم فاهما تقييدا بالنسج اطمأن ونسج على باقيها  
ومن الحيوان البحرى حيوان يسمى قوعى ينسج حول جسمه مثل ثوب غايظ  
بقدر حجمه يحمله ويلبسه والنجل من كيس الحيوان يأخذ العسل من على الثمار  
فينتذى به ويدنسه في خليته ويبنى له بيوتا من الشمع الذى يلتقطه من ورق  
الزهر الدهن ويحمل ما يحمله من ذلك على فخذيه يلتقطه بنخر طوله وينقله به من  
على فخذيه الى موضعه ويبنى بيوته مسدسة الاشكال ليقرّب من الاستدارة مع  
اشترك الجدران حتى لا يبقى بينها خلا وتراها متساوية المقادير متشابهة الاشكال  
لا يظهر فيها اختلاف البنة وله ملك يكون له في الخلية بيت كبير وهم يجتمعون  
الى ملكهم ويتبعونه في المقام والضعن ويقال ان ذكرانها تبني البيوت وانثاها  
تجلبب العسل ولها الابرة دون الذكران واذا اعوزها خرجت بجملتها طائرة في  
الجو والملك معها ولا يخرج الملك وحده واذا ضل الملك او اثر الارتحال تبعته  
واذا

وإذا عيى حملته لأنه ثقل الطيران وتقتل ذكرانها المؤذية وماوكها المفسدة لها  
 وأكثر ما تقتل خارج الخلية ( حفظها ولم فيها من العسل وما تموت من  
 الخلية - ) تلقيه الى خارج وكذلك تأتي النجوى الطيران لاني الخلية والفضة  
 العامة والهداية لسائر انواع الحيوان ، وجودة لها في معرفة اغذيتها من النبات  
 والحيوان بغير معلم ولا مبصر يفرق الثور بين الحشائش المتشابهة في صورها  
 ويعرف ما يوافق منها فيرعاه وما لا يوافقته فيتركه معنهم وكثرة اكله وبلادة  
 ذهنه فما ظنك بغيره مما يتناول الاغذية المختلفة في اوقاتها الموافقة وتتداوى في  
 امراضها كما هو معلوم من اكثرها ولا تطول بتعديده .

## الفصل الحادى عشر فى الحكمة المستفانة

### من النبات والحيوان

١٠

النظر الحكى فى النبات والحيوان - من جملة النظر الحكى فى جميع الموجودات  
 ويقصد فى كل شىء منها بعد معرفة الانية والمالية معرفة الية التى تفيد معرفة  
 الفاعل والغاية فما جاء منه على طريق الاخبار والتكرار والاكتار فاما جاء  
 منه باعرض لاستيفاء النظر ، ومحصول العلم منها ما هو معرفة الاعمال والاحوال  
 المحسوسة لمعرفة الفواعل والصور غير المحسوسة من جهة افعالها ولواحقها ثم  
 معرفة الغاية فى كل فعل ومن كل فاعل التى يسئل عنها بلم وتنتهى من غاية  
 ادنى الى غاية اعلى ومن فاعل ادنى واقرب الى فاعل اعلى واتدم فتحصل  
 من الافعال والآثار والاحوال الموجودة فيها معرفة الفاعل الواحد المستولى  
 بقوته على الفواعل الكثيرة المطيعة له فى الانسياق الى حكمه العام وغايته الجامعة  
 وقوته القاهرة . ومن الغايات المقصودة معرفة العلم التام والحكمة البانة ثم  
 يعلم احاطة علم واحد من عالم واحد هو فاعل واحد تجتمع غايات فعله وامره  
 الى غاية واحدة وتنتهى الغايات الجزئية الى غاية فعله ويدل عليها النظام الواحد  
 فى الأنواع الكثيرة ومعاونة طبائع الأنواع بعضها لبعض فى الوجود الشخصى

٢٠



والنوعى وكمال الوجود العالى الحكيم فيعلم ان الكثير من الموجودات كعسكر اميره واحد يحفظ صلاح بعضه ببعض ويخطر بباله في نقص بعضها وكماله نقص البعض الآخر وكماله فيسد خلل النقصان في بعضها بزيادة الكمال في بعض ويحصل من لوازم افعال بعضها وما يصدر عنه بالعرض منافع واعراض في تكملة افعال اخرى مقصودة بالذات كما نراه جزئيا في اشخاصها واجزائها واعضاؤها فترى المعدة تشتاق الغذاء وتجتذبه اليها فتحيله وتهضمه وتنضجه النضاج الذى يصلح لها لأجل نصيبها الذى يخصها منه وهو قليل من كثيره ويدفع الباقي عنها لاستغنائها عنه من غير أن يشعر أنها تبدأ عدته للكبد ودفعته اليها وانما تشعر به الحكمة من الحكيم الذى جعل طبيعة الكبد ومزاجها في ذلك تلى طبيعتها حتى صار فعلها يلى فعلها وفضتها معدة لغذائها فهو واحد لا محالة محيط بالأمرين علما وان كان الفاعل الخاص الجزئى في كل واحد منهما غير الفاعل في الآخر وهو طبيعته وقوته الخاصة به التى جذبت اليه وانضجت له ودفعت عنه ما لا تستوتقته وكذلك الأمعاء وباقي الاعضاء كالكبد للقلب في اعداد الغذاء والقلب للرئة (والرئة للقلب - ١) في اعداد الهواء هذا في الاعضاء الواجدة في الشخص الواحد اذا تأملت ما لها وفعالها والخاص والعام من احوالها بقياس بعضها الى بعض مع ما في كل واحد منها من حكمة اختصت بشكله ووضعه ومزاجه وطبعه وموقعه من الشخص الذى هو فيه وكذلك اذا تأملت شخصا شخصا من نوع نوع كالأشخاص مثلا وجدت الحكمة قد نفعت بعضهم ببعض واعانت بعضهم ببعض حائكا بنحيط وخياطا بنجواز وخيازا بنجار ونجارا بحداد وحارثا لزراع وزارعا لحاصد وكذلك على ما تتأمل ترى بعضا يعين بعضا اذ لا يفي احدهم بسائر حاجاته ولا يوجد في احدهم كل خواص نوعه وكالاته بل هم بأشخاصهم السكينة كالأشخاص واحد تد كل خواص الإنسانية التى تتعلق بنوعه في افعاله وصفاته كالحكمة على اختلاف انواعها والصنائع الكثيرة على تفننها والقضائل الخلقية على كثرتها فان الواحد منهم لا يفي ان يكون صائغا نجارا حدادا حائكا حراثا زارعا وفى الفضائل

لا يسمع ان يكون كاتباً شاعراً حكيماً طبيباً منجماً لغوياً نحويماً فقيهاً قارئاً ويكون ذلك فيهم بأسرهم فيكون كل القضاة العلمية والعملية والنظرية والهيئمة في كل الناس لا في كل انسان فان الواحد الذي نوعه في شخصه توجد كمالات نوعه في شخصه كالشمس مثلاً فيكون بقاء شخصه محاذياً لبقاء الاشخاص الكثيرة المتعاقبة في النوع الواحد فكذلك الشخص الواحد بالنوع مدة بقاء تضاهي مدة بقاء اشخاص نوعه ففي المتكررة يدوم بقاء النوع ببقاء شخص بعد شخص وفي الواحد يبقى النوع بواحد ليس معه ولا قبله ولا بعده آخر من نوعه وكذلك في باقي الصفات والكمالات والنوع الموجود في اشخاص قد تتفرق كمالاته في الاشخاص الكثيرة المتفنة كما يوزع زمان بقائه على الاشخاص فلم يعيش الواحد منهم ابداً ولا مثل ما يبقى الواحد في نوعه سرمداً والكمالات تتم في الاشخاص الكثيرة شخص مع شخص فلهذا تفرقت كمالات بعضهم في بعض وعانت قوى بعضهم البعض لعجز الواحد منهم عن القيام بسائر الحاجات لكثرتها وتفتتها سدت كفاية بعضهم حاجة البعض فلم يكن الواحد زراعاً لقطئه غرساً لحاتكه خياطاً لثوبه ولا حاصداً للزروع طحاناً لخبزه وكل واحد منهم يجد من ذلك بأسره قدر كفايته ولو عايناه بنفسه لذهب فيه زمانه وفاته او قات حاجاته فحصل على العجز والحرمان وليس في انواع الموجودات ما هو كذلك مثل الانسان وان كان في اشخاص الانواع الاخرى توجد من التعاون على دفع المؤذيات والتحارس من الاعادي والاعتضاد عليهم ما يقارب ذلك ويشبهه ، فاما الانواع الاخرى فقد يوجد منها ما هو كذلك ايضاً كالانسان يحمي شاته من الذئب ويهديها الى المرعى والمشراب وينتفع بلبنها وصوفها ولحمها في وقته وكذلك ينتفع بحماره مع منفعته له وكذلك يحرث ويزرع لطائر السماء ووحش الصحراء بعمارة الاراضي وتسييل المياه وما جرى هذا المجرى مما ليس ينحى وان لم يكن في انواع الحيوان ما هو محتاج الى غيره وهو كقول الى سواه كالانسان والطبيعة اعدت النبات كما قيل للحيوان البهيمي مرعاً وكناً والبهيمي

للسببي طعما وان كان بقاء كل واحد وكما له لنفسه وبخلافه لكنه تتبعه بالعرض  
منفعة غيره فنسبة الاعضاء بعضها الى بعض في البدن الواحد كنسبة اشخاص  
النوع بعضها الى بعض في الجيل الواحد وكنسبة انواع من الموجودات الى  
انواع اخرى في الزمن الواحد وفي الأزمان المتتالية التي يوجد الابن من ابيه  
ويغذ والولد من امه والثمره من الشجرة والحيوان من الثمرة فان الاعمال بأسرها  
لوجاهل جاهل هذا المعنى فيها لما جهل لذة التزود والسفاد في الحيوان واعداده له  
من اعضاء التناسل ما اعد على النظام الحكيم حتى يوجد شخص عن شخص ما يطلبه  
كطالب الانسان لولده ولم يؤمله كما مله ولا ينتفع به كانتفاعه به فنعلم ان الولد  
من الوالد من تسخير الطباع لا بغرض المصلحة والانتفاع كغيره من الحيوان  
البهيمي وان وجد لذلك في الانسان تقع نقد جاء تابعا للسبب الغائي وليس هو  
هو الخالق الآباء من الآباء عام الحكمة والقدرة الباطنتين للفعل السالف والتابع  
في الآباء والبنين بل وفي الخلق اجمعين الذين هم معا والسالفين الماضين  
واللاحقين التابيين فيعلم من النبات والحيوان وحدة فاعل قادر وعالم حكيم .

اما الفاعل الواحد فهو ناظم افعال التفاعلين الكثيرين ورابط بعضها ببعض ومعين  
بعضها ببعض وجاعل بعضها غاية لبعض ، فاما قدرته فلكثرة افعاله في وحدة  
زمانه وتقن تصرفاته في كثرة مخاوقاتة وتسخير القوى وتمليك بعضها لبعض  
واما علمه فلكون كل صغيرة دقيقة وكثيرة جليلة داخلية في النظام الحكيم  
ليس منها ما هو سدى حتى مسام الشعر في الجلد ومرارح اللعاب في الفم  
ومجارى الشعب الدقيقة من العروق في صغير الحيوان التي تعجز عنها ابصارنا  
فكيف ان تناولها قدرتنا ، هذا فيما عز لدقته وما جل لعظمه وقوته كالرياح الحاملة  
للسحب الى اراضى تمطر عليها فتنبئها نباتا وتحيا بها حيوانا بل وكتحريك  
الشمس والقمر وتميل فلك البروج عن فلك معدل النهار ليخالف بين احوال  
الفصول وتصلح بعضها ببعض ويقوى كل ضد في وقته على ضد لو استولى  
عليه لأبطل نوعه وساب وجوده واما الحكمة فان الحكيم يقال على مراعى غايات



افعال في مباديها حتى لا يفعل عبثا ويرى غايات الافعال محكمة في جزئيات الاشخاص واجزائها فيرى معدة تعد لكبد وكبد لقلب وقلبا لعين وشخصا لشخص واشخاصا لنوع ونوعا لأنواع فهذه الحكمة المستفادة من المحسوسات التي هي الأركان والمعادن والنباتات والحيوان قد انتهى فيها النظر الى ما انتهى فلنشرع الآن في الحكمة التي هي اجل واعلى وهي معرفة القوى الفعالة الطبيعية والمعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والعائلة العالمة الانسانية .

## الفصل الثاني عشر

### في الجن والارواح

لما انتهى الكلام الى هذا الموضع من الكتاب سألني رفيقي ايده الله ان اتكلم على الجن الذين ادخلهم القائلون بهم في جملة الحيوان وراؤهم نوعا مقابلا لنوع الانسان واتبع بالنظر الحكيم تجويز ذلك ومنعه وبالتأمل الحكيم الصادق من الكاذب من خبره وشواهد التجارب والاعتبارات من الآثار والاخبار فأجبتة اليه واعترفت له بأن الكلام فيه اثباتا وابطالا وتجويزا واحالة يلزم النظر فيه في هذا الموضع من العلم فنظرت فيما قيل في ذلك فوجدته يرجع الى آراء ثلاثة .

رأى من يعتمد على الوحي والنبوة المخبرة بوجودهم على ألسنة الأنبياء والحكماء وما دون ونقل عنهم من الكتب والاخبار .  
ورأى من يعتمد على الحكماء النظار .

ورأى من يحيل على المشاهدة والرؤيا والاخبار الموثوق بها عنهما فالذين اعتمدوا على الوحي والنبوة يقولون ان الانبياء اخبرونا عن اشخاص موجودين لا تدركهم ابصارنا في اكثر اوقاتنا هم ارواح تخفى على الابصار مع تشكلها بأشكال والوان وخلق بأقمار معدودة وصور معروفة مذكورة معدودة يتبوؤن الفضاء من ظواهر الارض وبواطنها غائبين في اعماقها مرتفعين الى ظهورها مترددين في الاقطار لهم معارف تزيد على معرفتنا خصوصا في الغيب

وسابق العلم وقدرة على افعال تعجز عنها وتتعدى قدرتنا لسمعوت  
 ويفقهون ويصرون (١) ويفهمون وينطقون بلغاتنا وغيرها ويناجي بعضهم  
 بعضها ويناجون ارواحنا في نومنا ويقظتنا فيخبرون وينذرون ويشرون  
 ويحذرون ويؤمنون ويكفرون .

■ واما الذين يسندون الى اهل النظر والحكمة فينقلون عن كبارهم مثل فلاطون  
 وشيعته القول بوجودهم مستند لا عليه بطريق من انحاء التعاليم هي القسمة  
 كما انه يرى ان ما توجبه القسمة في الازهان يلزم وجوده لاحالة في الاعيان  
 x فقال ان من الحيوان حيوانا ناطقا غير مائت وهم الملائكة وسكان السموات  
 وحيوانا ناطقا مائتا وهو الانسان وحيوانا مائتا غير ناطق وهم السباع والبهائم  
 ١٠ ونحوها وحيوانا غير ناطق وغير مائت وهم الجن فهذه القسمة على ما قالوه  
 اوجبت غير ما نقله الناقلون عن الوحي والنبوة واخبر به المخبرون عن المشاهدة  
 والرؤيا حيث قال فيه وحكم بكونهم غير ناطقين واولئك اخبروا وقالوا بانهم  
 ناطقون عالمون عارفون معرفة وعلماء تجل عن علمنا ومعرفتنا .

والذين يسندون الى المشاهدة والرؤيا والاخبار الموثوق بها عنهما فيقولون  
 ١٥ مع قولهم بمثل ما رثي عن الوحي والنبوة في نطقهم وفهمهم ومعرفتهم ويزيدون  
 عليه انهم يدخلون في ابدان الناس ويتصرفون فيها تصرف الارواح التي  
 خلقت لها ويقهرون ارواحها الخاصة بها ويخبرونها وينفعونها (ويضرونها - ٢)  
 ويمرضون الابدان ويشفونها ويعطلونها ويميتونها .

وقال بذلك قوم من الحكماء الذين يقولون بالعزائم والرقى والتنجيم والرؤيا  
 ٢٠ ونحن الآن ننظر في هذه الاقوال على اختلافها واتفاقها .

فنقول اما الرواية والاسناد الى الوحي والنبوة فمن المقبولات التي لا نتعرض  
 لردّها ولا نعارض فيها وانما يطلب العلماء منها مع ما سمعوه معرفة الكيفية واللية  
 مع قبول الوجود والالية وينظرون في الجواز والامتناع فان جاز وجود  
 معقول ما نقلوه قبلوه وان امتنع واستحال تألوله ومن الذي نقل من ذلك

ما لا يقبل التأويل المحيل ولو اشكل الجواز والتعليل .

واما كلام الحكماء فهو الذي نتأمله ونعارضه ونسئل فيه عن الجواز والامتناع والوجوب والكيفية واللية .

- فنقول ان الحجة المقولة من القسمة لا يلزم بها اثبات ولا ابطال فان الذي توجبه القسمة انما توجبه في الازهان دون الاعيان واذا وجد في الاعيان فانما يوجد بعله موجبة لوجوده غير القسمة ثم القول بانهم غيرنا طقين وغير ما تئين قد جمع فيه بين طرفين متباينين في العناية بهم والاهمال لهم فعدم الموت عناية وعدم النطق اهمال فغير المائت افضل من المائت اذا كان حيوانا واولى بالنطق منه، واما حديث المشاهدين والمخبرين فالحكم فيه كالحكم في غيره من الاخبار المعول فيها على المخبرين في كثرتهم وخبرتهم واما انتقادهم باتفاق كلمتهم واتساق روايتهم والثقة بهم تكون بحسب ذلك معتقدة ومظنونة ظنا قويا وضعيفا واذا عرف الحكيم النظار من ذلك الجواز والامكان طلب لعلمه ومعرفته بذلك تصحيح الخبر والعيان وان امتنع لم يطلب شيئا من ذلك ولم يتتبع والقول الحكيم في استحالة ذلك هو أن هذه الاجسام المشككة هذه الاشكال المصورة بهذه الصور من الخلق والألوان ان كانت متحيزة ( متحيزة - ١ ) فهي كثيفة ارضية فهي مرئية غير محجوبة عن ابصارنا وحكمها في ذلك حكم غيرها من اجساد الحيوانات المدركة الحساسة المحسوسة ولو كانوا كذلك لكانوا اذا قربوا من امكنتنا ظهروا لنا ولم يختفوا عن ابصارنا الا بالبعد من ديارنا والاستتار في عمق الارض او ستر جبل او جدار ولا يمكن ان يكونوا عندنا وبيننا وهم هكذا ولا تدركهم ابصارنا ولا نلمسهم بحاسة لمسنا في اجتيازهم علينا ومصادفتهم لنا وان كانت لطيفة كالأرواح الهوائية البخارية غير المتميزة ولا المرئية وهي كذلك متشككة بأشكال مصورة بصور فكيف يراها الراؤن المخبرون دون غيرهم ممن يجاورهم ويكون معهم بل كيف يكون لهم ثبات وبقاء وهم من جملة ما ينسب الى الهواء الذي يخرقه كل خارق ويمزقه كل مازق ولا ينحاز بنفسه عن غيره مما في حيزه فكيف يبقى الشخص الواحد



منهم حتى يرى ويحدث عنه ويروى فكيف ان تطول اعمارهم حتى يعرفون ويعرفون ويخبرون ويخبرون وتسير اخبارهم وتفشوا ثارهم وقد كنا اوضحنا ان ارواحنا انما جعلت في افئدتنا التي في بواطن اجسادنا الموقاة بالعظام واللحم والأغشية والجلد الموثقة بالعصب والرباط لتحتجز عما يشاركها من الهواء في حيزها وتتحفظ من الخارق المازق والمحلل المفرق المبدد لأجزائها وتحفظ شخصها بالبدل المخلف عليها عوض ما يتبدد ويتحلل فكيف تبقى هذه الروح في الهواء بغير حا ويحويها ويحجز يحجزها ومادة تمدها مع تحليل الحر واحراقه وتكثيف البرد واجماده بل مع عواصف الرياح التي تقلع الاشجار وتهدم الجدار فكيف لا تمزقها وتفرقها وتبددها وتشتت اجزائها والمصادمات من اشخاص النبات والحيوان كيف لا يؤثر فيها ولو امكن ذلك في هذه الأرواح لأمكن في غيرها من ارواح الحيوانات خصوصا الانسان فكان لا يحتاج الى جسد كثيف حا ومتحيز محيز فان العلم الحقيقي دل على ان الروح التي هي محل نفس الانسان هي الجسد الاول والبدن الذي عليه المعول وما بعدها من كثيف الجسد كالعظم واللحم والجلد بل من الكبد والقلب وغيرها هو بعدها ولها ومن اجلها . هذا كان محصول نظري في قديم انظارى وافكارى وكنت ادفع به وامنع واحتج به وادفع مع الرافعين وابطل القول بهم مع المبطلين وأرى انى ارجع من ذلك الى حبل متين ودليل مبين يجهله من لم يصل نظره اليه وما سمعت لاحد حجة بغيره ولا به ولا ردا عليه وها انا الآن الذى اعارضه بنظر اعلى وتأمل مستقصى .

٢٠ فأقول ان الروح الذى نعرفه في اجسادنا مع كونه محفوظا في القلب لا يبقى زمانا بشخصه الواحد بعينه بل يتحلل ويتبدد بوجوده ويستمدد لا يخلف ما يتحلل ويتبدد بالاستنشاق من الهواء ومنزجه بما يتصعد اليه من لطيف الاخلاط فلا يبقى كذلك بغير ذلك لانه يسخن ويتكدر بالحرارة البدنية (١) البخارات الغليظة من الاجزاء الخلطية فتخرج القوة بالنفخ وتعيدد له باردا صافيا يمتزج

- بالأبخرة ثانيا فيعتدل ثم يستحيل ويفسد اولافاً ولا بالحرارة والكدورة فترده  
 ردا بعد رد وتستبدل في ( اثناء رده باستنشاق الصافي من الهواء ومنزجه  
 بالأبخرة - ١ ) الخلطية منرجا بعد منرج فهي دائمة التلاشي والاستبدال وغير باقية  
 في ابداننا مع هذه الوقاية والتوقي واحدة بالشخص بل بالمشابهة والاستمداد  
 من هذه المادة المتصلة الامداد بالانفاس المتكررة الرد والترداد وانما الواحد  
 الثابت فينا مع اختلاف ما يختلف واستبدال ما يستبدل هو الذي نسميه نفسا  
 الذي سنستوفي الكلام فيها تحقيقا وشرحا لا الروح التي هي محلها ومن يعرفها  
 يعرف انها هويته التي يعينها ويشعر بها ومن لا يعرفها بمجرد ما فبروحه التي هي  
 محلها ومعها لا تميز له عنها كما انه قبل معرفته بروحه التي في جسده كأن يعتقد  
 انه هو بجلته غير المفصلة من جسده وروحه ونفسه وهذه النفس هي التي تستمد  
 الروح من الهواء ويمزج ما يستمد منها بلطائف الاخلاط منرجا يوافقها  
 ويرد فاسدها والا فالروح لا يفعل ذلك لا مردودها ولا يجذبها نمثل على ذلك  
 باستمداد لهبة الاشتعال في المصباح من الهواء ومشتعل الدهن فترى  
 تلك اللهبة لا تبقى واحدة على الحقيقة كما هي في ظاهر العيان على ما شرحناه  
 واوضحناه بالحجة والبيان بل تذهب وتتجدد منها اجزاء بعد اجزاء بمشتعل  
 ومنطفئ ومتصرم ومتجدد وكذلك الروح في ابداننا فاذا كان ذلك كذلك  
 لم يستحل وجود نفوس حالية في ارواح كذلك غير محوية في اجساد يكون  
 الباقي الثابت منها واحدا بالشخص في الزمان هي النفس التي هي روح الروح  
 والمتحلل المتبدل هي تلك الروح كما كان في ابداننا مع الوقاية والاحتياط  
 والناظر الى المحسوس الظاهر يسميها روحا ويعرفها بها كما تقول في اللهبة الواحدة  
 من المصباح الواحد انها واحدة باقية من اول الاشتعال الى آخره والحق هو  
 ان الواحد منها ما بقي زمانا الا بالخلف والاستبدال فلا يعترض باحالة المحيل  
 ونحرق الخارق وتمزيق المازق لهذه الارواح ولا يرد به القول بالجن فاما كيف  
 تبقى على مقدار محدودة واشكال معينة واجزاء الابدان فيها على صورة الانسان

وغيره من الحيوان مع عدمها لما يحيزها ويحرزها عن مبدد يبددها وخارق  
ينخرقها بالجملة مفرق يفرقها فعلى ما ا قوله الآن- اذا تأملنا اشكال المشكلات  
وصور المصورات من اشخاص الحيوان والنبات على اختلاف اشكالها وانقسامها  
واجتماع اجزائها واقتراحها رأينا مقادير اشخاصها واشكالها وخلقها والوانها  
لا يلزم عن موادها واجسادها واسطقساتها التي لا تزيد مقتضاها على حرارة  
مصعدة او برودة مسفلة او اعتدال متوسط او مقارب لهذا ولهذا والاشكال  
الاجسام البسيطة بمقتضى طباعها كلها كرية على ما ذكرناه والتشكيل الذي نراه  
الآن في هذه الاقسام نراه مقصودا للمنافع الاعضاء والافعال فهو للصورة  
للمادة وللنفس للجسد- وفلاطن يقول ان الحلقة للصورة للمادة ونعم ما قال  
فان اشخاص الانواع من الحيوانات يتبدى في النمو وينتهي الى حد بالغذاء المستمد  
ويقف على حد من المقدار والشكل لا يزيد عليه مع وجود مادة الغذاء وزيارتها  
على حاجة الخلف بالبدل الساد مسدما يتحال حتى ترى الشخص يسمن ولا ينمو  
في زمان وقوفه وينمو ولا يسمن بل يهزل في زمان نموه فالصورة تجذب  
المادة المستمدة الى المقدار المحدود والهيئة المقصودة عندها الموافقة لها في تصرفها  
وفعالها فاذا كان كذلك فالشكل والمقدار من لوازم الصورة في المادة هو النفس  
في الروح والبدن تابع لها فيه اتباع الشكل لقلبه فالروح للجسد في هذا هي  
القلب المشكل والنفس للجسد قالب القلب اعني رسم الصورة والمقدار ولو كان  
ما يوجد من اشكال الحيوانات وهيئات اعضائها واوضاعها للمادة لا للصورة  
لترتبت الاعضاء فيها على ترتيب الوضع الطبيعي ولما جعل الدماغ البارد في  
الجسد فوق القلب الحار ولا العظم اليابس فوق المخ الرطب وانما هو للصورة  
والمادة تابعة للانفعال فهذه الارواح يجوز أن يكون كذلك تشكّلها نفوسها  
باشكال وتحيزها بأقدار تقتضيها على هيئات وخلق يرتضيها واذا نخرقها الخارق  
وفرّقها المفرق استبدلت منها بدلا بعد بدل كما استبدلت نفوسنا عن الذاهب  
بالعائد من ارواحنا ويكون بقاءها مع عواصف الرياح ومصادفة الخارقات  
المفرقات



المفرقات من كثيف الاجسام شبيها ببقاء الظل من المظل على مثل ذلك في حركته بل النور من المنير على الشكل والتقدير .

- ويمثل شكل الانسان في المرآة يسكن بسكونه ويتحرك بحركته وتختلف احواله باختلاف احواله وتتفق بافتقارها وليس هو واحدا على الحقيقة ينتقل من مكان الى مكان بل متصمم متجدد مع الحركة على المشابهة بالاستبدال . كذلك تكون هذه الارواح الباقي الواحد الثالث منها هي نفس الواحد منها على الحقيقة مع تبدل الروح واستبدالها بواصل عن ذاهب يحفظ المقدار والشكل واحدا بالمشابهة فيكون المرئي المتبدل منها واحدا عند الراي والاصل المستبدل واحدا في الحقيقة كما نحن ولا يعجب فما استحال بهذا الاعتراض الدقيق النظر وجود هذا الصنف المذكور فبقى ثبوته لمن ثبت له بصادق الاخبار من اصحاب النبوة والوحي وشهادة العيان بالمشاهدة في الاعيان كما يحكي قوم عن انفسهم او عن يثقون به او بشهادة الآثار والافعال التي تدل كما تدل في ابدان الحيوان والنبات على القوى الفعالة التي لا ترى ولا تنال بحاسة من حواسنا وانما تنال افعالها وآثارها .

- واما القول بشهادة الرؤيا في المنام فللقول به والمعارضة فيه مجال يتسع ولا يليق به هذا الموضع بل ما يأتي من الكلام في علم النفس والادراكات الذهنية والتصورات الخيالية والوهمية والعقلية ، واما ههنا فنقول ان الراي يرى في منامه ما يعرفه ويخبره بما ينذره ويحذره ويشره من علم ما سيكون قبل كونه ثم تصدق رؤياه يشهد لها الوجود السابق والحاضر واللاحق شهادة تبطل بها الارتباب فلا شك ان ذلك التعريف من عارف والاعلام من عالم والاخبار من خبير ويعلم الانسان ان ذلك المخبر ليس من اشخاص الناس الذين تدركهم الحواس فان النائم يكون عنده جماعة من المستيقظين وهو يرى ما يراه ويسمع ما يسمعه دونهم وعينه التي بها يرى منغمضة واذنه غير سامعة والارأت وسمعت كل عين واذن عنده فالراي منه روحه الباطنة وتوابعه الذهنية دون آلاته الظاهرة

المحسوسة المرئية ومناجنيبه ونخبه روح غير متجسد بجسد كثيف مرئي والارآه من عنده من المستيقظين .

قال قوم ان علم الغيب للنفس بجوهرها لولا شواغل الحس الظاهر لها فاذا خلت عن تلك الشواغل بالثوم رأت وادركت من ذاتها لا من خبر اخبرها ولا يتسق هذا الكلام فيما ترى من علم الغيب في المنام فانه انما يعلم الشيء من الوجود والغيب ليس بموجود او من جهة اسبابه وموجباته وفواغله ومقدره ومريديه ومدبره الغازمين على فعله قال قوم هم الملائكة الذين على ايديهم وبسفارتهم يكون الخلق والأمر يطلع نفس النائم على ما عندهم من ذلك قبل تروجه الى الوجود فتعلم الغيب، وقال آخرون بل والجن يعلمون ذلك من جهتهم فيخبرون البشرية في نومهم وكلاهما جائز فالرؤيا في المنام وما يأتي به من الاخبار والانذار بما ستكون تدل على وجود عالم بما سيكون يخبر به من لا يعرفه من الناس باسبابه وموجباته ومباده وعمله - فاما من هو العالم والمخبر فلعله يعلم بعلم آخر فقد جاوزت الحكمة النظرية وجود ما قيل من حيوان روى له حد الحيوانية وهو جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ناطق اى عارف قائل .

قال قوم انهم يزورون في القدرح الشفاف والمرآة الصقيلة اشخاصا متحركة متصرفة كما يرى الرائي في المرآة وهؤلاء هم الارواح المذكورة ولكنهم لا يسمعون لها نظقا في اكثر الامر بل يخبرونهم بحركات واشارات بغوامض من الحاضرات واشياء من الانذارات المستقبلات وما يكون فيما بعد وما كان ونخبه فيما قيل اذا صبح هذا على ما يقال فهو من جملة الرؤيا في المنام او من مشاهدات اليقظة لاشخاص دون اشخاص يعرفه من يخبر به ويخبره ويعترف به من يعرفه ويعتبره - واما المعرفة الزائدة على التجويز والامكان فما لا يحصل بالسماع والنظر والخبر بل بالمشاهدة لهذه الارواح وسماع نطقها ورؤية اجسادها الروحية واشكالها وخلقها وآلاتها من الاعضاء الجزئية .

والى هذا ينتهي بنا النظر فاهنا ونختم كتاب الحيوان ونبتدى بالنظر في علم

النفس والكلام فيه والحمد لله رب العالمين مستحق الشكر والحمد .

## الجزء السادس

من العلم الطبيعي (من الكتاب المعبر من الحكمة

الذي استعمل من سيدنا سيد الحكماء هبة الله ابن

على ادام الله سعاده وهو كتاب النفس - ١ )

يشتمل على المعاني والاعراض التي تضمنها

كتاب النفس وفصول هذا الكتاب ثلثون فصلا

- (٢) ١ - في القوى الفعالة في الاجسام واصنافها - ب - في النفس وما هيته - ج
- في تعديد الافعال النفسانية ونسبتها الى القوى - د - في تحمل ما يلزم من الحجج
- لما ذكر من القوى وتتبعها وتحقيق النظر فيها - ه - في اشباع القول في هذا المعنى
- ١٠ وتلخيصه - و - في الادراكات والمعارف النفسانية وتحقيقها - ز - في تصفح
- ما قيل في البصر والابصار بالشعاع والانطباع - ح - وما قيل في السمع - ح
- في تكميل النظر في الابصار والسمع وتحصيل الرأي المحقق فيها - ط - في باقي
- الادراكات الحسية وهي اللمس والذوق والشم - ي - في الادراكات الذهنية
- ١٥ يا - في تعلق النفوس الانسانية بالابدان وآلتها في افعالها - يب - في تكميم
- القول في الادراكات الذهنية وآلاتها - يج - فيما يقال في النفس من انها
- جوهر او عرض - يد - في تأمل الحجج التي اوردت على ذلك وتتبعها - يه
- في تحقيق القول في ان النفس جوهر قائم بنفسه موجود لا في موضوع
- يو - في حال النفس قبل تعلقها بالبدن وما يقال من قدمها وحدوثها - يز -
- في تتبع الحجج الموردة على ذلك - يح - في بيان حدوث النفس وابطال قدمها
- ٢٠ وتناسخها - يط - في وحدة النفوس الانسانية او كثرتها بالشخص او بالنوع
- ك - في تعرف العلة والعلل الفاعلية للنفوس الانسانية - كا - في المعرفة والعلم

(١) من سع (٢) من هنا الى الفصل الاول سقط من سع .



كب - في ان مدرك العقلية والحسيات فينا واحد بعينه - كج - فيما يقال من العقل بالقوة والفعل وفي العقل الفعال - كد - في ابطال ما قيل من ان العقل لا يدرك المحسوسات والجزئيات - كه - في الرؤيا والنام وما يراه الانسان في الاحلام - كو - في الاحوال الاصلية والاكتسابية للنفوس الانسانية - كز - في الخير والشر والسعادة والشقاوة للنفوس الانسانية - كح - في خواص النفوس الشريفة من النفوس الانسانية ونوادر افعالها - كط - في حال النفوس الانسانية بعد مفارقة الابدان - ل - في السعادة والشقاوة الاخرين للنفوس الانسانية .

## الفصل الاول

في القوى الفعالة في الاجسام واصنافها

قد سلف القول فيما مضى من العلم الطبيعي والى آخر ما انتهى ان من القوى الفعالة في الاجسام وبها ما يقدر على اصناف من الافعال وفنون من الحركات ويشعر بأفعالها وحركاتها ويشعر بشعورها ويفعل بحسبه ويشعر غيرها به بقصد وروية وهي القوى الخاصة بالاجسام الانسانية وتسمى نفوسا ناطقة ومنها ما يقدر على اصناف من الافعال وفنون من الحركات ويشعر بأفعالها وحركاتها ويشعر بشعورها ويفعل بحسب شعورها الاول لكنها لا تشعر غيرها به بقصد وهي القوى الموجودة في باقي الحيوانات وتسمى نفوسا حيوانية ومنها ما يقدر على اصناف من الافعال وفنون من الحركات وتشعر بأفعالها وحركاتها ( وتعمل بحسب شعورها بأفعالها - ١ ) لكنها لا تشعر بشعورها ( ولا تفعل بحسبه - ٢ ) ولا تشعر غيرها به وهي القوى الموجودة في النبات وتسمى نفوسا نباتية ومنها ما يقدر على تفنن الافعال والحركات بل تفعل على نهج واحد وتشعر بأفعالها وتعمل بحسب شعورها ولا تشعر بشعورها بأفعالها ولا تشعر غيرها به وهي القوى الموجودة في باقي الاجسام الطبيعية وتسمى طبائع وقوى طبيعية وهذا

الشعور يختلف في طبقات هذه القوى بالأقل والأكثر وإلا ضعف والاقوى فيشعر الانسان بأفعاله ويشعوره بها ويشعر بشعوره بها وكذلك في التضعيف والزيادة صاعدا ومن ذلك علم العلوم ومعرفة المعارف وتفاوت الأشخاص فيها وكذلك شعور الحيوانات الأخرى تختلف في حدودها بالأقل والأكثر والأشد والأضعف وبذلك تختلف الحيوانات بالابله والافطن والاعرف والاجهل والايقظ والاغفل وقد سبق الكلام الوجودى المفصل الجزئى في الطبيعة والقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية من جهة افعالها وخواصها الموجودة في العناصر والمعادن وانواع النبات والحيوانات واشخاصها وقد بقي النظر الخاص بها في ذاتها وماهيتها وخواصها التي لها بذاتها لا من جهة علاقتها بالاجسام وحالاتها وموضعه هذا الكتاب .

١٠

وقد كان الذين حدوا النفس من الاقدمين قالوا انها كمال اول طبيعي لجسم آلى وشرحوا ذلك بان قالوا ان الكمالات هي الاشياء التي اذا كانت موجودة لاشياء اخر وحاصلة لها كانت بها على حال تمام وكمال واذا كانت غير موجودة لها كانت بذلك على حال نقص فتكون النفس عندهم شيئا اذا كان لبدن ما كان بهذه الصفة اعنى على حال كمال واذا لم يكن كان على حال نقص .

١٥

والكمالات منها اولية الحصول والكون لما هي له وليس كونها له عارضا وتابعا لكون اشياء اخرى ومنها ثانية الكون وعارضة تابعة لكون تلك الاوائل كالمصباح في البيت الذي كونه فيه كون اول وكون ضوئه فيه كون ثان وتابع لكون الاول وعارض له والنفس<sup>(١)</sup> من الكمالات البدنية التي كونها فيه كون اول لا كون ثان ومن الكمالات ايضا ما هو صناعي حاصل بفعل الانسان كالتشكيلات الصناعية ومماثلها ومنها طبيعي غير كائن بفعل الانسان كاللوان والاشكال الموجودة في اجسام النبات واعضاء الحيوان بل كالافعال الصادرة عنها بل كالقوى ومبادئ الانفعال الموجودة فيها والنفس من<sup>(٢)</sup> الكمالات الطبيعية لا الصناعية والابدان استعدادات باحوال مزاجية وشكلية يصلح بها للحلول

٢٠

النفس فيها وتستعد لقبولها ولصدور أفعالها عنها وفيها وأحوال لا تكون بها  
كذلك والنفس كمال طبيعي للمستعد بالآلة من الأبدان على أشكال وأسراج  
صالحة لذلك لاغير المستعد منها ولذلك يقال عوض قولهم آلى ذوحياة بالقوة  
فيقولون كمال أول طبيعي لجسم ذي حياة بالقوة - وقد سمعت فيما يقال تقدما  
لقولهم لجسم على قولهم طبيعي حتى يكون قولهم هكذا النفس كمال أول لجسم  
طبيعي آلى وهو ما غلط في النقل وأما مقصود به هذا المعنى المذكور لاغير فانه  
لم يقل طبيعي في الجسم لتمييز ذلك عن جسم آخر غير طبيعي كما يظن أو يتوهم  
حيث يقال ان الجسم منه طبيعي ومنه تعليمي فان التعليمي وهمي لا وجودي  
والموجود منه لا يختلف في الجسمية وليس يوجد جسم خال من طبيعة حتى  
يكون بعض الاجسام طبيعيا وبعضها غير طبيعي .

وقال قوم آخرون من القدماء في حد النفس انها <sup>(١)</sup> جوهر غير جسماني محرك  
للبدن ويعنون بغير الجسماني انها ليست بجسم ولا ما هو متقوم في وجوده بالجسم  
كأعراض بل له امكان وجود بنفسه مع مفارقة الجسد الا ان القول الاول  
اعرف واشهر فان الكثير بل الأكثر من الناس يقررون بأن للانس نفسا  
موجودة لا يعلم هل هي جوهر او عرض وهل هي جسمانية او غير جسمانية وانما  
يعلم انها محركة البدن فقط واذا لم يعلموا ذلك فليس يعنونه في تسميتهم وانما يحتاج  
ان يبين ذلك لهم بالبراهين والحجج .

والقول ان الالفاظ انما يستعملها الناس في مفاوضاتهم كل بحسب ما يعنيه  
وليس يعنى احد بلفظه ما لا يتصوره ويفهمه بذهنه وما من احد يقول نفسي  
ونفسك في مفاوضة ويشير به الا الى ذاته وحقيقته فانه يقول فرحت نفسي  
وتألمت نفسك ولا فرق عنده بين ذلك وبين ان يقول فرحت وتألمت وكذلك  
يقول علمت نفسي وجهلت كما يقول علمت وجهلت بل لا فرق عنده بين ان  
يقول نفسي وذاتي وبين ان يقول انا وكلما يقولون فيه شيء نفسه فانما يعنون  
به حقيقته وذاته وكما يقولون ان نفس البياض يضاد نفس السواد ولا يريدون  
بذلك



- بذلك ان للبياض نفسا هي غيره وما من احد يعتقد انه شيء ونفسه شيء آخر فانه اذا قال تأملت نفسي ليس يعتقد ان التألم آخر اذا راجع فكره ادنى مراجعة وحقق تصور ما يقوله حتى يفرق بين اختلاف اللفظ واختلاف المعنى ولا يتوهم الاسماء في ترادفها كالتباينة في معانيها باشتراكها في اختلاف المسموع فهذا هو المفهوم الحقيقي من قول الناس في مفاوضاتهم من لفظ النفس فان قيلت هذه اللفظة على المفهومين الاولين فانما تقال لصدق حمل كل منهما على هذا المفهوم بحجة وبيان فان الانسان حين يفهم من لفظ النفس هذا المعنى قد يكون يبحث لا يعلم هل النفس هي البدن كله او جزء من اجزائه الباطنة او الظاهرة يخالفه لطبعه او عرض في البدن او هل هي جوهر غير جسامي بل اكثرهم يدل بهذه اللفظة ويستعملها في مفاوضته دالة على مفهوم بعينه وهو حينئذ لا ينظر ولا يتفكر في شيء من ذلك فحقيق ان يكون هذا هو المفهوم الاول من هذه اللفظة اعني لفظ النفس وهي بحسب هذا المفهوم عند كل متلفظ بهذا اللفظ بينة الوجود فليس احد من الناس محتاجا في اثبات وجود نفسه الى حجة فمن هو الذي يشك في انه موجود حتى يبين له ذلك بحجة وكيف لا ولا شيء عند احد من الناس ابين من ذلك اعني ابين من وجود ذاته وكذلك ليس يحتاج ان يبين له ان لغيره من الناس نفسا اي ذاتا هي هويته وانيتته وان احتاج ان يبين له مآذاته ونفسه الموجودة وما ذات غيره فعلى هذا لا يحتاج ان يدل ويحتاج الا ان هذا يخص النفوس الناطقة للناطقين دون غيرهم ممن لا يشعر بذاته ويشعوره بذاته من الحيوان والنبات .
- وقد كان القدماء سمو القوي النباتية والحيوانية بأسرها نفوسا لكننا اذا قسنا على علمنا شعرنا من احوال الحيوان والنبات بمثل ما شعرنا من احوالنا من جهة ان في تلك الاجسام اشياء هي الاصول في وحدتها اتصال اجزائها بعضها ببعض وبقائها بمددها وغذائها ونموها وشكلها وباقي افعالها وذلك الاصل هو النفس والجسد وما فيه تابع من حيث هو كذلك لها .

والذى قلناه من التقسيم والتحديد في اول كلامنا احق واولى عند من تأمله  
بما اوردناه بعده .

وقد قال بعض المستقصين في قوله ونظره في ذلك ما اوردناه ونورده ان من  
القوى السارية في الاجسام الفعالة فيها ما يفعل افعالها ويحرك على نهج واحد الى  
جهة واحدة من غير شعور ولا معرفة وهي الطبيعة ومنها ما يحرك الى جهات  
مختلفة من غير روية ولا معرفة ولا شعور ايضا وهي النفس النباتية ومنها  
ما يحرك الى جهات مختلفة وعلى انحاء متفنة مع شعور ومعرفة ورؤية وهي  
النفس الحيوانية وبعض هذه الاحاطة بحقائق الموجودات على سبيل الفكرة  
والبحث وهي النفس الناطقة الانسانية ومنها ما يفعل ويحرك على سنن واحد  
بارادة متجهة على سنة واحدة لا تتعداها مع معرفة ورؤية وتسمى نفسا سماوية  
ونحن قد بينا فيما سبق من نظرنا وكلامنا ان القوى الفعالة كلها تفعل افعالها  
بشعور ومعرفة متميزة بين ما تقصده وتتوخاه وتتوجه اليه وبين ما تتركه  
وتنصرف عنه ولا يحرك محرك الا في شئ وعن شئ والى شئ ولولا الشعور  
والتمييز لما كان عنده احدهما بان يكون متروكا اولى منه بان يكون مطلوبا فكل  
حركة تصدر عن محركها فغن شعور ومعرفة لا محالة واستوفينا الكلام في هذا  
لكن الفرق انما هو في المعرفة وسعتها حتى يكون معها شعور بالشعور ومعرفة  
بالمعرفة اولا يكون ورؤية في المعرفة وترداد فيها ومقايضة بين الاشياء المعروفة  
المدركة المشعور بها وذلك هو التفكير الذى يصدر عنه وبحسبه الافعال الثواني عن  
ثواني مراتب المعرفة والرؤية وثوائها عن ثوائها وبالجملة مراتب يكون  
اثرها (١) وصدور الافعال بحسبها كما اشرنا اليه اولا وسنشرحه ثانيا .

## الفصل الثانى

في النفس وما هيته

النفس في عبارة الحكماء بحسب ما قيل اسم مشترك يقال على اصناف من القوى

(١) في - صف - تكرارها وصدور الافعال .

- الفعالة فيقال نفس نباتية ونفس حيوانية ونفس انسانية ونفس سمائية وشرح كل واحد من مفهوماتها الذي يصلح ان يقال في جواب ما هو بحسب اسمها يخالف شرح مفهوم الآخر فالنفس النباتية بحسب شرحهم هي التي تفعل في الابدان وبها افعالها المتفنة بغير معرفة ولا ارادة والحيوانية تفعل افعالها المتفنة بمعرفة و ارادة والانسانية الناطقة تفعل افعالها المتفنة بمعرفة و ارادة كالحيوانية وتزيد عليها بمعرفة المعاني الكلية والقضايا العقلية الحكيمة والنطق الذي هو تعريفها لغيرها ما يريد بالاشارة المقصودة بالروية وبحسب ما حققناه تشترك النفوس في انها قوى فعالة في الابدان وبها محركة لها تختلف بالقوة والضعف والوسع والضيق والقدرة والعجز . فالنباتية منها تشعر بافعالها شعورا ما وتعرف مقاصدها التي تتوجه اليها وتتوخاها بمحركتها معرفة ما ولا تشعر بشعورها ولا تعرف معرفتها كما قلنا . والحيوانية ١٠ تشعر شعورا اكثر وتعرف معرفة اتم فتشعر بشعورها وتعرف معرفتها وتفعل بحسبها . والانسانية تشعر شعورا اكثر من شعورها وتعرف معرفة اتم فتسع معرفتها الاشياء الكثيرة ولا ضعف المعرفة حيث تعرف المعرفة بها وتعرف المعرفة بالمعرفة والحكم والقول بحسب المعرفة ومنه النطق والمفاوضة والاختلاف بينها اختلاف بالجوهر والنوع لا بالاشد والاضعف على ما سنبين ويتبعه ١٥ الاختلاف بينها بالقوة والضعف والوسع والضيق والقدرة والعجز فالاسم لها مشترك لا محالة اعني للنفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الانسانية وسيريك النظر ان الاسم مشترك في النفوس الانسانية ايضا وفيه اختلاف بالنوع والجوهر تختلف به نفوس اصناف الناس كاختلاف نفوس انواع الحيوان الذي من جملتهم الناس حتى يكون الاختلاف بين نفوس الناس اختلافا اصليا ٢٠ بالجوهر والنوع ويتبعه اختلاف عرضي بالقوة والضعف والسعة والضيق والقدرة والعجز الى غير ذلك مما سنشرحه من صفات تخص واعراض تلزم فلفظة النفس اذا اردت لها شرحا بحسب عمومها واشتراكها قلت النفس قوة حالة في البدن تفعل فيه وبه ما تصدر عنه من الافعال والحركات المختلفة الاوقات



والجهاات بشعور ومعرفة مميزة معينة لها بحسبها ويحصل له بها كماله النوعى وتحفظه عليه فقولنا قوة نعى به الفاعل الذى ليس بجسم فان الجسم لا يكون فاعلا بجسميته بل بالقوة التى فيه على ما سبق بيانه فالقوة مبدأ الفعل والفعل صادر عن القوة وكل فاعل اما قوة واما ذو قوة وذو القوة يفعل بقوته فالفاعل هو القوة. وقولنا حالة فى البدن للفرق بين النفس وبين اشياء يأتى ذكرها فيما بعد يسمونها عقولا فعالة مفارقة للجسام وقولنا فى الابدان ولم نقل فى الاجسام والاجساد لاننا نعى بالبدن الجسم الذى هو مستعد بمزاجه وطباعه وشكله وآلاته لحلول النفس فيه كما قالوا فى الحد القديم انها كمال اول لجسم آلى فان البدن فى العرف يجرى مجرى ذلك للنفس فان النفس نفس للبدن والبدن بدن للنفس والنفس المفارقة للبدن لا تسمى نفسا وان سميت فكما يسمى البدن المفارق للنفس اعنى الميت حيوانا وانسانا وبدنا وبلى الحقيقة فلا يسمى وهذا هو الذى عيننا حتى يعرفه من يسمعه فيفهمه فان القائل يعنى ما يعنيه بلفظه واذا عرف السامع معناه تم له فهمه عنه وقولنا تفعل فيه وبه للفرق بينها وبين الحرارة مثلا التى تفعل فى البدن ولا تفعل به اى لا تتخذ هذه آلة لفعلها كاليد والرجل للنفس فى البدن وقولنا ما تصدر عنه من الافعال والحركات لان الافعال والحركات الارادية تصدر عن اجزاء النبات واعضاء الحيوانات وصدورها الاول الحقيقى انما هو عن النفوس وبها كالقلم يكتب والانسان الكاتب به وقولنا المختلفة الاوقات والجهاات للفرق بينها وبين الطبيعة التى افعالها وحركاتها فى كل وقت على سنن واحد والى جهة واحدة وقولنا بشعور ومعرفة مميزة معينة لها بحسبها نعى به ان القاصد التارك لجهة دون جهة والفاعل فى وقت دون وقت يشعر ويعرف الفرق بين المقصود والمتروك من الجهتين والمفعول فيه هذا دون هذا من الوقتين والحالتين الموقتتين فان الاوقات من الزمان على ما سبق فيه الكلام متميز بمتجددات الحوادث من الاحوال وقولنا يحصل له بها كماله النوعى وتحفظه عليه لم يقل على انه فصل مميز فى الحد بل معنى

- مكمل الحقيقة المحدود ووصافه الذاتية فان النفس هي التي تخص الشخص بصورته النوعية وتبلغه كما له منها وتحفظه عليه حتى يبقى على ما هو مدة طويلة او قصيرة او ابدا وتخرج بذلك الامراض المفسدة وما يقال من الارواح الداخلة على الابدان التي تفعل فيها افعالا مفسدة لها وتعارض النفوس في تحصيل كما لها وحفظه لها عن هذا الحد فهذا الحد بحسب المعرفة وتسمية بحسب الحد ٥
- وحد بحسب التسمية ومعرفة بحسب الحد على ما قلنا في الحدود للنفس المقولة باشتراك الاسم على النفوس النباتية والحيوانية والانسانية فاذا اريد التخصيص قيل في النباتية قوة حالة في البدن تفعل فيه وبه ما تصدر عنه من الافعال والحركات المختلفة الاوقات والجهات بشهور ومعرفة مميزة معينة لها بحسبها ويحصل له بها كما له النوعي وتحفظه عليه من غير ارادة وروية وقيل في النفس الحيوانية كذلك ١٠
- ايضا مع ارادة وروية وقيل في النفس الانسانية كذلك ايضا مع (سعة المعرفة بمعرفة المعرفة والروية حتى يفصل للنطق الذي هو - ١) تعريفها لغيرها ما تريد مما تعرف وهو الذي عناه القدماء بقولهم لنفس الانسان ناطقة وارادوا به لا النطق بالفعل حتى يخرج الاخرس والنائم عن معنى الانسانية بل القدرة على ذلك الموجودة في الاخرس والنائم والريض وهذا القول في النفس الانسانية ايضا كالقول في ١٥
- النفس الكلية شرح اسم مشترك لمعان مختلفة الجواهر كما سيعلم الا انه من جملة ما يسمونه رسما لاحدا وهو شرح الاسم بحسب المعرفة العامة منه الموجبة للتسمية بالاسم الواحد الجامع لمعانيه المختلفة الحقائق فاما ان النفوس كلها او بعضها جواهر او اعراض واي الجواهر واي الاعراض فليس من جملة الحد لأن الذي يسمى ٢٠
- نفسا انما سماها بحسب ما قلنا من قبل ان يعرف انها جوهر او عرض واي جوهر واي عرض وعنى بحسب ما سمي والحد فهو ذلك المعنى وما لم يدخل في الحد الذي بحسب الاسم مما يدخل في الحد الذي بحسب الذات والحقيقة فهو الذي يطلب بالبرهان ويستقصى فيه النظر وله البيان .

فاما معرفة الانسان الاولى بنفسه فانها معرفة لا تدخل فيما تضمنه هذا الحد بل

معرفة بغير تمييز على ان الاكتناه بها اشد والتحقيق لها اكثر والمعرفة بها اقدم  
 فان معرفة الانسان بنفسه التي هي ذاته وهويته تتقدم على معرفته بكلمها يعرفه فانك  
 لو فرضت انسانا خلا بنفسه عن كل مرئي ومسموع ومدرك من المدركات لقد  
 كان شعوره بنفسه له موجودا وعنده حاضرا (١) لا يغيب عنه وفي كل فعل يفعله  
 الانسان يشعر بنفسه معه ويدل بلفظه عليها مع دلالة عليه حيث يقول فعلت وصنعت  
 وعلمت وجهلت واردت وكرهت فهذه التاء المضمومة في اللغة العربية في  
 اللفظ يدل على ذاته ومن ذلك يترقى في الدلالة على معرفة ذات من يخاطبه بالتاء  
 المفتوحة مع اناله حيث يقول له فعلت وصنعت فشعور الانسان بنفسه يتقدم على  
 شعوره بغيره ومعرفته التامة بها تتأخر عن معرفته باكثر الاشياء والحد الذي  
 هو شرح الاسم هو بحسب المعرفة الاولى المتداولة بين المسمين من الجهال  
 والعلماء واذا ارتقى الانسان في معرفته قليلا عرف بدليل انظر اولا فا ولا من  
 نفسه معرفة بعد معرفة فاول ذلك حيث يرى (جسمه - ٢) صغيرا وكبير امهز ولا  
 وسمينا ويرى انه هو هو في كلتي الحالتين فيعلم ان نفسه غير جسمه الذي يرى ثم قد  
 يقطع منه عضو ويعلم انه هو هو فيعلم ان العضو المقطوع ليس من جملة هويته وذاته  
 التي يشعر بها ويقس على مثله في كل عضوا ايضا فانه يجد مثل العضو الآخر عظام  
 ولحما وعصبا وعرقا وغير ذلك من الاجزاء المشتركة للاعضاء فيكون كلما يعرفه  
 من ذاته بعد الانية المطلقة والهوية التي ما هيتها غير محققة بنظر علمي ودليل  
 برهاني كما نشرع فيه من بعد .

## الفصل الثالث

### في تعديل الافعال

#### النفسانية ونسبتها الى القوى

الافعال النفسانية اذا اعتبرتها في ذوات النفوس الكيانية وجدت اكثرها عددا  
 ونفسا ما يوجد في الانسان فانها فيه اكثر مما في النبات وما في الحيوان واولها  
 افعال التوليد اسكاثن بتغيير مادته الزرعية بالاحالة والتزيج وتصريف ذلك في



- التنمية مع احكام التخليق والتشكيل الموافق فيما يحتاج اليه من صدور الافعال عنه وفيه حتى يباغ اشده وما تقصده الحكمة في حده وهذا القمل انما يتم في المادة الزرعية باستمداد الغذاء من الاجسام الموافقة واحالته الى طبيعتها واختلاطه بها في التجاوير والمسام التي تحدثها القوة المغذية فيها لتزيد فيها زيادة يكون بها الماء مع تفصيلها الى امزجة مختلفة وتوزيعها على الاعضاء بحسب اختلاف امزجتها وطبائعها وذلك من دم النطمت الذي ياتي من كبدها للغذاء حتى ينتهي الى الحد الذي يصلح معه للخروج الى فضاء الهواء من الاحشاء ثم حينئذ يغتذي بلبن الام فيكون هو اول ما يدخل الفم من الغذاء واعضاؤه مرتبة في تجاورها على تناسب في امزجتها حتى تصير احالة الغذاء في كل عضو مقربة له الى ما يراد من احالته في العضو الذي يليه كالفم للعدة والمعدة للامعاء فينتفع كل عضو بما يفعله في غذائه بالذات وينتفع العضو الذي يليه منفعة بالعرض من جهة كل عضو من الاعضاء وهي مقصودة بالذات من جهة الفاعل الواحد المدبر لسائر الاعضاء من حيث يتبدى الغذاء الى حيث ينتهي ويتم بافعال الجذب للواصل والامساك له ريثما يتم الفعل فيه وتميز الخلاصة من الفضل منه ودفع الفضل عن كل عضو الى ما يليه حتى ينتهي الى الفضل الذي لا منفعة فيه فيبقى المغتذي بالغذاء حيث يخلف عليه عوض ما يحلل عنه وينمو بزيادته عليه فاذا بلغ ذلك تبعه افعال التوليد وهو ما قد اعدت له آلات تقطع من الغذاء شطرا وتهيب منه مادة يتكون منها شخص آخر كما هي موجودة في الذكور والاناث فهذه الانعال المادية من الافعال الحيوانية والانسانية وقد ذكرت فيما سلف بشرح مستقصى وعرف منها انعال الطبيعة وانعال النفس كل على حدته ومجتمعا .

ومنهما افعال التحريك الارادي التابع للاختيار والروية على اختلاف اصنافها واختلاف ذلك في الاعضاء باختلاف امزجتها واشكالها واوزاعها كالعصاب والعضلات والاعضاء المتحركة بها ومنها الافعال الادراكية الحسية التي

تختص بالآلات الظاهرة المرئية وهي الابصار والسمع والشم والذوق واللس  
وصنف الادراكات التي تسمى ذهنية وقد صنفت الى عدة اصناف اولها ما نجده  
من تمثل المحسوسات عندنا بعد غيبة اشخاصها المحسوسة عنا حتى نراها كما نراها  
بالعين ولا نراها بالعين ونسميها لا بآلة السمع ونلمسها ولا تدركها آلة اللس  
ونشمها ونذوقها وهي غائبة عن آلتى الشم والذوق كما انا اذا ذكرنا شخص  
نعرفه يتمثل حاضرا في مكان وبهيئة وشكل ولا نجده اذا طابنا بفعل وانفعال  
كما نجده اذا ادركناه بالحواس الظاهرة .

وتدقيل ان تمثل هذه الصور عندنا ولنا انما يكون بانتقاش هيئاتها المحسوسة  
كاشكالها والوانها مجردة عن موادها المتحيزة بذواتها في جزء من اجسامنا هو  
الروح المحصور في بعض الدماغ على ما تلما تتولى ادراكها فيه قوة غير التي  
تتولى الادراك باحد الحواس الظاهرة بل هي قابلة لما يؤديه كل واحد من تلك  
برسم هيئة المحسوسة على تجريداتها في تلك الروح وتلك الروح محل لتلك القوى  
فالذي يرسم فيها حاضر عند هذه القوة .

واستدلوا على ذلك بان مرض الجزء المقدم من الدماغ وفساد حاله مؤد الى  
بطلان هذا الفعل واختلاله حتى ينقص او يتشوش فيتمثل للانسان اشباح  
حاضرة يظن انه يدركها بحسه الظاهر ومنها حفظ هذه المثل كأنها مخزونة  
عندنا نستحضرها متى شئنا فنذكرها بعد ما كانت غائبة عن اذهاننا ويتوقف  
ذلك على رويتنا ومشيتنا فما ذاك الا لانها تكون موجودة لنا لكن لا بحيث  
ندركها ولا غائبة عما حتى نستأنف تحصيلها كما حصلنا اولاً من الحواس الظاهرة  
فهى اذا موجودة لنا لا بحيث ندركها فيه حتى نستعيد ها الى حيث ندركها فيه  
متى شئنا والفعل الاول يسمى حسا مشتركا والثاني يسمى تخيلا وحفظا ومنها  
التصرف في هذه المدركات الذهنية بتركيب مفرداتها وتفصيل مركباتها  
كالمثل ان تتمثل انسانا رأسه رأس فرس او صورة هي نصف شكل انسان او غيره  
من التمثيلات فنؤلف من ذلك امثالا مما لم نجده بالتصرف في المثل الوجودية  
فيكون

فيكرن ذلك منا فعلا اراديا ايضا لنستحضر به ما نريد ان تصرف فيه من هذه متى شئنا وننتقل منه الى غيره وتسمى هذا الفعل تفكرا ومنها ادراك اشياء غير محسوسة موجودة في المحسوسات كالمداورة والصدادة والمحبة والبغضاء فانها مما لم تنلها آلة من آلات الحس لاسمع ولابصر ولاذوق ولاشم ولالمس وبها تحن الانشاة على والدها وتفر من مفترسها وان لم تكن رآته قط مفترسا لها او لغيرها ويسمى هذا الادراك ادراكا وهميا .

ومنها حفظ هذه المدركات الوهمية وتذكرها وقد قيل ان الفعل الفكري بالروح الذي في البطن الاوسط من الدماغ ويشترك فيه الوهمي وان الحفظ والتذكر آتاه الروح الذي في البطن الاوسط من الدماغ .

- ١٠ ومنها الحكم في المعاني بالصدق والكذب والامكان والوجوب وتصور الكليات المنسوبة الى كثيرين والقول بالاشياء التي لم تنالها الحواس ولم يتعلق وجودها بما تناله الحواس والحكم بمقتضى هذه المعاني في الافعال التدبيرية والسياسية الواجب فعلها وتقديرها بحسب الحاجات والدواعي الجزئية وبذلك تتم الصناعات المؤدية الى معان واعراض حكيم او تصورية وبمجموع هذه الافعال يسمى افمالا عقلية علمية وعملية ولنا ان نكثر هذه الانعال الى حدين
- ١٥ على هذا في التصنيف وان نختصره ونختصره فيما هو اقل عددا من هذه الاصناف لكننا اوردناه كما اورد حتى يعتبر ما قيل فيه بنسبته الى النفس وقواها فقدرت بت على تصنيف وتعدد لم يحتاج عليه بحجة صريحة ولا مضمرة مما يعتمد عليه ويرد الاحتجاج البرهاني اليه وذلك انهم عددها على التصنيف المذكور وقالوا ان لكل صنف منها مبدءا يخصصه وقوة هي فاعلته واحتجوا على بعضها في الخصوص
- ٢٠ بحجج هي هذه تالوا ان التغذية على سبيل الجملة تتولاها قوة يسمونها القوة الناذية والافعال التي تتم التغذية بها من الجذب والامساك للجذب وتغيره ودفع فضله تتولى كل واحد منها قوة حتى تكون جاذبة وماسكة ومغيرة ودافعة وهذه الاربعة خادمة لتلك الاولى وان النوى يكون بقوة غير هذه الخمس تبطل عند انتهاء



النمو وتبقى الغذائية وخذ منها وان التوايد ايضا يكون بقوة اخرى وهى نوعان ذكورية وانوثة وتخدمها قوة مغيرة غير المغيرة فى التغذية لان تلك تحيل المادة الى مشابهة العضو المغذى وهذه تحيل المادة الى مزاج خاص بعضو عضو من الاعضاء وتلك تشبه باصول جواهر الاعضاء وهذه تغير المادة الزراعية الى طبيعة تلك الجواهر من الاعضاء لاعلى سبيل تشبيه بشئ يزيد عليه كما فى التغذية وتخدم المادة مع هذه القوة قوة اخرى تسمى مصورة تشكل الاعضاء وتصور البدن بتقديرها وتشكيلها فتكون هذه جملة القوى المتعلقة بتدبير المادة البدنية ورأسها كلها نفس نباتية توجد فى الحيوان كما توجد فى النبات .

وبعض يقول ان النفس النباتية هى مجموع هذه القوى ويسمون بها نفسا ارضية ونفسا طبيعية ونالوا ان لكل حركة ارادية مبدأ ينحصرها فى الشخص الواحد فقالوا ان لكل حركة من حركات الاعضاء مبدأ وقوة موجودة فى العضلة التى تختص بتلك الحركة فتكون على هذا رأى القوى المحركة فى الشخص الواحد من اشخاص الناس خمس مائة سبعة وعشرين مبدأ عدد العضل المحسوسة فى البدن وجعلوها كلها سرؤسة لقوة واحدة هى عندهم المحركة الارادية وعنها يصدر الامر بالتحريك الى واحدة واحدة منها واذا فوا اليها قوتين قالوا انها تبعثان على التحريك والاولى تفعله (يعنى التحريك - ١) واحدى الباعثين تبعث على طلب المشتهى وتسمى قوة شهوانية والاخرى تبعث على الهرب من المؤذى والحركة اليه بالأذى وتسمى قوة غضبية .

والذلك قالوا ان لكل ادراك حسي مبدأ وقوة تنحصره فالحواس الظاهرة خمس قوى واستدرك عليهم مستدرك فجعلها ثمانية فقال ان للسان اربع قوى واحدة تفرق بين الحار والبارد واخرى تفرق بين الصلب واللين واخرى تفرق بين الحشن والاملس واخرى تفرق بين الرطب واليابس والعجب انه كيف لم يجعل للذوق ايضا عدة قوى تفرق بين مروحاو وحامض وحريف وللبصر بين ابيض واخضر واحمر واصفر وغيرها لكنه اقتنع فى الاستدراك بهذا وان لكل فعل

على ما رتبوه من الادراكات الذهنية مبدأ يخصه فلا يحس المشترك قوة والحفظ ما تنصوره هذه القوة قوة اخرى ويسمون الاولى حاسا مشتركا والعجب انهم لم يكثره بتكثير مدركاته والثانية تسمى خيالية اولى والتخيل الذي رتبوه فعلا ثالثا قوة خاصة تسمى متخيلة ومفكرة وكذلك قوة وهمية وقوة حافظة ذاكرة للعاني .

ومنهم من قال بقوتين حافظة وذاكرة وجعلوا لمجموع هذه القوي المدركة والمحركة رئيسا واحدا يسمونه نفسا حيوانية .

ويقول بعضهم انه هو القوة الوهمية المصرفة لسائرها وبعضهم يجعلها اسما لمجموعها كما قال في الاولى .

١. واما الافعال العقلية فنقسموها على قوتين عقلية نظرية وهي محصلة الآراء والمعاني الكلية وعقلية عملية وهي مقدرة الافعال الجزئية ومصرفتها بحسب الغايات والمقاصد النظرية وما فتنوها وكثروها كما كثروا غيرها مع كثرة افعالها وجعلوا لها رئيسا ومبدأ هو في البدن الانساني رئيس الرؤساء يسمى نفسا ناطقة وعقلا هيولانيا وفي الاكثر انما يشيرون بهذا الاسم الى مجموع القوتين كما قيل في غيرهما وهذه هي النفس الانسانية .

٢. ويقول بعضهم ان سائر القوي الاخرى التي نسبت الى النباتية والحيوانية هي لوازم هذه ومعلولاتها وخدمتها في تصرفاتها والذي صرحوا به من الحجج في تكثير هذه القوي هو ما احتجوا به على ان الخيالية الاولى هي حافظة الصور المحسوسة من المدركات الذهنية غير الحس المشترك الذي هو مدرك الصور منها فانهم قالوا ان المدرك فينا لهذه لو كان حافظها بكونها عنده وفيه لقد كان مادام حافظة يكون ايضا مدركا ملاحظا وتقول بانها محفوظة عندنا لا سترجا عنا ملاحظتها بعد غيبتها عنا من غير ان نعاود ادراكها من خارج فما ذاك الا لأنها كانت عندنا محفوظة غير ملحوظة ولان الادراك هو حصول المعنى المدرك للشيء المدرك فلوانها حافظة للقوة الملاحظة لادراكها فاذا هي

عندنا محفوظة لكونها عند قوة أخرى تحفظ ولا تدرك كما ان الاولى تدرك ولا تحفظ . وبمثل هذا الاحتجاج يحتاجون على ان يحافظ المعاني الحسية التي هي عندهم اقوة الحافظة الذاكرة غير مدركتها التي هي القوة الوهمية . واحتجوا على ان القوة الغذائية غير القوة النامية لان تلك تبطل في وسط العمر واتماذية تبقى الى آخره .

فاعرض وقيل لعلها واحدة وما دام ابدن صغيرا يورد ما تفضل عن حاجته فيزيد وينمو ويكثر التحال مع عظمه وهلم جرا حتى يساوى ما يرد من الغذاء فيقف حينئذ ولا ينمو وينقص الغذاء بضعف القوى فيصير اقل من المتحال حتى يفنى قالوا لان الانسان عند بطلان ناميته يسمن ولا ينمو بزيادة الغذاء واحتجوا على ان القوة المنيرة غير الجاذبة وغير الماسكة والدافعة لما ينجذب الى الاعضاء الظاهرة من الغذاء ويتمسك فيها وتندفع فضلاته ولا تتغير الى مشابهة الاعضاء كما يكون في الورم والتهيج الذي يكون لضعف القوة المنيرة وعلى ان القوة المولدة غير شيء من هذه فان هذه توجد في غير البالغين من الصبيان ولا توجد فيه المولدة وما صرحوا باحتجاج على باقي ما كثروه من القوى فلعلهم تمنعوا بقياسه على هذا وعائنا ان نتمحل كلما محتج ان يحتاج به في ذلك ثم نطلب الحق برد ما يبطل واثبات ما يثبت .

## الفصل الرابع

في تمحل ما يمكن من الحجج لما ذكر من القوى  
وتتبعها وتحقيق النظر فيها .

ومما هو حقيقى بان يقال في هذه الحجج ان القوى الطبيعية المذكورة غير القوى الادراكية ولولا ذلك لقد كنا نشعر بما يحدث في ابداننا من استحالات الغذاء وحركاته اولا فاولا لان القوى الفاعلة لذلك تدركه اذا كان ذلك من شأنها لا محالة والمعهود المشهور بخلاف هذا وما من احد يشعر بتغير الغذاء في معدته في اكثر الاحوال فكيف ان يشعر بكيفية ذلك التغير فكيف بالذى في الكبد



بل وبالذی فی العروق علی کثرتها والذی فی واحد واحد من الاعضاء الظاهرة  
وكان يلزم من هذا ان نشعر بجزء جزء من ابداننا التي تتصرف قوانا في تغذيتها  
كالعروق والاعصاب والالغشية والرباطات حتى لا يخفى علينا شيء من  
اوضاعها ولا من اشكالها ومنافعها وكنا نستغنى عن تعب التشريح وما نعرفه  
منه بالحدس والتجربة فهذه حجة بالغة (١) في ان القوى الطبيعية غير القوى الادراكية  
ولعلمهم يقولون لكن القوى ذوات بسيطة والذات البسيطة واحدة الحقيقة  
فلا يلزمها من حيث هي تلك الذات الواحدة الان فعل واحد فبادى الافعال  
الكثيرة هي على ما قيل قوى كثيرة بحسبها .

ومما يوشك ان يقال في ذلك ويعتقد هو ان القوى الطبيعية موجودة باسرها  
في النبات وهو خال من القوى الحساسة والمتحركة بارادة والقوى المتحركة بارادة  
والحساسة مع القوى الطبيعية واكثر القوى الذهنية موجودة في الحيوانات  
غير العاطفة وليس يوجد فيها ما للانسان من الافعال النطقية وكثير من الحيوانات  
يعدم بعض هذه القوى ايضا كما عدم من الخلد البصر واصناف من الحيات السمع  
وكثير من الحشرات اكثر الحواس ما خلا اللمس والذوق فيما يحدث (٢) ويظن  
والقوة الوهمية معدومة لا محالة في اكثر الحيوانات التي تتولد ولا تتوالد  
كالفراس يشق النار لاضاءتها ونورها فيلقى نفسه اليها وينأذى بحرها فيتباعد  
عنها بعد لذهه له ثم يعود اليها مرة ثانية ناسيا لما آلمه منها ولا يزال كذلك حتى  
يحترق فما ذاك الا لانه لم يحفظ معنى ولا صورة ولا يتذكر وما لا يحفظ  
فلا يتصرف في المحفوظ كما قيل ولا يتصرف عنده ولا ما فيه وبه يتصرف فليس  
له القوة التخيلية ولا الوهمية المذكورتان وكثير من القوى الذهنية كذلك ايضا  
فعدم بعضها في البعض وجوده في البعض الآخر دليل موثوق به على ان  
الموجود منها في شخص غير المعلوم فيه فاذا اردنا اعتبار هذه الحجج ابتداءنا  
بالعامة منها وهي الثالثة بان القوى ذوات بسيطة كل واحد منها واحد الحقيقة  
والذات لا يصدر عنه الا فعل واحد واعتبارها بان يقال ان الواحد اما واحد

بالجنس او بالصنف والمشابهة او واحد بالنوع او واحد بالعدد فان عنى بذلك ان القوة واحدة بالجنس والواحد بالجنس لا يلزمه الافعل واحد بالجنس او واحدة بالنوع ولا يلزمها الافعل واحد بالنوع والمشاكلة او واحد بالمشابهة ولا يلزمها الا افعال متشابهة لزوم الاستمرار على مذهب الاحتجاج قليل وكذا الواحد منها بالعدد لا يلزمه الافعل واحد بالعدد وقد اعتقد هذا قوم فقالوا ان كل فعل يحدث ويبطل فعن قوة تحدث في الشخص وتبطل مع بطلانه .

فأما الجملة على ان القوى الفاعلة فينا لا تحدث وتبطل مع الافعال الحادثة الباطلة فهي ما يشعر كل منابه من ذاته انه هو الذي فعل امس كذا والذي يفعل الآن كذا شعورا لا يشك فيه من تأمله باعتبار صادق من ذاته وهو اصدق من الاعتبار الحسبي الذي نقصر فيه الآلات والوسائط واذا صح ان الافعال المتكررة بالعدد ليست عن قوى متكررة بالعدد بطل استمرار هذه الجملة القائلة بتكثر القوى لتكثر الافعال فكما لم يجب في المتكرر في العدد من الافعال ان يكون عن قوى متكررة بالعدد وكذلك لا يجب في الافعال المتكررة بالنوع ان تكون عن قوى متكررة بالانواع بل ولا الاعداد (١) فان تفكر قائل فقال ان تكثر الافعال بالعدد عن القوة الواحدة ليس بذاتها ومقتضى وحدتها بل للدواعي والصوارف الطارئة في الاوقات المختلفة - قيل وكذلك تكثر الافعال بالنوع عن القوة الواحدة بالعدد يكون لتكثر الدواعي والصوارف ايضا فانه موجود في الافعال المتكررة بالنوع ومع هذا فلم نرهم استمروا في تصنيف الافعال على التكاثر

(١) بها مشي سيع - حاشية منقولة عن حاشية نسخة النقل - قلت في هذا الموضع ، فيلزم ان لا يصدق القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وذلك بخلاف الذي تقرر الامر عليه في بداية الخلق في الآليات فقال ادام الله ظله ، احكم النظر الآن ان حضرك الشك فتشكك وان حصل لك اليقين فهنيئا لك واذا وصلت الى هناك فالفتوح غير ما يؤثر فيها .

النوعى المحقق حتى رتبوا تصنيف القوى كذلك ايضا ولا اظهر واوجه التحقيق فيه ونحن لا بطلنا له نستغنى عن استقصاء ذلك فيه فنقل بتركه التعب .

- واما الاحتجاجات الأخرى فمنها القائلة ان القوى الادراكية غير القوى الطبيعية لاننا لو كنا نتصرف في الغذاء وتدبيره في اعضائنا بالقوى الدراكية لقد كنا ندرك ما نفعله من ذلك وما يفعل فيه وبه ذلك من الاعضاء من حيث تباشره بالفعل فيتبعها ومناقضتها تكون بتأمل الادراك والشعور به وحال المدرك في ذلك ، فنقول انما كان يصح لنا المعرفة والحكم بادراك افعالنا الطبيعية في اعضائنا الجزئية بان ندرك جميع ذلك بتفصيل وتميز (١) ثم نستثبت بعد الادراك بملاحظة ثم نحفظه بعد الملاحظة ثم نذكره بعد الحفظ فنحكم به عند المراجعة فكل ادراك لا يكون كذلك فهو مما لا يصح الحكم به وهذه الافعال فنحن نعلم امتناع ذلك
- ١٠ علينا فيها، اما اولاً فلأن تمييزها وتفصيل بعضها عن بعض مما لا يمكن فيها بوجه لأنها متصلة على استمرار لا انقطاع له ولا حد فيه في الحركة المكانية والاستحالية والمعينة فان الغذاء يستمر على سنى الحركة المتصلة في المكان والاستحالة معاً من حيث يرد المعدة الى ان يلتصق بالاعضاء منه ما يلتصق ويتبدد منه ما يتبدد وينفصل منه ما ينفصل ويتحلل ما يتحلل على اتصال متشابه غير متميز من حيث يصير كيلوسا الى ان يصير لحماً وعظماً واذا استمر في حركته المكانية والاستحالية على نسبة متشابهة فعند أى حد منه يتميز وينفصل حتى يتصور ويعرف ويشعر به وقس على ذلك تشواهد من افعالك الظاهرة وادراكاتك المشهورة ترى انك لا تشعر ببصرك ولا تعرف تغير ما تتشابه حالاته ويستمر تغيره ما لم تكن في حركته وقفة او طفرة او سرعة وبطؤ او تستثبت منه حالاً سبقت في ذلك
- ٢٠ فتقابلها بحال اخرى مخالفة لها تدركها فيه فان (٢) الشمس في حركتها لا يشعر بها من استمرار على مشاهدتها وتأملها حتى يستثبت موضعاً معيناً مما يدرك فيه حركتها فيحفظه ويتذكره بعد مدة تمتد ومسافة طويلة تنقطع يقيس فيها الموضع الذي

(١) س - مفصلاً مميذاً (٢) س - فان حركة الشمس لا يشعر



استثبته وحفظه وتذكره الى الموضع الذي عينه ثانياً مما وصل اليه المتحرك فيجد الفرق بين الوضعين ويشعر بالحركة من احدهما الى الآخر شعوراً معقولاً لا محسوساً وكما يقيس الاظلال بالمقاييس وبما يتخذ ذلك من الآلات المميزة لما تشابه من ذلك على الاستمرار في المسافة المتشابهة التي لا تختلف حدودها وأجزاءها بأشياء فيها يتميز بها بعضها عن بعض عند الدرك بل بالقياس الى غيرها كالأفق ومسامية الرأس والبعد والقرب منها وبديل الآلات من الشعاعات والاظلال التي تدل على الحركة دلالة عقلية لا يميزها حسه في الفلك لولاها فان كانت الحركة لسرعتها حقيقة بأن تشعر بقطعها الكثير في المدة القصيرة فكيف بالحركة البطيئة التي يكون منها اليسير في طويل الزمان وكذلك تجرّفيما يشعر به الانسان من الأمراض والآلام فانها اذا وردت عليه بتدرّج لم يشعر بها ولم يتألم منها واذا ورد عليه منها ما له قدر محسوس بغتة شعر به وتألم منه .

والأطباء يقولون ان الألم هو تجديد حال خارجة عن الطبع بغتة (١) في زمن قصير وانما ذلك لأن الانسان لا يشعر بالقليل لقلته ولا يدرك الصغير لصغره وما يرد على التدرّج يرد منه اليسير بعد اليسير فلا يدرك يسيراً منها فاذا لم يدرك واحداً واحداً لم يدرك المجموع لانه انما يدرك منه في كل وقت مباينته وكل وارد من الحال (يسير المباينة للحال السابقة ويصير في كل وقت الوارد - ٢) في جملة السابق ويرد اللاحق على الجملة فيكون كذلك في قلة المباينة فلا يشعر به فكيف في التجدد المنقضى الذي لا يدرك سابقه لانه مضى ولا لاحقه لانه ما جاء بعد وحاضره في كل وقت اوفى كل متقارب من الزمان يسير جداً بل المستمر على سنن التدرّج لا يتعين منه قدر الزائد والناقص في وقت اذ لا يقر له حد محدد ودبل هو على استمرار التجدد والتصرم فهذا في الادراك وهو في الاستثبات اصعب لانه بعد الادراك حيث يقر المدرك على ما يدركه زماناً يستثبته فيه ويرى الذهن يضيق عند ازدحام الادراكات عليه عن الشعور بادراكها فكيف بادراك اشياء كثيرة

منها فكيف ان يستثبتها اوشيثا منها وهذه الافعال التي تتعلق بالغذاء والنماء افعال كثيرة في كثير من الاعضاء هي في الزمان الواحد معا وفي التابع على اتصال لا فترة فيه للشعور بالادراك فكيف لاستثبات المدرك فكيف يحفظ ما يستثبت فكيف يتذكر ما يحفظ لان اللاحق منها يشغل عن السابق واو خا طبك انسان خطأ با متصلا حثيثا غا مض المعنى لأ شكل عليك فهم ما يقواه بل استثبات قوله فكيف ان تتأمل معناه وتحفظه حتى يتلوه ما بعده فكيف واو خا طبك معه آخر ولم يكن التفاتك اليه عندك اولى من التفاتك الى الاول ولا الاول (١) منه فكيف فيما هو اكثر من ذلك اتصلا واشد خفاء وازدحا ما فليس كوننا لانعلم بمعرفتنا بهذه الاحوال دليل على انا لا ندركها بل على انا لا نستثبتها ولا نتوقف عليها في الادراك اما للذهول عن بعضها البعض مما يتلوه او يراحمه او لكونها على التدرج الخفي او لجميع ذلك .

تأمل حال السكران والمريض باختلاط الذهن والنسيان كيف يفعل ما لا يعلم به ولا يدلنا ذلك على ان فاعلها في ابداننا غيرنا اي غير النفس التي هي ذات الواحد منا وهويته من القوى التي يقال انا ندرك ونتحرك بالارادة بها او غيرها وفيما يأتي ما يزيدك بهذا علما .

واما القول والاعتبار بوجود هذه الافعال وصدورها عن اشخاص دون اشخاص من انواع دون غيرها من النبات والحيوان وان القوة على ذلك الفعل موجودة فيما هو صا در عنه غير موجودة فيما لا يصدر عنه فغير موثوق به ايضا ولا هي مما يقطع بها فانا نعلم ان الأعمى بل المعصوب العين ايس لا يبصر لفقدان القوة الباصرة بل نفقد الآلة او اعماق مانع للآلة عن فعلها فكذلك قد يجوز أن يكون المانع في بعض الاشخاص من بعض الافعال دون بعض عدم الاستعداد في ذلك الشخص او في ذلك النوع لاعداء القوة او ما نبينه فيما بعد مما اشارت اليه القسمة المتقدمة للقوى وهو كون النفس التي لذلك النوع غير النفس التي لهذا فهي تقوى وتقدر على بعض الافعال دون بعضها .

واما ما قيل من انا نحفظ ما لا ندركه في وقت حفظنا حتى نستعيده لا ( هو فيها يشبه بان يكون الامر - ١ ) من خارج بل من اذها ننا فلاحظه مدركا بالتذكر والاستدلال من ذلك على ان فينا قوة حافظة غير مدركة ومدركة غير حافظة فلا يلزم لأن الذهول والاشتغال بشأن عن شأن يوجب هذا وفيما يأتي من القول يتم رده وبطلانه .

ونكتفي الآن مع ما قيل في رد هذا القول بتكثر القوى ومغايرة بعضها بعضا بأننا نشعر من انفسنا شعورا محققا ان الواحد منا هو الذي يبصر ويسمع ويفكر ويتفكر ويذكر ويتذكر ويشتهي ويكره ويرضى ويغضب وان ذاته وانيته واحدة هي في كل فعل لاغيرية فيها فان الاعميان المتعددة لاوحدة لها في انفسها وشيئان لا يكونان بالذات شيئا واحدا بل في حالة تشملهما وصفة تجمعهما ١٠ والقول بذلك اعني بوحدة الكثيرين والاغيار انما هو غفلة من قائله وتجزيف في قوله وغلط وتحريف في تفهم ما يقال له واذا كان ذلك كذلك فلا يمكن ان تكون هذه القوى المتكثرة في الشخص الواحد مناهي ذاته الواحدة التي يشعر بها وان كانت فاما تكون واحدة منها واذا كانت فتلك الاخران كانت هي التي تفعل فالفاعل غيرها فان القوة الباصرة اذا كانت هي التي تبصر وهي غير اعني ١٥ غير نفسى وذاتى فغيرى الذى ابصر لا انا وانا اشعر واعرف واعلم علما يقينيا صادقا اتنى ابصر واسمع واقول وافعل وان كانت تبصر معى وابصر معها كل على انفرادهم وقائم في فعله بذاته فلا حاجة لى اليها ونحن انما نشعر ونقول بأبصارنا لا بأبصار غيرنا وكل آخر بالعدد غير وان كانت تبصر وتنقل الى المبصر وابصره بها وفيها فلا يخلو أن ينقل ما ابصرته بحصوله فيها أولا وانتقاله الى منها فهي آلة ٢٠ قابلة لا فاعلة فهي محل لا بصارى وهيولى لا قوة فاعلة ولا شعورى بفعلها ولا فرق في ذلك عندي بين ان تنقل المدرك الى فلا تدركه او تنقله مع انها تدركه او ادركه انا فيها فيكون الباصر الذى اعرفه واشعر به على سائر الاقسام هو انا اعني نفسى التي هي ذاتى وهويتى وما سواها اما حامل واما موصل كالعين والروح التي



فيها وليس هذه قوة باصرة فأننى لا انتفع بأبصارها بل بقبولها واتصالها وما يقال من انها هى التى اختصت الآلة التى هى العين والروح الباصر بالأبصار مقبول وليس هو المفهوم من قولنا قوة باصرة بل تكون القوة الباصرة حيثئذ هى النفس الاولى وكذلك يقال فى التفكير والتذكر وغيرها ولا يلزم ما قيل فى تكثر الذوات الفعالة والقوى .

## الفصل الخامس

فى اشباع القول فى هذا المعنى وتلخيصه

- ونريد بهذا المعنى بينا وفيه نظرا فنقول ان المبدأ الذى يصدر عنه فى اجسامنا ما يصدر من الافعال لو كان قوى متعددة لقد كانت كل واحدة منها لانها غير الاخرى يكون الشعور والمعرفة التى للانسان بذاته الواحدة يتناول واحدة منها على انفرادها دون الباقية وحيثئذ ان كان بعضها يشعر ببعض فشعور كل واحدة منها بالآخرى لا يكون شعورا شىء بذاته بل بغيره وان كان كل واحد منها يشعر بذاته فليس هو شاعرا بغيره من حيث هو شاعرا بذاته فكيف وهو يشعر بشعوره بذاته وانه غير شعوره بالآخر، ومعلوم ان الانسان يشعر مع شعوره بذاته انها واحدة ولا يشعر من ذاته بكثرة البتة وان لم يشعر بعضها ببعض بل بذاته فذات الانسان واحدة منها دون الباقية وكل واحد يشعر بوحدة ذاته مع اختلاف ازمته وحالاته وكل فعل ينسبه الى ذاته انما ينسبه الى الذات التى تشعر مع شعوره بأفعاله انها واحدة وهذا امر تتحققه من كل فعل ومع كل فعل تفعله وتشعر بانك فعلته كما تبصر وتسمع وترى وتمتنع وتفكر وتتذكر وتغتم وتفرح وتعلم وتجهل تحققا لا شك فيه فتعلم من ذلك ان مبدأ هذه الافعال فى شخصك واحدا لا محالة هو أنت فاما ان يكون ذلك الواحد يفعلها بذاته واولا واما ان يكون له فيها وسائط وادوات بعد أن يكون مرجعها اليه وصدورها عنه لا يشك الانسان فى هذا فيما يشعر به من افعاله وانما يشكل الحال فيما لا يشعر به من الافعال التى تكون فى بدنه واعضائه بالتغذية والتنمية والتصوير والتشكيل وتصريف الغذاء

وتقسيمه على الاعضاء وغير ذلك من هذه الافعال التي لا يشعر بها فان الغذاء ينضم في المعدة ويستحيل ولا يشعر به ضمه واستحالته ومما بدأ الى ماذا انتهى وكذلك اذا نفذ في الاعضاء متحركا لا يشعر بحركته في توزيعه عليها وكيفية توزيعه ولا يعرف ما يصلح من ذلك ولا يصلح ويوافق ولا يوافق قبل ذلك ولا بعده ومن يفعل مثل هذه الافعال على هذه الصورة والنظام وبهذا الاحكام ويسوقها الى هذه الغاية

والتمام يكون له بها علم سابق بالصورة التي يعمل عليها والغاية التي يسوق اليها فتتضمن هذه الافكار ان يظن الانسان ان متولى هذه الافعال في بدنه غير نفسه التي يشعر بها على انها ذاته وهويته ويعرض في ذلك شك ايضا من جهة ان الانسان اذا اشتدت حاجته في هذه الافعال الى استغراق وسع الفاعل في حاله يحوجه اليه من امر معضل يطرأ عليه كغذاء كثير او بعيد المشابهة عسر الاستحالة

والهضم او مادة مؤذية مضادة لمزاج بدنه بكيفية ثقيلة لقوته بكميتها يجد نفسه التي يشعر بها حينئذ مقصرة مشغولة عن الافعال الادراكية والاختيارات الارادية غريقة ذاهلة كالمرضى الذي يستولى عليه فاسد الاخلاط بردى الكيفيات فيحتاج الى استغراق شغل مدبره فيها لدفع ضررها او الى الاستعانة بماله ان يستعين به عاينها من الأدوية التي يقاومها بها فيراه ذاهلا عن افعاله الارادية غائبا عن معرفته وحسه كأنه غير حاضر فيها وعندها وكلما ازدادت غيبته عن

حسه ورويته ظهر تأثير فعله في بدنه فان المريض في ليلة بحرانه يشتد هاجج مرضه فتبطل او تضعف ادراكاته الحسية وافعاله الارادية كأنه نام عنها ثم يعود اذا أفاق تعباً مكثراً كإن كان كابد امراً عظيماً ويظهر في بدنه من اثر بحرانه حالة تدل على نعل قاوم المرض وكسر عاديته ودفع شره واذيته في ذلك الزمان الذي

غابت فيه النفس عن الحواس واراى الافعال حتى ظهر ذلك التأثير من فعلها فكأنها تركت فعلاً لفعل واشتغلت بشأن عن شأن وكذلك الحال في كل نائم ويقظان فيما يتوفر في نومه على افعاله الطبيعية وفي يقظته على الحسية والارادية فترى هذه الانظار والافكار ان النفس المريدة المروية العارفة العالة في الانسان

هي ايضا فاعلة هذه الافعال التي لا تشعر بها نفسه ولا تشعر بشعوره بها ورويته فيها وما سبق من القول الذي كان قد أرى ان الفاعل لها غيرها هو نفس او قوى اخرى فيحتاج الناظر فيما اوردناه الى زيادة نظره فيه وتأمل وارتياح حجج اخرى ثبتت بها ما ثبت من الظنون ويبطل بها ما يبطل من الاعتراضات والشكوك التي حصلت من هذه الا نظار المتقاربة الأدلة .

- ٥ . فمنها ما يؤخر ذكره لتقدمه اصول نافعة فيه ومنه ما يتذكر من سالف القول فاما القول السالف فهو ما قيل من ان العلم بسابق الافعال والاحوال يحتاج الى ادراك سبق ومعرفة بتلك الافعال والاحوال واستثبات لذلك المدرك بالتفات النفس اليه وتوقف الذهن عليه من غير مزاحمة بما يصرفه عنه فلا يستثبت منه ما يصور والى تحفظ لذلك المستثبت بمراجعة وتكرار ليحفظ والى تذكر ذلك المحفوظ باستحضاره خاطرا بالبال بأمر ينبه عليه ويقتضى به يعلم هذا من تتبع امثاله فان الذي يسمع قولا بعجلة تمنعه من تفهمه يسمع ولا يفهم واذا لم يفهم لم يستثبت المفهوم فلم يحفظ فلم يذكر مع انه لا يشك في انه سمع لكنه لم يفهم او فهم وما استثبت المفهوم في ذهنه واستثبت لكنه لم يحفظ ذلك المستثبت بتكراره او حفظه ولم ينبه عليه امر يقتضى تذكره فلم يذكره فان الذي يخلو من المحفوظات عن منبه عليه ومقتضى به لا يذكر فينسى وما لا يستثبت لا يحفظ وما لا يفهم لا يستثبت فليس كل ما يدركه الانسان يشعر بادراكه له ولا كل ما يشعر بادراكه يحفظه ولا كل ما يحفظه يذكره فان معرفة المعرفة غير المعرفة وإدراك الادراك غير الادراك وتصرم هذه الاحوال وتجددها واستمرار هذه الافعال وتتابعها ليس فيه وقفة تقرب عندها النفس لادراك شيء منها فكيف لاستثباته وتحفظه وتذكره سوا المتجدد منها يتدرج الى الزيادة والنقصان والقرب والبعد تدرجا بيسير يسير فلا يكون منه في الزمان الذي يصح فيه الشعور والادراك ماله قدر يتميز به سابقه عن لاحقته في زيادته ونقصانه وقربه وبعده والذي يصح ان يدركه من ذلك هو ما ليس به من القلة والزارة ما يخفيه مما يبين في تصير الزمان



زيادة لاحقه على سابقه - كل هذا سبق ذكره واعيد الآن لاختطاره بالبال .  
وبقي الاشكال فيما وجب من سابق العلم بما في هذه الافعال من النظام المحكم والغايات  
المقصودة بالافعال المحدودة وكيف يفعله من لا يعرفه ويقدره قبل فعله وكيف  
يقبل العقل ان الفاعل يفعل على سنن حكيم لا يعرفه ويدبر نظاما لا يعلمه ويسوق  
الى غاية لا يشعر بها .

وتخلص لك من هذا النظر حال القوى المدركة الحسية والذهنية وانها واحدة هي  
نفسك التي شعرت بانها ادركت لايزاحمك فيه مزاحم ولا يعارضك فيه معارض  
ويتوقف ظنك على ما قال به القدماء في هذه الافعال الطبيعية وان فاعلها في  
ابداننا نفس او نفوس او قوى اخرى ويلزم النظر ان تكون هذه النفوس  
والقوى عالمة عارفة بما تدبره وتسوق اليه من ذلك ويعترضك الشك فيه بما قيل  
من استغراق شغل النفس في النائم والمريض بما يستدعي من وسع الفاعل  
زيادة حاجته ويتم النظر وينحل الاشكال بعد ايراد ما وعدنا بايراده من الفصول  
التي تتضمن ما يستعان به على فصل الخطاب في هذه الاظار وهو النظر في  
الادراك والشعور وكيفية الاحساس باصناف الحواس وبالجملة معرفة المعرفة  
التي للنفس بذاتها وبالآلات .

## الفصل السادس

في الادراكات والمعارف النفسانية وتحقيقها

يقال ادراك لمحصل الابصار ومحصل السمع ومحصل الشم والذوق واللمس  
ويقال معرفة لما يشعر به الواحد منا في سره مما لا يطلع عليه غيره الا بان يطلعه  
عليه بنطقه الارادي واشاراته الظاهرة من تمثل ما ادركه بالبصر او بالسمع  
او بالذوق او بالشم او باللمس من الالوان والاصوات والطعوم والاراييح  
والمهوسات وان كانت المعرفة تقال لاحق من ذلك بعد سابق مثله فيقول  
القاتل عن شيء يدركه انه عرفه اي سبق الى ذهنه صورته والاول من  
الادراكات يشترك فيه الاشخاص من المدركين اذا استوى تمكنهم من الادراك

فلا يبصر الانسان من ذلك مالا يبصره من حضره وساواه في ابصاره وبصره وكذلك في سمعه وباقي حواسه والثاني يتفرد العارف به فيلاحظ منه مالا يشترك فيه جليس من قريب او بعيد او فطن او غبي ما لا يقصد اشعاره به واطلاعه عليه بالاخبار والاعلام باللفظ اللغوي والاشارات المقصودة ويعرف الاول بالادراك الحسي الظاهر والثاني بالادراك الذهني الباطن، فاما انا ندرك المحسوسات الظاهرة فامر لاخفاء به واما انا نعرف المتمثلات الذهنية وندركها نقد يشكل على من لا فطنة له ان يفهم فهمه ويتصور تصوره فاننا نتفرد الى هذه المعارف الذهنية مع تعطل الحواس الظاهرة كما يرى النائم في منامه والمتفكر في سره وذهنه ويلحظ منها ما هو غير حاضر عند الابدان وآلاتها ولا تناله ظواهر الحواس كجبل من ذهب وشجرة من فضة وبحر من دم ونهر من عسل .

١٠ . واما معرفة كيفية الادراك والمعرفة فيهما فمن الاشياء الغامضة الخفية ولبن تقدم من اهل العلم والنظر فيها آراء مختلفة واقاويل متناقضة ونحن في نظرنا هذا نستقصي البحث في التخلص الى ما يزول معه الشك من ذلك .

فنقول ان لانسان اذا تأمل يسيرا علم ان الادراك كيف كان فهو حال اضافية للشيء المدرك اولا وبالذات الى الشيء المدرك فان كل حال اضافية فانما يتم وجودها بوجود كل واحد من الطرفين اللذين احدهما بها مضاف الى الآخر ولا يصح لها وجود من دونهما فلا يكون الادراك بوجه من الوجوه لشيء معدوم وان كان فهو على وجه يتناول منه القول مفهوما هو غير محصول العدم الحقيقي والذي ادى الى القول بادراك المعدوم هو التقصير في نظر القائل وفهم السامع والا فنحن نعلم ان وجود كل واحد من المدرك والمدرك غير كاف في وجود الادراك وحصوله ولو كفى لكانت النفس الانسانية التي من شأنها ذلك تدرك كل موجود من شأنها ادراكه ولا تخفى عليها خافية ولا تعزب عنها حال من احوال الموجودات في الارضين والسموات في وقت من الاوقات والذي تجهله منها اكثر مما تلمه في اكثر اوقاتها بكثير فوجودها غير كاف في ادراك

٢٠ .

الموجودات فلاشك انها تحتاج في حصول معرفتها وادراكها لما تدركه الى حال زائدة على وجودها ووجود المدركات يكون لها بالقياس الى واحد واحد منها حتى يصير بتلك الحال مدركا لها وهي مدركة له فلنعتبر ذلك الآن في اصناف المدركات والادراكات التي من شأن نفوسنا ادراكها .

٥ اما المبصرات فقد قال فيه بعض القدماء ان المبصر انما يبصره المبصر بتأدي شبح وخيال او مثال او صورة من المبصر اليه وقيل بهذه العبارات المختلفة وذلك المتأدي يتأدي بانطباعه في آلة البصر الخاصة به وهي العين بطبقاتها ورطوباتها وروحها التي اذا بطل الشيء منها وفسد بطل الابصار ولم يقل ما معنى الشبح والمثال ونسبته الى الشيء المبصر الذي هو غيره لاحالة لاهو .

١٠ وبعض قال ان المبصر الذي هو العين يتأدي منه شيء الى المبصر وذلك المتأدي شعاع يخرج من الحدقة على شكل مخروطي فيكون الابصار بوقوع طرفه على الشيء المبصر .

٥ واما السمع فقالوا انه يتم بوصول الامواج الحادثة في الهواء عن قرع الاجسام الصلبة الى التجويف الذي في الصباخ من الاذن الذي هو محل القوة السامعة واداتها وما سمعنا بقائل قال بخروج شيء من الاذن الى حيث القرع والتصويت من المصوت كما قالوا في البصر بخروج الشعاع .

٢٠ واما الشم والذوق واللس فقيل في كل واحد منها انه يكون بقاء المدرك للآلة الخاصة بكل واحدة من هذه الادراكات قيل في المدرك منها انه يلاق المدرك ويشافهه وكان القول الذي يعم هو لقاء المدرك للمدرك واجتماعهما اما عند المدرك واما عند المدرك وقد مشاوا على الابصار بانتقاش الاشكال بألوانها في السطوح والاجسام (١) والمرايا وتأدي الكيفيات على سبيل الاستحالة كالحرارة والبرودة من بعض الاجسام الى بعض وقالوا في الادراكات الذهنية والتمثيلات الخيالية انها تصورا مثال وتمثل اشباح في آلات مخصوصة هي

(١) صف - سطوح الاجسام -



الارواح الحاملة للقوى الانهم جعلوا من هذه الادراكات ضربا هو الذي يسمونه ادراكا عقليا غير مخصوص بآلة بل غير محتاج الى آلة وانما يدرك ما يلائمه المدرك منها بذاته ويستحصله في ذاته ويقوون ان هذا الادراك والملاقة ليس كملاقة الاجسام وادراكها بعضها لبعض حيث تتماس بطواهرها دون اعماقها وبواطنها بل كما يتوهم من تداخلها حتى تلقى ذات كل واحد من المتداخلين ذات الآخر بأسرها فلذلك كان الادراك الذي انما تتلاقى فيه السطوح دون الاعماق يعني بذلك الادراك الحسى لا يدرك منه الاحال الظواهر دون البواطن ولو توهمت الآلة التي بها يتم اللبس مداخله للموس ممعنة في سطحه وعمقه لم الاطلاع على حال باطنه وظواهره والمدرك على هذه الآراء وخاصة في الادراكات الذهنية اولا وبالذات ليس هو الذي يقال انه مدرك بانطباع معناه ومثاله وانما هو المعنى ١. والمثال لا محالة ولا يتحقق كيف يكون ذوا المعنى مدركا به او لم يتحقق ونحن اذ اراجعنا اذها نناقى هذا المحصول العام وهو ان الادراك يتم ويتحقق بقاء الذات المدركة للذات التي تدركها وجدناها مصدقة به مكذبة لنقيضه وهو ان يكون المدرك مباينا لذات المدرك الا انا ان فهمنا هذا اجتماعا ولقاء وضعيا مكانيا او مباينة مكانية وضعية كان مفهوم الوضع والمكان امرائنا على ملاقة الذات ٥١ للذات وعارضها كما ان مفهوم الذاتين غير مفهوم وضعيهما ومكانيهما وانما يلزم حيث يلزم ويرتفع حيث يرتفع اعنى انه ان صح لنا تجرد الذاتين عن الوضع والمكان صح ذلك تجردهما في لقائهما وان لم يصح لم يصح وهذا شيء مرجعه لاحالة الى تأمل النفس له ملتفتة اليه متخلصة في القول والاعتقاد من الالتباس والاختلاط وحكمها فيه على هذه الصفة وبهذا الشرط مقبول غير مردود لأنه ٢٠ فعلها الخاص الذي لا شريك لها فيه .

واما تتميم المعرفة بأصناف الادراكات وما يختص به كل واحد منها بعد هذا المحصول العام واسباب حصول ما يحصل من هذا بعد كونه غير حاصل للنفس فنشرع الآن في تحقيق القول فيه .

## الفصل السابع

في تصفح ما قيل في البصر والابصار بالشعاع

والا نطباع وما قيل في السمع

اما القول بان الادراك البصري يتم بخروج شعاع من الحدقة يمتد الى المبصر  
حيث هو فيدركه فقد يفهم ذلك على وجوه - منها ان يكون هذا الشعاع الخارج  
مدركا بنفسه - ومنها ان لا يكون هو المدرك بل يكون فيه المدرك مثل قوة  
يكون هو حاملا - ومنها ان لا يكون مدركا بنفسه ولا فيه المدرك بل هو (قوة - )  
قابل حامل مؤد الى المدرك ولا يكون هو القوة الباصرة ولا القوة الباصرة فيه  
واما القول بان الادراك بالبصر يكون بتأدي شبح المرئي الى العين وبانطباعه  
فيها كانطباعه في المرآة فقد قيل معه بان القوة الباصرة ليست في العين وانما  
هي في ملتقى العصبين الحاملتين للروح الباصر الى العين وانه لولا ذلك لكان  
المبصر بالعينين جميعا من الشيء الواحد اثنان فهو مخالف للأول موافق له - اما  
الخلاف فمن جهة خروج الشعاع ولاشعوره - واما الموافقة فمن جهة التأدي الى  
ملتقى العصبين فان بعض القائلين بالشعاع يقولون انه يحمل الصورة المرئية الى  
هناك لتدركها القوة الباصرة .

وبعضهم يقول ان الابصار بالشعاع للشيء وهو في موضعه وذلك يبصر الاحول  
الشيء الواحد شيعين لاختلاف موقع الشعاعين من العينين وهؤلاء يقولون  
لاختلاف موقعه في محاذة ملتقى العصبين فهؤلاء رأوا ان الابصار يكون من  
خارج الدماغ وهؤلاء رأوا انه يكون في داخله وبينهما مناقضات ومجادلات  
كثيرة بكلام مختلط غير متسق - فمنها ان القائلين بتأدي الاشباح الى العين  
والروح يحتجون على القائلين بخروج الشعاع من العين بان يقولوا ان هذا  
الشعاع الخارج الذي تدعونه اما ان يكون جسما واما ان يكون غير جسم - فان  
قلتم انه جسم تكونوا قد قلتم بخروج جسم من الحدقة على صغرها يمتد الى فلك  
الكواكب الثابتة فيدركها وهو قول مستحيل شنع ولو كان لقد كان يكون

- دقيقا جدا ضعيفا يضطرب عند العد والسريع وتموج الهواء وينقطع بمصا دمة  
اجسام اخرى- وكان الكثير من الناس يحجب ابصار بعضهم بعضا ويمنعها عن  
الابصار وليس كذلك فيما نرى وان كان غير جسم فهو عرض في الجسم فكيف  
يسرى في الهواء على سبيل الاحالة المستمرة للهواء الذي يسرى فيه حتى يبلغ الى  
حيث يبلغ اوعلى صفة اخرى ولو كان على سبيل الاحالة لقد كان اذا اجتمع كثير  
من الناظرين تصير ابصارهم اتم واقوى لقوة الاحالة وتعا ضد القوى عليها  
ومجادلات اخرى لا تطول بذكرها ولم نستوف هذه اقسام القول حتى نستوفي  
اقسام المناقضة والمجادلة فان لأولئك ان يقولوا بان هذا الخارج جسم يعظم  
مقداره ويمعن في التزيد في ذهابه بالغ ما بلغ ويتعذر على هؤلاء ردهم لقولهم  
ببديل الأقدار على الاجسام، وتجوزهم تزيد مقاديرها بانفسها من غير زيادة  
ترد عليها ولا يجعلون لهذا التجويز حدا محدودا ولا يستحيل عندهم لا من جهة  
الزيادة ولا من جهة اسرافها ان يقال ان هذا الخارج يعظم مقداره بالزيادة  
حتى يبلغ الفلك الأعلى ولذلك تصغر الأشياء البعيدة عن ابصارنا لصغر ما عساه  
ينتهي اليها من هذا وكذلك يردون حجة التموج بان يقولوا ان تموج الجسم  
الخارج لا يضر في ابصارنا اذ الشبح يتأدى بتوسطه الى البصر سواء اعوج  
او استقام ان كان حاملا لا مدركا وان كان مدركا بنفسه فالتموج يكون فيه  
مناقضة ما- والقائل بانه كيفية تنبسط في الهواء على سبيل الاحالة لا يقبل المناقضة  
القائلة بقوة الابصار عند كثرة الناظرين حيث يعين بعضهم بعضا فانهم يقولون  
ان لكل ناظر كيفية تخصه لا تعينه فيها كيفية الآخر ولا تفيده فان هذه المعونة انما  
تنفع اذا استعصى القابل على الاحالة والهواء لا يستعصى عن قبول اقصى حدودها  
خصوصا اذا كان صافيا وان خالطه جسم لا يقبلها لم تنفع المعونة اذ لا يجعل  
غير القابل قابلا واستبعاد الأذهان لهذا لا يكون حجة يرد بها .

والقائلون بالأشباح التي تتأدى يرد عليهم بحجة قاطعة نقول ان الحدقة والروح  
التي فيها كيف تسع لا تطباع صودة السماء على عظمها وهي على مقدارها الذي



هو اصغر منه جدا وكيف تنطبق الصورة العظمى على الصغرى وكيف اذا تفاوت الحد في التقدير هذا التفاوت الشنع - فان قيل انه ينتقش اولا فاولا بحسب المحاذاة لأن البصر (١) انما يدرك من الشيء جزءا صغيرا بعد جزء صغير وهو قدر ما يحاذيه منه لسرعة انتقاله في محاذاة المرى ومسامته لكثير من اجزائه في الزمان القصير فيظن المدرك انه قد ادرك الكل معا .

فيقال في جوابه ان هذه الاجزاء المدركة بمحاذاة البصر لشيء منها بعد شيء ان كان المدرك منها اولا فاولا ينمحي اوله قبل ثانيه ولا تجتمع الاجزاء عند البصر معا فلا يتحقق للدرك مقداره ولا يدركه البصر ببصره اذ لا تجتمع له اجزائه المدركة معا وان ادرك وابصر فقد اجتمعت الاجزاء الى لا تسع العين مقدارها فكيف تنتقش صورته فيها ونحن نعلم اننا نبصر الاشياء بمقاديرها المختلفة بالصغر والعظم واصغرها في ذلك مثل اكبرها من حيث يرى على مقدارها الخاص به ونقصانه عن غيره وزيادته عليه مرئية بالبصر مقيسة بالذهن - فلعلهم يقولون في جواب هذا ما يقولونه من ان قوى اخرى غير القوة الباصرة وهى القوة الخيالية التى تحل الروح الذى فى مقدم الدماغ ويسمونها حسا مشتركا هى التى تقبل الصور التأدية الى الحدقة اولا فاولا وتضيف الاوائل الى الثوانى - منها فتدركها معا - قالوا وبهذه القوة يرى الشيء الذى يدور بحركته دائرة فى الهواء وهو لا يبقى فى اجزاء الدائرة معا والقول فى هذه القوة وصغر محلها لانه جزء من الروح الدماعى كالقول فى الحدقة لابل فى الدماغ باسره لابل فى جميع البدن فان الانسان يرى الجبل العظيم والقطعة الكبيرة التى هى فراسخ من الارض والسماء التى تكون اضعافا يعجز عنها ولا ينسب حدها الى البدن باسره فكيف الى الدماغ فكيف الى جزء صغير من اجزائه وهو هذا الروح وما هو فيه منه . وهذا رد اصدق من ردودهم على خصوص مهم واشهر واظهر من ان ينفى او يتمحل له بتلبيس او مغالطة موهمة لجاهل من السامعين فكيف للعلماء . والقائلون بالشعاع الخارج من البصر فسواء كان عندهم ان الشعاع هو المدرك

بنفسه اوفيه المدرك بنفسه واذا لم يكن هوا وما فيه نفس الانسان التي هي ذاته التي تشعر بانها هو الذي ابصر فلا يكون الانسان هو المبصر حيث يكون الشعاع او ما فيه هو الذي ابصر لانه غيره فان كان اذا ادرك يؤدي الى النفس فغيره ينوب منابه في التأدية ولا حاجة الى القول به .

- فان قيل ان الهواء لا يؤدي قلنا ان النفس التي هي ذات الانسان الباصران كانت تدرك المرئي عند طرف هذا المخروط فقد صارت هي آلهته مع المخروط واذا كانت هي التي تصير آله (١) بنفسها فلا حاجة الى المخروط اذ ليس قوامها به ولا هو حاملها وان كانت تدرك الصورة التي تتأدى عن المرئي لا المرئي حيث هو وتدركها في المخروط خارج العين والبدن ففي اى موضع منه يكون واى حدوده بذلك اولى باستقرار الشبح فيه حتى تدركه النفس من الآخر وان كان هذا المخروط بعيد المثال والشبح الى العين بطل ذلك بادراك العظيم من المقادير فقد اختل الرأيان وبطل القولان معا فعلينا ان نطلب الحق في ذلك بنظر اكثر امعانا وتحقيقا من هذا .

- والادراك بالسمع فقد قيل فيه انه يكون بقرع الاجسام بعضها لبعض اذا تموج عنها الهواء بقوة الجسمين المتصادمين فتأدت فيه اشكال التمويج الحاصل من ذلك القرع الى تجويف الأذن الذي هو الصماخ المغشى بالعصبية الحاملة للقوة الحساسة فتحس باشكل ذلك التمويج على هيئتها بضعفها وقوتها وتدركها ولذلك اذا سد هذا التجويف لم يسمع الصوت وكذلك لا يسمع او يسمع خفيا اذا كان بين السامع والمصوت جسم كثيف يمنع تأدى التمويج الى هذا التجويف وهذه القوة السامعة انما تدرك الصوت حيث يتأدى تمويجه الى التجويف لا قبله ولم ينته اليها فيما قيل ما يخالف هذا فنعتبره ونقول ان السامع اذا سمع الصوت ادرك معه جهته وتفاوت بعده وقربه والجهة لا يبقى في التمويج عند بلوغه الى التجويف منها اثر يدركها السامع به فانه سواء في الصوت والامواج الداخلة الى هذا التجويف اذا دخلت اليه في وقت وصولها اليه دخلت من ذات اليمين او من ذات اليسار

إذا كان لا يدركها إلا في وقت الوصول الذي هو الحصول في الموضع دون  
الجهة وطريقها فكيف يدرك جهاتها فان ظن أن الجهة المقابلة لموضع ما من  
التجويف تتوجه منها الحركة قارعة لذلك الموضع بشدتها حتى تكون الامواج  
المتأدية من فوق تفرع ما يحاذيها من الأجزاء السفلية من تجويف العصبية  
والاصوات التأدية من الجهة السفلى يشد قرعها للأجزاء العليا منه والتي من  
جهة القدام التي خلف والتي من جهة الخلف التي من قدام كذلك على المقابلة  
لكل جهة .

فنبين ان الامر ليس كذلك لان المصوت قد يكون من الجهة اليمنى ويسد  
الأذن التي تليه فيسمع صوته بالأذن اليسرى ويشعر بمقامه وانه من الجهة اليمنى  
وسبيل الأذن اليمنى مسدود ولا يدخل التوجيع الى الأذن اليسرى الا بعد ان  
ينعطف قبل دخوله اليها كدخول الواصل من الجهة اليسرى ويفرق السامع  
بينهما في تلك الحال فليس ادراك الجهة بمقابلة قرع الصياخ كما قيل - فان ظن ان  
البعد والقرب يتم ادراكهما والتمييز بينهما يكون الأثر الحادث عن القرع عن  
قرب اقوي وعن بعد اضعف فليس كذلك لانه لو كان لقد كنا اذا سمعنا الصوتين  
المتساويين البعد المختلفين بالقوة والضعف نظن ان احدهما قريب والآخر بعيد  
ويشبه علينا القرب والبعد بالقوة والضعف او بالعكس خصوصا في المصوتات  
الغائبة عن حس بصرنا وليس الامر كذلك لانا نميز بسمعنا ونفرق بمعرفتنا بين  
ضعيف من الاصوات قريب وبين قوى منها بعيد فليس ادراكنا للجهة والبعد  
لما قالوه - بل اقول ان القوة المدركة للصوت لو كانت انما تدرك منه مالا في سطح  
العصبية المفروشة في الصياخ وحين تلاقيها لم يكن البتة عندها فرق بين الاصوات  
المختلفة الجهات لانها من حيث اتت تدخل بحركتها الى تجويف الصياخ  
فتدركها هناك كما تدرك اليد بلمسها ما تلقاه ولا تشعر به من جهة اللس الا حين  
تلمسه وحيث تلمسه ولا تفرق اليد الالامسة عند لقاء الملموس الوارد عليها بين  
وروده من ابعد بعد او من اقرب قرب لان ذلك انما يدركه الالامس ببصره  
لا يديه



لا بيده واليد لا تدركه من حيث بدا ولا في (١) مسافته بل من حيث انتهى اليها وعند المنتهى لا يبقى فرق بين البداية من بعدا وقرب اللهم الا ان يظن انه يخالف بقوة القرع وضعفه وقد قيل فيه .

- وانما يميز بين ما ضعف من الاصوات لبعده وبين ما ضعف لضعف سببه من غير ان يستعين في ذلك بحاسة اخرى فاذا ليس ادراكنا لهذا التوزيع المصنوت عند لقائه بحركة امواجه بسطح العصبية الصماخية فقط لاننا ندرك منه ما لا يكون هناك ولا يبقى فيه منه اثر عند وصوله الى هناك ومع هذا فنحن لا نجحد ولا نشك في اننا لاندرك من الاصوات الا ما يتأدى قرعه الى التجويف الصمائي حين يتأدى قرعه اليه لانه اذا انسد لم نسمع وتذبان انه لا يتم ذلك به على الوجه المذكور وكذلك في العين لا نبصر الا بها وحيث نحاذي المبصر وليس على الوجهين المذكورين من الشعاع والانطباع فلنطلب الآن بنظرنا الحق فيهما اعني في السمع والبصر على التفرق والاجتماع .

## الفصل الثامن

في تكميل النظر في الابصار والسمع

وتحصيل الرأى المحقق فيهما

- من الظاهر المعلوم ان الابصار انما يتم للحيوانات بالانوار الواقعة على الاشياء المرئية لاعلى الهواء او الفضاء المتوسط بينهما فان الفضاء المتوسط بيننا وبين الكواكب في الليل لا نرى فيه الاشياء القريبة منا اذا لم تكن مستنيرة كالنواكب ونرى الكواكب على بعدها والبارزات في الليل المدلهم عن بعد لانراها على مثله في ضوء النهار كما لا نرى الكواكب نهارا وكثيرا من الحيوانات التي في عيونها قسط وافر من النور تبصر ليلا ما ليس بمستثير من المراتبات واذا قل النور في العين او تكدر لغرض مرضي ضعف البصر وذلك ظاهر في الانسان وتجد كل من يظهر في عينه نور اكثر واصفى احد بصرا واقوى وكل من يقل

النور في عينه يكون بصره اضعف ونرى عيون الحيوانات التي تبصر ليلا شديدة الاستنارة كالشعلة حتى انها يراها في الظلمة من لا يرى اشخاصها - فيعلم من ذلك ان تلك الحيوانات انما تبصر ليلا بما في عيونها من الانوار ونتحقق ان الابصار يكون بالنور اما الذي في العين واما الذي بعينه في المرئي والنور الذي في ابصارنا انما يتأدى الى ما يحاذيه كغيره من الاشياء المنيرة من الشمس والقمر والمصابيح وكذلك اذا اتسع ثقب العين تشتت النور الخارج لسعة محاذاته فقصر عن الابصار بعد ما كان كافيا فيه فالابصار يكون بنور يتأدى من العين الى المرئي بمحاذاة العين له كما يتأدى من شعاع الشمس عند محاذاتها وحكم هذا الشعاع في كونه جسما او غير جسم حكم ذلك . والمناقضات التي تكلفها المحاصرون لهذا الرأي غير قاذحة فيه فنور الشمس لا توجه الرياح بل تمر عليه وهو قار ونور المصباح الصغير يتأدى منه الى المستنير ما يزيد مقداره على مقداره زيادة عظيمة كما يتأدى من شمعة قدر طبتها بقدر الا صبيح الى بيت (١) هو اذرع ببعد تحصيل نسبتها اليها لكثرتها .

وشكل هذا الشعاع على ما قيل يكون شكلا مخروطيا على ما في غيره من المنيرات والمستنيرات وما بنى على ذلك من البيانات الهندسية في المناظر والمرايا كانه حق غير مردود .

الا اننا نأمل فنقول ما قلنا قبل من ان هذا الشعاع الخارج عن البصر اما ان يكون هو النفس التي هي ذات احدنا واما ان يكون غيرها وان كان غيرها فاما ان يكون مدركا بذاته واما ان يكون المدرك موجودا حالفيه كوجود الحرارة وحلولها في الجسم كقوة من القوى التي لا ترى فان كان هو نفس الانسان فتكون نفس الانسان في ابصار الاشياء وخاصة البعيدة قد فارقت بدنه ومفارقة النفس للبدن موت وكذلك ان كان غير النفس والنفس حالة فيه كالروح مثلا وان لم يكن هو النفس ولا النفس موجودة فيه متأدية بحركته الى المرئي البعيد سواء كان الشعاع مدركا بذاته او بقوة فيه الا انها غير نفس الانسان لم يكفنا ذلك

(١) كذا وفي س - التي ثبت هو اذرع في اذرع - وهو مصحف - ج - في

- في الابصار فانا نبصر الاشياء ونعلم انا ابصرناها حيث هي من البعد الا بعد والقرب الا قرب على ما قلنا في السمع ولا يكتفى في ذلك بان يقال ان هذا المدرك سواء كان هو المخروط النوري او قوة فيه اذا ادركت ادت الى النفس مثال ما ادركته فان هذا قول من لم يتأمل ما يقوله بعقله لا نعلم انا اذا ادركنا الشيء المرئي ادركناه حيث هو لا مثاله الذي يقال علما يقينيا ثم ان هذا المثال المحدود ٥
- بشكل المرئي ومقداره الكبير اى جزء من ابداننا يسعه سواء جاء عن المرئي ابتداء او حملة الشعاع كما قلنا فيبقى ان هذا النور المتأدى من البصر الى المرئي آلة للنفس في ادراك المرئي حيث هو لا على ان صورته ومثاله تنتقل الى ابصارنا فانا كنا لا نفرق بين قريب وبعيد البتة. وما كيف تدركه النفس حيث هو بان تفارق البدن متوجهة اليه ام بان يتوجه اليه جزء منها ولو توجه اليه ١٠ جزء فادرك لقد كان يكون غير الجزء الباقي في البدن. والنفس على ما سنقول لا تتجزأ فنقول فيه قولاً يتم بيانه بتمام العلم بالنفس مما يأتى عن كذب ويبقى الذى لا شك فيه الآن مما لا يشعر به الانسان ومما اوضحته المشاهدة والبيان ان المبصر من الانسان نفسه التى هى ذاته التى يشعر بها شعوراً لا يرتاب به انها هى التى ابصرت ولكن بالعين وسمعت ولكن بالأذن الى غير ذلك من الافعال التى لا يشك ١٥
- الانسان انه هو الفاعل لو احد واحد منها ويتحقق انه هو الراى لا غيره والسامع لا غيره وليس الراى منه غير السامع مع انه يرى الشيء في مكانه وعلى مقداره لا مثاله في داخل دماغه ولورأى شيئاً في داخل الدماغ لكان احق بان يرى داخل الدماغ الذى فيه رأى وهو لا يبصر العين فكيف ما وراءها وانما يبصر ٢٠ بالعين فالباصر ليس هو العين ولو كانت لكانت اولى بان تبصر ذاتها وان ذلك يتم بنور العين وشعاعها المتأدى الى المرئي الذى ان لم يتأد اليه لم يره الانسان وان ذلك الشعاع كالعين في انه آلة للبصر منا وليس هو الذى يبصر وانا نبصر به ما يتأدى اليه وينتهى ادراكنا اليه من غير ان تفارق نفوسنا ابداننا بل نشعر بان نفس الواحد منا في بدنه ومعه على ماهي عليه ويتأدى ادراكها الى المرئي حيث



هو وينتهي اليه وان كل قوة تدعى بما هي غير وأخرى لا ينوب القول بها عن قولنا هذا فتتحقق هذا لا يحوج الى غيره مما قد بقى من القول في تجزى النفس ولزومها للبدن ومفارقتها فهو علم بنفسه يعلم الحق فيه بنظرياً في بعد هذا .

واما السمع فانا نعلم منه علما اوليا يقينيا انا ندرك به الاثر الحادث وجهته وقربه وبعده كما قلنا ولو كان تتأدى امواج الهواء بحركته الى تجويف الصماخ حتى

كان يكون المحسوس منه ما يقرع العصبية المفروشة عليه وحين يقرعها لكان يلزم ما قلنا من ان لا نفرق بين قريب المسموعات وبعيدها وجهاتها المختلفة لانا

ندركها حيث لا اختلاف في بعد وقرب وجهة على ما قيل فلا شك في انا ندرك المسموعات حيث هي كما ندرك المبصرات الا ان المبصرات ندرك منها اشياء

قادرة الوجود وهذه انما ندرك منها ما لا قرار لوجوده وهي الحركات والامواج الحادثة عنها في الهواء وتلك كان مبدأ ادراكنا لها محاذاتها لآلة البصر

بتأدى اشباحها اليها كما تتأدى الى المرايا فننبه نفوسنا على الالتفات اليها وتصويب الآلة نحوها وارسال الشعاع البصري اليها فنندركها ولذلك يكون التفاتنا الى

الشيء الذي هو اشد استنارة اكثر وكأنا نه ينهنا على ابصاره حتى نتأمله ونلتفت اليه بغير روية وما عداه من صغير وغير مستنير انما نراه اذا طلبناه وتأملناه وهذه

اعني المسموعات ندرك منها ما لا يحاذي الآلة وما يحاذيها لكن له منها حد من القرب محدود بقوة المصوت وذكاء حس المدرك والابصار كذلك ايضا يتحدد

بمسافة منسوبة الى استنارة المرئي في قلتها وكثرتها ومقداره في عظمه وصغره مع قوة البصر وحدته فالجرم الاعظم الذي نوره اكثر يكون اظهر ويدركه

الحاد البصر من مسافة ابعد واجود مما يدركه غيره والجرم الاصغر الذي نوره اقل يبصر اكل بلون (١) اخفى فلا يدرك الا من مسافة اقرب ويتأمل اكثر

وكذلك السمع يدرك الاثر الذي اسبابه اقوى وتمكنه اشد من مكان ابعد والذي اسبابه اضعف وتمكنه اقل من مكان اقرب ولو كان المرجع في السمع

من معرفة بعد المسافة وقربها الى ضعف التأثير المتأدى وقوته لم يفرق كما قيل

بين ضعيف قريب وبعيد قوى اذا تكافيا في التأثير ولأنه لا يكون لشيء خارج من السمع من شعاع وغيره كما خرج من البصر لم تختص بالمحاذاة دون غيرها ولو كان كذلك لقد كنا لاندرك من الاصوات الانادرا يقع اتفاقا في هذه المحاذاة فان الصوت لا يستقر ريثما يترصد له بتحريك الآلة الى محاذاته كما يستقر ما يرى بالعين وليس ما نشاهده من تحريك بعض الحيوانات آذانها الى جهة محاذاة (١) الصوت دليلا على ان ذلك لا يتم الا به فانها انما تفعله بعد سماع صوت ما ينبهها على الاصغاء وقدرها تفعل ذلك بعينه بآذانها عند الابصار وتأمل البصر وليس يبصر بالاذن وانما يقع للآلة على سبيل لزوم حال للنفس هي الاصغاء والتطلع بالقصد الى الادراك مطلقا لا بتهيئة وضع الاذن للسمع خاصة وان كان لتلك التهيئة منفعة في السمع فلتسهيل ادراك المحاذي دون غيره عندها تعمق آذانها بطولها فيضعف السمع تعريجها .

ونعلم مع ما علمنا باننا نسمع الصوت الحادث من بعد بعد حدوثه بزمان طويل ايضا هي طوله بعد مسافة الصوت ويطول ويقصر على قدره حيث نشاهد الاسباب الموجبة للاصوات ونسمع الاصوات بعد مشاهدتنا لها كن يرى انسانا يقرع بمطرقة على سند ان كان منه قريبا سمع الصوت مع مشاهدة القرع وكلما بعد سمعه بعد زمان ايضا هي طوله بعد المسافة فنعلم بذلك ان ابتداء هذا الادراك هو بقرع الهواء المتموج لتجويف الصياخ حيث يصل اليه وذلك يصل من الابد في زمان اطول وتام السمع الذي يدرك الجهة والبعده يكون بتتبع الأثر الوارد من حيث ورد وما بقي منه في الهواء الذي هو المسافة التي فيها ورد فكأننا في حال ما غافلون ورد علينا ما جاز من جهة لم نشعر به حتى انتهى إلينا فنندركه حينئذ حيث انتهى ثم نتبعه بتأملنا فيتأدى ادراكنا من الواصل إلينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبتدأ وروده فان كان قد بقي منه شيء مبتدأ ادراكناه الى حيث ينقطع ويفنى فنندرك الوارد ومدده وما بقي منه موجودا وجهته وبعده مودده وقربه وما بقي من قوة مواجهه وضعفها فلذلك ندرك البعيد

ضعيفا لانه يضعف تمويجه ويقل الى ما يصل اليه كذلك يكون حال الهواء  
الواصل بتمويج القرع الى سمعنا في ادراكنا له وتأملنا مدده وجهته ومبدأ  
انبعاثه حتى ان لم يبق منه في المسافة أمر ينتهي بنا الى المبدأ لم نعلم من قدر البعد  
الابقدر مابقى فلا تفرق بين الرعد الواصل اليه من اعلى الجيوبين دوى الرحي  
الذى هو اقرب منه اليه واذا كان بقربنا رجلا بين احدهما والآخر قدر ذراع  
من البعد ولم نبصرهما بل سمعنا كلامهما عرفنا بسمعنا قدر (١) المسافة في قرب  
احدهما وبعد الآخر منا ونعلم كما علمنا في البصر ان السامع منا هو المبصر وانه  
هو النفس التي هي ذات الواحد من الاغیرها من قوة سامعة اخرى او آلة منفصلة.  
فان الاذن او مافيه الروح لا يمتد متأديا الى حيث المسموع كما امتد الشعاع في  
البصر وكيف وسبيل الروح في البصر مسدود عن نفوذها فيه وليس بمسدود  
عن نفوذ الشعاع الذي ينفذ فيما شف وصلب مما لا ينفذ فيه الروح التي تنفذ فيما  
لان ولو كدر فقد اتفق السمع والبصر في المدرك والادراك واختلفا بتعيين  
الآلة اما في الابصار فتأدى النور من العين الى البصر ولذلك امتنع ان يدرك  
بالبصر ما هو قريب من الحدة ملاصق لها . واما في السمع فتأدى القرع اليها  
ولذلك صبح ان يدرك بالسمع ما قارب الآلة جدا وكل ما يأتى بعد هذا من علم  
النفس يزيدك به علما .

## الفصل التاسع

في باقى الادراكات الحسية

وهى اللمس والذوق والشم

٢٠ قد سبق القول بان الافعال التي يشعر الانسان بانه فاعلها من الادراكات  
والتحريكات كلها تصدر عن نفسه التي هي ذاته التي شعربها وبانها فعلت وهذا  
الشعور من المعارف الاولى والنظر لم يبقنا قضه فقد بطل الشك فيه وهذه النفس  
قد بان مما قيل ويزداد بياتا مما يقال انها غير البدن واجزائه وغير القوى التي هي  
اعراض فيه كالحرارة والبرودة اللتين توامهما به ولا هي من امتزاج هذه



- الكيفيات والقوى . واتضح ان الابصار والسمع من جملة الادراكات الحسية التي تدركها النفس بذاتها بتوسط الآلة المخصوصة بها وعلى أى وجه يكون ذلك التوسط والآلية ليعتبر ادراك ما يدرك في كل وقت بهما .
- فأما حس اللمس فأننا نراه يكون بجميع سطح البدن وأكثر اجزائه الباطنة والظاهرة ونشعر منه بمثل ما شعرنا به من الابصار والسمع من ان المدرك لهي النفس التي هي ذات الواحد منا وإنما تدرك الملموس حيث يلاقيه العضو اللمس لا محالة فلا يكون لما قيل من تكثير القوى المدركة له وجه بل ولا قوة واحدة هي غير النفس فان غيرها اذا ادرك لا تشعر هي بادراكه ( لأنه غيرها وإنما تشعر بادراكها - ١ ) وكل قوة قيلت فهي غيرها فإنا ان تدرك وتؤدي اليها فلا حاجة على هذا ولا ضرورة تدعو الى القول به ولا هو بين بنفسه بحيث يستغنى عن الحاجة وإنما البين بنفسه الغنى
- ١٠ عن الحاجة هو ما نقوله من المعرفة الاولى وهي ان النفس تدرك هذه المدركات وتشعر بأنها الباصرة السامعة الالامسة لما تبصره وتسمعه وتلمسه وان كانت تشعر من ذاتها انها كذلك والنظر العقلي يحوزه ولا يمنعه مما الداعي الى هذه القوى لكننا نعلم ان ذلك يكون بالبدن وأجزائه كما علمناه في آتى البصر والسمع وانه يكون بانفعال العضو اللمس عن الشيء الملموس فيكون الشعور الاول انما هو بذلك
- ١٥ الانفعال الطارئ على العضو ثم به تنبيه النفس على ادراك الكيفية التي في الملموس . والذين قالوا هذا قالوا بهذه القوى الكثيرة التي تدرك المحسوس اولاً ثم تدركه النفس من جهتها ولم يمنعوا ان تدرك نفسنا الواحدة المدركات الكثيرة بصنوف الادراكات وقالوا مثل ما قلنا من الاحتجاج بشعور النفس بذلك من ذاتها لكنهم قالوا ان هذه النفس الانسانية لا تدرك المحسوسات بذاتها ولا تشافه الاجسام واحوالها بذاتها بل انما تدرك وتحرك بوساطة هذه القوى اما الادراك فيما ترفعه هذه اليها كما يرفع اصحاب الاخبار الى الملك المترفع عن الدخول بين العوام والسفلة - واما التحريك فبان تأمر هذه القوى به كما يأمر الملك اعوانه ثم عدلوا عن الاحتجاج للنفس بالترفع الذي هو قول خطابي الى

الاحتجاج بقول يدعون فيه انه من الاقوال القياسية البرهانية سنذكره عند كلامنا في الادراكات الذهنية التي اوردوه فيها ونبين وجه فسادها ونقول الآن في رد القول الذي هو حجة عليه ما نكتفي به .

والقائلون بهذه القوى الكثيرة المدركة يقولون انها قوى جسمية ويعنون بذلك ان قوامها بالبدن كالأعراض الأخرى التي لا يجوز قوامها دون ما هي فيه فاذا كانت هي التي تدرك وتنقل صور المدركات الى ذواتها وذواتها في الاجسام فصور المدركات المذكورة تنتقل الى محل القوى وهو جسم ايضا فتدركه النفس في القوة في الجسم فعرض العرض عرض في موضوع العرض لا محالة كالبياض في السطح والنور في البياض وما شئت من ذلك فانه كله في الجسم فاذا ادركت النفس هذه الاحوال عند هذه القوى التي هي عرض في الجسم فقد ادركتها وما معها في الجسم فهلا كان ذلك الجسم هو الجسم الاول ونستغنى عن هذا التحمل وكيف لا الواحد منا يعلم من ذاته يقينا انه يرى البعيد على بعده والقريب على قربيه كل شيء في موضعه لا في داخل دماغه ولورئي في داخل دماغه كما قلنا لرئي داخل دماغه فكيف يرى الانسان شيئا في موضع لا يراه أليس الدماغ ابيض اللون وأليس صورة البياض المنقولة اليه في الروح عند القوة مع هذا البياض في الموضوع فكيف ترى النفس هذا دون هذا وكيف صار هذا احق بان يرى دون هذا . ما ارتفعت النفس بهذه القوى ان كانت جسمية واعراض في الاجسام عن ادراك الاجسام واعراض الاجسام ولا استغنت بها عن ذاك وان كانت غير جسمية فهلا كانت هي النفس التي تشعر انها ادركت لا محالة وتستغنى عن هذه الوسائط المتوسطة فيما لا واسطة فيه اعني المدرك وادراكه فليس المدرك بالادراك الالهي الا المدرك بالادراك البصري والسمعي وهي النفس الانسانية ولا واسطة لها سوى الآلات المعينة من العضو والروح على امزجتها واشكالها .

واما الذوق فانه لمس مخصوص بآلة فعالة في اجزاء الملموس ، ففعلة عنها محيالة

لها بالرطوبة الريقية والحرارة الغريزية ثم تنفعل عنها انفعالا بحسبها فتلتذ النفس بموافقة ذلك او تنأذى بما يئته بحسب حدوده وتلك هي الطعوم وتلك الآلة هي اللسان المستعين بالريق المتكيف بالحرارة الغريزية المظهرة لما استبطن من كفيات اجزاء الملموس فينفعل عنها انفعالا لمسيا هو الذوق فالذوق لمس ذكي مع فعل طبيعي هو تفريق للذوق بكيفية حارة ووصوله الى اللامس اكثر لاختلاطه برطوبة موصلة هي الريق .

- واما الادراك بالشم فهو ليس مخصوص ايضا وانما لا يتفق المدرك بالذوق والمدرك بالشم من الشيء الواحد في كيفية واحدة لأن المشموم من الشيء غير المذوق منه او لا يكون وحده المذوق بل المشموم من الشيء في اكثر الاحوال انما هي اجزاء بخارية تتحلل منه في الهواء وتصل الى آلة الشم فتدركه النفس هناك كالادراك اللسي الا انه يخالفه بما يخص الآلة من التأثير على الوجه الذي يخصها فيكون ذلك التأثير هو الشم والمذوق هو جملة اجزاء الشيء لطيفها وكثيفها فكثيرا ما يكون المحسوس بالشم من الشيء مبينا في الكيفية للمحسوس بالذوق منه بحيث يغلب على المذوق البرد فيكون حامضا وعفصا والمشموم يغلب عليه الحر لأنه الاجزاء اللطيفة الحارة التي في مزاجه التي سهل تحللها لحرارتها فتكون الذاعة حادة ومعوم ان الذائق الشام اللامس يشعر انه المبصر السامع . والقول بالقوة الذائقة والشامة كالقول باللامسة . وما قالوا بتكثير القوى في الذوق والشم لكثرة الكيفيات والمضادات المذوقة والمشمومة كما قالوا في اللس وما منها الا ما هو اس وزيادة فكيف كانت القوة في كل واحد منها واحدة وفي اللس اربعة وليس كل شم يكون بما يتحلل بل قد يكون بما يستحيل من الهواء بكيفية المزيج فينفش ذاك ويسرى فيشم الشيء من بعد بعيد لا يصح معه ان يقال ان الاجزاء المتحللة من ذى الرائحة تبددت في احاطة مثل تلك المسافة من الفضاء وان كان مما لا يمتنع بحسب ما جوز من تجزئ الاجسام الى غير حد لكن حصول ذلك بالفعل مما تستبعد الاذهان



ولو حصلت الاجزاء على هذا الحد من الصغر والتفرق لاستحالت طبيعتها وبطلت رأتحتها وعادت الى اجزاء عناصرها .

فنكتفى بما قلنا الى هاهنا في الادراكات الظاهرة الحسية وننتقل الى الكلام في الادراكات الذهنية التي لا يظهر اختصاصها بآلة من الآلات الظاهرة من بدن الحيوان .

## الفصل العاشر

### في الادراكات الذهنية

اما الذي نسبوه منها الى الادراك المشترك وهو ما يشعر به الانسان من نفسه من  
تمثل صور المحسوسات في ذهنه حتى يلحظها بذهنه مع غيبة الاشخاص المحسوسة  
فيرى بذهنه وفي سره ما يراه بالعين وهو لا يراه بالعين ويسمع كما يسمع بالأذن  
وهو لا يسمع بالأذن وكذلك يشم ويدوق لا بالأنف واللسان ويلبس لا بالآلات  
اللس فذلك ما يشتبه عليه بما يدركه بظاهر الحواس فيظنه ذلك وكذلك  
كن يرى في المنام حين يرى ومنه ما لا يشتبه عليه ويعرف الفرق في ذلك من  
نفسه كن يتخيل في اليقظة ويلحظ منه ما ليس بموجود البتة كن مات وفارق  
الدنيا من الناس او موجودا بعيدا عنا كن هوا وما هو في بلدة اخرى او ما لم  
يوجد ولا يوجد البتة بكبل من ذهب وبحر من عسل او غيرها مما قد يرى  
في المنام من الغرائب والعجائب او تتمثله في اليقظة الاذهان الذي من قبيله  
ركب المصورون من الصور ما رأوا على ما لم يروا والقول بان هذا يكون  
بانتقاش الاشباح والامثال بالألوان والاشكال في البطنين المقدمين من بطون  
الدماغ بل في الروح الموجود فيهما فتدركه هذه القوة التي يسمونها حسا  
مشاركاً - والعجب في قولهم بانها واحدة ولم يجعلوها خمس قوى تدرك كل  
واحدة منها ما يرد من حاسة من الحواس وقد كانوا اكثروا القوى في الآلة  
الواحدة للرس وما منعهم عن ذلك وحدة الآلة فكيف منعهم هاهنا وقد قالوا  
لا نستبعد أن تكون في الآلة الواحدة قوى كثيرة فان القوى اللامسة موجودة

- في سائر الاعضاء الحاسة مع ما لها من القوى الخاصة بها كالعين واللسان فان هذه لها لمس مع الابصار والذوق ففيها قوة لامسة مع القوة الباصرة والذائقة وما قالوا كذلك في هذه بل قالوا ان البصر السامع الشام الذائق اللمس فيها قوة واحدة سموها الحس المشترك وتولنا في ذلك كقولنا في الادراك البصري الذي كان يمتنع فيه ارتسام الاشكال من ذوات المقادير العظيمة على مقاديرها فكيف ترسم في هذا الجزء الصغير ألوف من هذه المقادير وكيف تنتقش فيه بلدة على قدرها وجبل على عظمه ولما استحال هذا في العين في شكل شكل مما تراه العين شيئا بعد شيء فهو بالاستحالة هاهنا اولى في المدركات الكثيرة معا فكيف وتجتمع فيه اصناف المدركات من الالوان والاشكال والحرارة والبرودة والصلابة واللين واصناف الطعوم والأرايح وينتقل في اقصر زمان من ادراك شيء الى ادراك ضده فاذا كان ادراكه بمحصل هذه الكيفيات فيه والحر هو الذي فيه الحرارة والبارد هو الذي فيه البرودة والصلب هو الذي فيه الصلابة وغير ذلك منها فهذا الروح يصلب كالصخرة ويلين كالهواء ويرطب كالماء ويجف كالارض ويسخن كالنار ويبرد كالثلج في اقصر زمان وكذلك تكون فيه حلاوة العسل ومرارة الصبر فينتقل الى هذه الاحوال من ضد الى ضد في غير زمان وهم بآجمعهم يقولون ان هذا الروح انما صار محلا لهذه القوة وآلة لهذه الافعال بمزاج اختص به كغيره من الاعضاء والارواح التي اذا فسد مزاجها بطلت آلياتها وقوتها التي تفعل بها لكنهم ربما قالوا ان هذه الكيفيات والآثار المدركة من هذا القبيل ليست مثل امثالها الموجودة في الالعيان حتى يلزم كما قلتم ان تستحيل نارا بالحرارة وثلجا بالبرودة عند ادراك الحرارة والبرودة وانما هي اشباح تلك وآثار متأدية عنها يكون الاثر اليسير الحاصل منها في الروح لقربه من القوة المدركة كالكيفية التي في الالعيان بل في غاية الشدة والقوة بالقياس اليها فان الشديد من الحرارة اذا ادرك من بعيد لا يبلغ من المدرك مبلغ الحار الضعيف اذا كان قريبا فكيف اذا استقر حاصلا عند القوة في محلها حتى يكون

ملاقيا لها بالكنه ولا يتأتى لهم ان يقولوا مثل هذا في المقادير ذوات الاشكال  
الموجودة والمحفوظة التي تتمثل على مقاديرها واشكالها المحفوظة التي يراها  
الانسان بعد مدة فينسب وجودها الى ما في ذهنه فيعلم انه بحاله التي ادركها  
او زاد عليها او نقص عنها ( فاذا امتنع حلول الصورة المعقولة في قوة جسمانية  
لأجل قبول الانقسام من اجل الوضع - ١ ) ومنع حلول الصور المحسوسات  
في القوة العاقلة لأجل الانقسام وقبوله ولا قبوله في الوضع فكيف لا يمنع حلول  
المقدار الاعظم في الادراك (٢) الحسى والتمثل الذهني في الآلات الجسمانية  
لا متناع انطباق المقدار الاعظم على الاصغر والكل على الجزء في المساواة بينهما  
او في زيادة الناقص على الزائد وهو ثابت واطهر وانما البيان في الازهان التي  
تسبق الى قبول شئ يشق عليها الانتقال عنه .

وقد قال قوم من العلماء ان المدركات من هذا القبيل ليست ذوات جهة ولا  
في موضوع مخصوص من الاجسام الموجودة التي اليها اشارة وحركة فانه  
لو كان كذلك لكان بحيث نناله ونجده .

ويستشهدون بما يرى في المرآة ويقولون انه ليس في المرآة فان المرآة يشاهدها  
غيرنا من غير الجهة التي نشاهدها ولا نجد فيها شيئا من ذلك ويكون المرئ اعظم  
كثيرا من المرآة فكيف يسع ان يكون فيها بل والعين تراه خصوصا البعيد عن  
المرآة وراء المرآة في الجهة الاخرى وتصير المرآة كالوزنة التي يرى فيها على  
مسافة لا يقال معها انه فيها لان بعده عن سطحها يكون اكثر من قدر عمقها بكثير  
ولا هو في الهواء الذي بين المرآة وبيننا والا لراه معنا غيرنا ممن لا يرى المرآة  
ولا سوفى اعيننا فانها تصغر عنه ايضا ولا نجد فيها من ذلك شيئا وهو مع ذلك  
غير بعيد عنا حتى يقال انه فيما وراء السماء والفضاء الأعلى فهذا رأى لا شك في وجوده  
بالفعل ندركه بأبصارنا واذ هاهنا ولا جهة له - وكيف يكون الادراك وهو حال  
اضافته موجود المضاف اليه عن مضاف غير موجود الا انا مع اقرارنا بصحة  
ما يقولونه من كونه غير موجود في المرآة ولا في الهواء نعلم انا رأيناه ومع



ادراكنا له من انا رأينا ذاجهة مشار اليها بالمحاذاة والقرب والبعد المحدودين  
فالقول فيه كالقول في جهته لافرق بينهما .

ومحصول ما انتهى اليه نظرنا هو أن هذه الادراكات الذهنية لهذه المدركات  
ليس على ما يروونه ويقولونه من انتقاشها في هذه الاجزاء من الدماغ والروح  
ولا القوة المدركة لها موجودة في الدماغ والروح وجود العرض في الموضوع  
الذي لا يجوز قوامه دون ما هو فيه حتى يكون ادراكها لهذه النقوش بانتقاشها  
في موضوعها وليستحيل بما قيل من ادراك ذوات الاشكال والمقادير والمدرك  
الذي لانشك فيه قبل ان نعلم وننظر وبعد علمنا ونظرنا هي النفس التي هي ذات  
الواحد منا التي تبين ويتبين ان قوامها ليس بالبدن بل هي من الجواهر القائمة  
بذاتها لا تقوم بالبدن ولا تتحيز به ولا تتشكل بشكله ولا تتقدر بمقداره . والقول  
بانها غير جسمانية كلمة متفق عليها بين الأماثل والاعيان من العلماء ولست احتج  
على هذه المقالة بشهرتها بل قد أوضحتها فيما سلف وأوضحها وهذه الادراكات  
لذوات المقادير على مقاديرها التي يصغر البدن بأسره ويقل عن قليلها وصغيرها  
من الأدلة على جوهرية مدركها الذي هو النفس وبراءتها بقوامها وإينيتها عن  
البدن التي هي متعلقة به وانه الى ان يكون فيها اقرب واولى من ان تكون فيه  
تنحاز بحيزه وتتحدد بمدوده التي تصغر وتضييق عن بعض ما تدركه وتحويه  
معرفة وعلمها .

فبقى الآن ان نعلم مع ما علمناه من هذا المعنى في قوام النفس بذاتها دون البدن  
وما فيه من الارواح والاعضاء واستغنائها في افعالها عما قيل فيه من القوى  
ان نعلم وجه اختصاص هذه الافعال الذهنية بأجزاء مخصوصة من بطون الدماغ  
وروحه يضعف بمرضها ويقوى بصحتها كما نسبوا بحسب ما جربوا افعال التخيل  
والاحساس بما يتأدى عن الحواس الى البطن المقدم وما فيه من الروح والتفكر  
والتوهم الى البطن الاوسط والحفظ والذكر والتذكر الى البطن المؤخر فريد  
ان نعلم ذلك كما علمناه في آلة السمع والبصر وانما نعلم ذلك بسهولة ونعرفه بعد

معرفة الوجه في تعلق النفس بالبدن وكيفية تعلقها وآلية لها في كلية أفعالها وآلية أجزائه في واحد واحد منها .

## الفصل الحادي عشر

في تعلق النفوس بالأبدان وآلياتها في أفعالها

- ٥ قد صرح أن تعلق النفوس بالأبدان وكونها فيها ليس ( ١ ) هو كون الأعراض في موضوعاتها التي لا قوام لها في الوجود إلا بها ولا شيء مما يقال أنه فيها مما ينال ذواتها ويلاقبها إلا وهو في موضوعاتها ملاق لها أيضا ولا مثل كون الأجسام في أمكنتها التي يسهل حركة المرید منها بإرادته عنها وتردده فيها في كل وقت وحال بل هي آكد وألزم من علاقة المتمكن بمكانه التي تتسلط على حلها إرادة المرید وأسهل وأخلص من علاقة العرض بموضوعه الذي لا يتعدى موضعه موضوعه ولا يبقى مع مفارقتها وليست علاقة إرادية ولا لتسلط عليها المشية وصرقتها في الانفصال عن البدن والعود إليه على وفق الإرادة فكان كثير ممن يضجر بحياته البدنية ويؤثر الموت يقدر عليه أعنى على انصراف النفس عن البدن وقطع علاقتها به لمحض الإرادة من غير حاجة إلى آلة أو قطع مادة كما يقتل الناس أنفسهم بسيف وسكين وتغريق وهبوط وتجويع وتعطيش مما يتبعه الانفصال طبعاً إذا لم يحصل لهم بالإرادة حصولاً أولياً فإن القتل من قاتل نفسه وإن كان صدر عن إرادته لكن بوساطة الآلة والأسباب التي توجب طبعاً فإن شارب السم يشربه بإرادته والسم يفسد البدن بطبيعته والنفس تفارقه لفساده لا لإرادته المفارقة ولا هي علاقة قسرية لأن النفس لو كانت مقسورة على ملازمة البدن لكانت متأذية باتصالها به مجتهدة بالطبع والإرادة في الانفصال عنه والتخلص منه وحالها بالضد من هذا فإنا نجد ما تلتذبه وتكره مفارقتها ولا تمل مع طول الصحبة وإن كرهت وملت فإنها تكره وتمل أشياء أخرى تعرض في صحبته ومعها فلما لم تكن علاقة النفس بالبدن إرادية اتصالها وتقطعها بمشيئتها ولا قسرية

(١) بهامش سع - ف - لأن النفس ليس بجسم ولا جسماني على ما سبق الكلام

تكرهها

( ٤٣ )

في ذلك .

- تكرها ويستمر تأذيها بها فهي طبيعية الهامية كالمحبة التي لا يتكلفها الحب بإرادته بل كالعشق الذي يصدر عن طبع العاشق لا كالمعشق الذي يتكلفه بمشيئته وهي شبيهة بعلاقة المالك بملكه والصانع بآلته والجسم بجيزه الطبيعي (وسكانه - ١) وكان فيها مشابهة من كل واحدة من هذه الثلاث وهي فيها أكد منها فيما شبت به فاذا فكرت واهتديت بفكرك فيما تشاهده واستبصرت بما تعتبره مما تجده .
- وجدت البدن كله آلة للنفس في جملة أفعالها وواحدة واحدة من أجزائه من الأرواح والأعضاء لصنف صنف من أفعالها وتجد بعض الأفعال لها بذاتها ومن أجل ذاتها وإن كان للبدن آلية فيها وبعضها من أجل البدن وإن كانت هي الفاعلة لها وبعضها مشتركة بينهما لها بجهة وله بأخرى - أما الأولى فكالادراكات العقلية والمعارف المعنوية الحكيمة - وأما الثانية فكالصرفات الغذائية والحركات الإرادية في طلبها وفي الهرب من المفسدات الطارئة على البدن من المؤذيات والاعداء ، وأما الثالثة فكالادراكات الحسية الظاهرة فانها من حيث تفيد معرفة كمالية تختص بالنفس ومن حيث تطلب بها منافع البدن ودفع مضاره تختص به وهي نافعة في هذا وفي هذا ، وإذا نظرت نظرا كلياً تقيس فيه وتميز بين الأشياء رأيت من القوى والذوات الفعالة ما يقوى الواحد منها بوسعه على كثير من الأفعال والادراكات معاً كما نجد من بعض النفوس الإنسانية ومن نراه من المعبرين في هذا كما رأينا من يكتب بيده ويتحفظ بذهنه ويتذكر شيئاً يورده على لسانه كله في زمن واحد معاً ومن يسمع اقوالاً من غيره فيفهمها ويفكر فيها ويورد ما يورده بحسبها والذين ينظرون في العلوم نظراً عقلياً لا حفظياً تجدهم هكذا فإن الذين يحلون الأشكال الهندسية يخطرياً لهم مع طول الدعوى فيها براهينها التي من أشكال أخرى وبراهين الأخرى (من الأخرى - ١) وتجتمع لهم القرائن القياسية على طولها ودقتها فتلاحظ نفوسهم مع سماع لفظها وفهم معناها وتأمل حججها وبراهينها من الأشكال الأخرى موجبات القبول



والرد لها وانما يكون كذلك عند خطور الاسباب الموجبة واسبابها ومسبباتها  
بالبال معا حتى تلحظها النفس فتحكم فيها وبها ومن النفوس ما يضيق وسعها عن  
القليل فلا يجتمع لها التفات الى شيئين من المدركات معا فان سمعت لم تفهم وان  
فهمت لم تتفكر وان تفكرت لم يتسع لها الفكر ولم يساعده الذكر فيشغلها شأن عن  
شأن ويزعجها حال عن حال ويعرف الناس هذا من انفسهم ومن غيرهم  
ويسمون ما كان كالأولى نفسا قوية واسعة وما كان كالثانية نفسا ضعيفة وصغيرة  
وقاصرة وضيقة ويقال في العربية ضيق العطن .

فنقول الآن من طريق القسمة والمناسبة ان من النفوس والذوات الفعالة  
المدركة ما يقوى على ادراك ما لا يتناهى معا ان لم يكن ذلك في نفسه ممتنعا وان  
امتنع فعلى كثير هو غاية الامكان ومنها ما لا يقوى في احدى حالاته الاعلى واحد  
بعد واحد من افعاله واذا انصرف الى غيره تخلى عنه فلم يسعها معا ومنها ما يقوى  
من ذلك على كثير واكثر وقليل واقل ممعنا في حدود الزيادة والنقصان من  
الواحد الى غاية الامكان والنفوس الانسانية لما ضاق وسعها عن ادراك كل  
شيء يمكنها ان تدركه او عن كثير لا تسعه معا خصوصا في جزئيات متجددات  
الاحوال المشتركة في الزمان والمكان والمقاربة فيها كان اختصاص ادراكها  
في الجزئيات بواحد دون واحد مما يشاركه في زمانه وكثير من اسبابه واحواله  
في الوقت المعين مما لا يجب ولا يتعين الا بتخصيص مجال وتمييز بسبب معين ينحصر  
بعضها دون بعض في حال دون حال وزمان دون زمان بقبلية وبعدية ومعية  
وذلك المخصص المعين هو هذا البدن المخصوص بالآلاته ومكانه وحركاته وسكوناته  
وتغايره وتبدل صفاته بحركته المكانية الى شيء وعن شيء والاستحالية في  
شيء من حد الى حد فله دار وجار وبغيض وحبيب ونسيب وقريب ومحاذ  
ومواز فيبصر ما حاذى بصره ويسمع ما قرب الى حد السمع منه ويلبس ما ماسه  
في مكانه وكذلك في باقى ادراكاته بحسب احواله فكانت النفس بذلك حيث (١)  
البدن وصار لها كالوكر للطائر والدار للتدبير التي يعمرها ويأوى اليها ويستريح

- فيها ولولاه لما اختصت في وقت من الاوقات بأرض دون اخرى فما استقرت لها حال ولا ظهر لها فعل من الافعال ولا اختص ادراكها بشيء دون شيء من اشياء كثيرة هي معاني الزمان والمكان ومقصرة عن جمعها معا فتخصيصها من جهة البدن والآلة يستمر بها في تصرفاتها بحسب ما تقتضيه احواله في زمانه فكان البدن كذلك لجملة افعالها وكل آلة من آلاتها لصنف صنف منها فالعين لا بصار ما حاذها مما تلتفت اليه مما يوجب الالتفات اليه وادراك لونه بالذات وشكله ومقداره وموضعه بالعرض واللس لا يخصه من الكيفيات التي هي الحرارة والبرودة والصلابة واللين وما يكون معها من الخشونة والملاسة واللسان للطعوم والأنف للأرايح ولولم تفرق هذه الآلات على ادراك هذه الاحوال التي تجتمع في الشخص الواحد لما اختص ادراك النفس بلون المدرك دون رائحته او طعمه اولسه او صورته وانما اختص بالآلة التي (١) اذا ارادت النفس لونه التفتت اليه العين اولسه حركت اليه اليد مثلاً او صوته اصغت اليه بالأذن او طعمه عرضته على اللسان وكذلك باقي الادوات لباقي الافعال المذكورة فكان البدن باسره وعلاقتها به لتخصيص وتعيين وكل عضو من اعضائه لتخصيص اخص وتعيين اشد تمييز او الآلة الاولى خاصة وعامة في ذلك هي الروح السريع الانفعال مما يلاقيه والتأثر بما يؤثر فيه لكنه يتميز اجزائه بعضها عن بعض في صلوحها لفعل دون فعل بمزاج دون مزاج فللروح الباصر مزاج وللسامع مزاج آخر فيكون منه كثيف ومنه لطيف بمخالطة الاجزاء الارضية والمائية بمخالطة بقله وكثرة واتحاد في الاختلاط وتميز وكذلك يكون منه شفاف وغلظ بقله بمخالطة النارية وكثرتها وقد سبق من القول في المزاج والامتزاج
- ٢٠ ما يعرفك ما تريد معرفته ها هنا في المتمزجات من اجزاء الاسطقسات وغالبها ومغلوبها وظاهرها وخفيها فان البلور والياقوت يغلب عليها الاشفاف الهوائي والمائي والناري في رأى العين بجودة الامتزاج الذي اخفى الارضية الكثيفة بتصغير اجزائها واطهر الاشفاف الهوائي والمائي في البلور والناري

والهوائى فى الياقوت والغالب على الحقيقة وفى الطبع الذى يعرف بالنظر وحاسة  
 اللس ان الارضية والمائية فيها اغلب لثقلها فكذلك يكون من هذا الروح  
 شفاف نورانى تارى للابصار وكثيف ثابت للقرع فى السمع ورطب مائى  
 للذوق ولطيف هوائى للشم ومعتدل بين ذلك لللس فهو الآلة الاولى لهذه الافعال  
 الادراكية وقد علم ان به الحركات لانه اذا انسد سبيله من جهة المبدأ عن عضو  
 لشدة تقع فى عصبه بطلت حركته كما ان الروح البصرى اذا انقطع وصوله الى  
 العين بشدة بطل الابصار والى الأذن بطل السمع ولأن الروح لشدة انفعاله  
 لا يبقى على مزاجه وحاله ولا على حده فى مقداره لانه يستحيل ويتفرق بيسير  
 الاسباب كما قيل حفظ فى اوعية تصونه عن التبدد ولقاء المحيل المفسد وتدور  
 بمدد يحفظ المقدار والمزاج بكميته وكيفيته بالهواء المستنشق من خارج وبخار  
 الاخلاط المتصعد اليه من داخل فأودع القلب وتقد فى شرايينه والدماغ وتقد  
 فى اعصابه وجعلت الرئة لاعداد الهواء الصالح بالامتزاج والكبد لاعداد الغذاء  
 من بخار الدم وباقي الاخلاط بغذاء البنية فى الحيوان على ما تقدم شرحه بآلاته  
 ومداخل مواده ومخارج فضلاته على ما سلف من الكلام فى حكمة الحيوان  
 وجعلت الآلات المعدة لأجزاء الروح بأمزجة واشكال توافقها فيما تخصصها من  
 الافعال كما عرفت من كيفية آلية كل واحد منها فالنفس علاقة بالبدن بجملة فى جملة  
 هذه الافعال وبأجزائه فى واحد واحد منها فخصصت لها العين لتعيين الابصار  
 لما تحاذيه والأذن للسمع لما يقرعه مما يلج فيه فكما ان النفس لا تتعدى البدن بجملة  
 فى كلية العلاقة وجملة الافعال كذلك لا تتعدى واحدا واحدا من آلاته فى واحد  
 واحد منها وتلفت فى كل فعل الى ما يتعين بالآلة ويتخصص بها لآن ذلك  
 مما يمنع عليها بذاتها وفطرتها بل لعلاقتها الطباعية الالهامية وعادتها فكما انها اهتمت  
 العلاقة بالبدن فى جملة افعالها البدنية كذلك اهتمت العلاقة بالعين فى الابصار  
 وبالأذن فى السمع فلا يبصر من فسدت عينه ولا يسمع من فسدت أذنه وان  
 كان للنفس بذاتها السمع والبصر وهى الباصرة السامعة لا غيرها والآلات  
 لا تشاركها



لا تشاركها في أفعالها وبهذا الإلهام نراها أنها إذا أرادت تحريك عضو من الأعضاء بادرت من غير توقف محسوس الزمان إلى مبادئ حركاته من الأعصاب والعضل فحركاتها وحركته بها وإن (١) كانت خفية في نفسها مجهولة عندها بعلمها الإرادي فيتوصل إلى معرفتها بالتشريح والاستدلال به في الأفعال وتراها تبسط العضلة وتقبضها بقدر ما تريد من تحريك العضو من قوة وضعف وعنف ولطف يعسر تقديره في العلم والروية فكيف تظنها علمت ذلك وتعلمته ومن علمها ذلك .

فإن قلت إن النفس الإنسانية التي هي ذات الواحد منا التي تشعر أنها أرادت الحركة بالروية لا تعاني هذا الفعل الذي تجهله وتجهل أسبابه وإنما تعانيه النفس الأخرى الحيوانية التي قال بها القدماء وهذه لو حركت لشعرت .

قلنا أنا لا نشك في أن الحركة بأرادتنا وكما لا نشعر بمبادئ التحريك وتقديره وتحديدده لا نشعر بأمرنا في ذلك ولا نهينا لنفس أخرى فإن جاز ذلك أن يكون صدر عنا بغير علمنا أعني أمرنا للنفس الأخرى التي لا نعرفها إلا بالعلم الذي تعلمناه من القدماء جاز أن يكون هذا الذي نعلمه لا محالة صدر عنا بغير علمنا ومعرفتنا بالعضل والأعصاب التي هي آلات فعلنا في تحريكنا ونستغنى عن الحوالة على ما لا يضطرنا إلى القول به عقل ولا مشاهدة - انظر إلى الحيوانات في انبعاثها إلى أفعالها النافعة في حياتها من تناول الغذاء وأعمال الحيلة في طلبه واختياره كالطفل في بكائه لطلبه بغير تعليم ولا معلم بل إلى التوليد وطلب الذكر للأنثى على الشكل الموافق وحراسة الأولاد وحضان البيض وما يزرعهم الآباء أولاً من الهواء الذي يغذو الروح ويفتح الطرق ويوسع المنفذ ثم ما ينضم في الحوصلة هضما ما علم الطير أبوه شيئاً من هذا فانك تجد فيمن تربى بغير أب ولا أم بما تربيه أنت وتقتطعه وهو صغير جداً ولو تفكر الإنسان مايا لوجد تقطيع الغذاء بالثنايا وطحنه بالأضراس وازدراجه وشرب الماء عليه عن حكمة تامة لم يعلمها فتعلم من أمثال هذا أن من أفعال النفس بل من أفعاله هو ما هو بروية ومعرفة

واختيار وهي الافعال الارادية التي تصدر عن علم وعلم بالعلم ومعرفة ومعرفة بالمعرفة ومنها ما هو طبيعي الها مي ينبعث اليه بذاته وفطرته من غير اختيار ولا روية واذا افكر فيه رآه صادرا عن علم ومعرفة وحكمة تامة لا يشعربها بل لا يشعر بشعوره بها ومعرفة ما فطرت عليها نفسه ووجدت له في غريزته ويراها الزم للنفس من افعال الاختيار والروية واعسرا تفصلا عنها بالنسيان كما ينسى غيرها فعلاقة النفس بالبدن في جملة افعالها وبواحد واحد من اجزائه في صنف صنف منها من هذا القبيل الذي ليس بروية واختيار وتعليم ولا فيه معرفة بالمعرفة ولا علم بالعلم ونرى محبة الولد والاشفاق عليه من سائر الحيوانات شبيهة لمحبة النفوس للأبدان واشفاقها عليها .

صححت الرواية فيمن تقطع ايديهم ان اليد اذا غيبت عنهم اشتد بهم الألم وعظم فلم يسكن الابان اعيدت اليهم فتراهم يضعونها على موضع القطع فيسكن وان قوما منهم لم تعد اليهم هلكوا بقرط الألم وصاربه من الوضوح ما لا يختلف فيه .  
تأمل هذه اللطائف الحكيمية وتصفح هذه الاسرار الوجودية واعلم ان شفيحك الى علم الحق هو صدقك في طلبه وانصافك في حكمك فيما تنظر فيه مما تختلف عليك اطرافه وحواشيه واقرب من الحق بالترقي اليه حتى تراه على ما هو عليه ولا تنتظر قربه منك بانحطاطه عن ذروته الوجودية الى مقتضى رأيك الذي قصر عن ان يرتقى اليه فان الحق لا ينحط الى مقتضى رأيك عن (عقلك - ١) عن حقيقته وانما رأيك (عقلك - ٢) الذي يكمل بأن ترتقى اليه بعلمه ومعرفة .

## الفصل الثاني عشر

في تميم القول في الادراكات الذهنية وآلاتها

قد عرف من جميع ما قدمناه آلية الاجزاء البدنية من الاعضاء والارواح لأصناف الافعال التي هي ادراكات وتحريكات ارادية فالروح الذي في البطن المقدم من الدماغ كما قاله من تأمله آلة لأصناف التمثلات والتخييلات التي تكون باحضر صور المحسوسات وامثالها في الاطلاع النفساني لاعلى انها

- تخص ذلك الجزء من الدماغ بانتقاشها فيه وانما النفس تدركها بذاتها وفي ذاتها التي لا تضيق عنه وهذه منبهة عليه كما لم يضيق وسعها عن عظيم المبصرات التي تضيق عنها العين وان كانت العين التي تنبه عليه وتخصه بالابصار والالتفات اليه والروح الذي في البطن الاوسط من الدماغ كذلك آلة لأصناف الافكار وتركيب الصور والخيالات والروح الذي في البطن المؤخر منه آلة لأصناف المحفوظات والمتذكرات على ما اعتبره المشرحون والمجربون من المعبرين
- المعتبرين لأحوال البدن والنفس فيه في الصحة والمرض وما يصدر عنه من صحيح الافعال وسقيمها فيهما ويكون وجه آلية هذه الاجزاء من الارواح والاعضاء هو التعيين والتخصيص المذكور في تلك بوجه يشبه الوجوه المذكورة في تلك لانه يكون به الادراك ولاهو المدرك ولا يكون فيه التمثل والانتقاش حتى يكون خازنا حاويا لجميع ما يحفظه الانسان من الصور والمعاني فان ذلك محال ان يسعه جسم بقدر الارض فكيف هذا الجزء من الروح المذكور والانسان اذا تأمل حال نفسه وجدها في علاقتها البدنية ملتفتة الى البدن منهكة عليه وعلى شغلها به انها كالعاشق على معشوقه والوالد على ولده ويرى لها الى كل جهة منه لفتة والى كل جزء فيه اصغاء ينساق بتجربة الى ادراك وفعل ولها مع ذلك في اثباته الى ذاتها التفات وتطلع تنجر اليه خواطرها وينسب اليه التفاتها من جهة من الجهات التي فيها وبها تلك الادراكات التي عينتها احوال البدن فأعضاؤه في الاوقات على سبيل التعيين والتخصيص ويشغلها بعض الواردات عن بعض وعما يجر اليه البعض ويتسبب من قبيله فتشغلها الواردات من جهة البصر عما يكون من جهة السمع خصوصا فيما تلتفت اليه بكليتها عما تلتفت عنه بجملتها اعني بمجلة اصغائها وتطلعها وكذلك ارادت السمع تشغلها عن المبصرات والمدركات بالحواس الظاهرة عن مدركات الذهن الباطنة وكل ذلك يشغلها عن ذاتها والتفاتها الى ذاتها يشغلها عن هذه باسرها كأنها جهات مختلفة واقطار متنازحة بل وسع يضيق عن المزاحمة ويكون من ذلك الالتفات ما هو طبيعي لا يتوقف على روية



وارادة مثل هرب الطفل مما يوحشه ويؤذيه واقباله على ما يؤنسه ويلذّه وبكائه من ذلك وضحكه وسروره بهذا ومثل أنسه بالنور ووحشته من الظلمة وتجده من ذلك ما هو ارادى يتبع الروية كشرب الادوية الكريهة لأجل نفعها وتجنب الكلفة والتعب لا انتظار لذّة مرجوة والاكباب على تعلم العلوم ودراسة الكتب وتحفظها لما يرجوه من نفعها الدنياوى والانحروى وكل افعالنا وتصرفاتنا منقسمة

على هذين اعنى على الارادى والطبيعى وينجر ويتسبب الطبيعى من الارادى ويتبعه والارادى من الطبيعى كل ذلك على سبيل اتباع المسببات للأسباب وبذلك يكون التعيين والتخصيص لفعل دون فعل فى وقت دون وقت وترى الطبيعى من ذلك هو الأقدم بالزمان ويقوى الارادى بقدر الوسع وينشأ اولافا ولا يتزاد يلحق بعضه بعضا ويعين بعضه بعضا حتى كل ما قويت الارادة

صرفت وسع النفس اليها واستأثرت به دون الطبيعة والتفتت النفس الى ذاتها فان الارادة ميقظة والطبيعة مبلدة لان هذه تكون بروية ومعرفة فتقوى المعرفة بالمعرفة والمعرفة بالفعل والفعل بالمعرفة وهذه اعنى الافعال الطبيعية بغير روية ولا معرفة فتصرف عن المعرفة وتضعف المعرفة بعدم المعرفة وتجهد كذلك حال ما يتذكره الانسان من المعانى المحفوظة عنده فيلتفت بذلك الى ما فى

ذاته وبإتفاته الى ما فى ذاته يلتفت الى ذاته فاذا اصغى الى ذلك اعنى الى المعانى المحفوظة واقبل عليها بذاته حفظها فى ذاته واذا حفظها تذكرها اما بالروية والارادة كمن يروم بارادته تذكر شىء فيلتفت بنفسه وذهنه اليه ويتطلب ما يذكره به وينبه عليه وقد تذكر اشياء تسنح من المحفوظات وتخطر بالبال بغير ارادة لأسباب جالبة لها مما تنبه عليها وتذكر بها من الاشباه والنظائر والتوالى والقرائن.

اما الاشباه فكمن يذكر شخصا بذكر شبيهه ونظيره. واما التوالى والقرائن فكمن يذكر بيتا من الشعر بالبيت الذى قبله فيعلم من هذا ان التعيين لما يتعين من ذلك بهذه الآلات يكون على وجه يخص به جزاء يجعل له علاقة بالمبصر والمتذكر كعلاقة العين بالمبصر لاعلى انه ينطبع فيه ويتنقش كما لم يمكن ان ينطبع فى تلك

وبتلك العلاقة يصير الشيء من جملة الاشياء المحفوظة ملحوظا فيكون التذكر والذكر كذلك ويكون اول ذلك اقربه من آلات الادراك كالذى في مقدم الدماغ وآخره ابعد عنها كالذى في مؤخره ولأن النفس على ما قيل من تطلعها الى البدن وبالبدن وهو فيها اعنى هذا التطلع على الاكثر ( وفي الاكثر اقوى يكون التذكر والتذكر - ١ ) وهو ملاحظة الشيء الذى كان محفوظا باعادة علاقته الى الجزء الذى كان منه الالتئام وبه التحفظ واعادته الى جهته .

وتصور هذه اللطيفة يكون بأن يتمثل الانسان نفسه كأنها ذات جهات متوزعة الى هذه الاجزاء وان لم تكن فى الحقيقة ذات اجزاء فان القائلين بالاجزاء والتجزى فى النفس سبقوا اصحاب القول بالقوى ففكر هو القول بالاجزاء وقالوا باشياء هى غير النفس المدركة الفعالة وغير اجزائها بل ذوات اخرى ولو كانت هذه اجزاء متميزة بالحقيقة لما عاق فعل بعضها عن فعل البعض بل كان كل منها اذا اكب على فعله لم يشغل الآخر عن فعله واذا تعطل لم يغن الآخر فيكون كل واحد من هذه الافعال الذهنية مخصوصا بجزء من الدماغ او الروح الدماغى تكون للنفس به علاقة تخصها به وتلقيا اليه ويكون حفظ هذه الصور والمعاني عند النفس فى ذاتها التى لا يضيق وسعها عنها كضيق اقطار البدن والجزء الخاص بها من اجزاء الدماغ آلة فى ايديها خزانة الحفظ عند النفس وتلك الآلية هى التعيين المذكور من حيث تعلق به المعنى كتعلق المرئى بالبصر حتى ادركه البصر الذى هو نفس الانسان كذلك يتعلق هذا المعنى او هذه الصور بهذا الجزء تعلقا يشبه هذا فترفعه النفس محفوظا عندها ومن حيث يصير محفوظا يغيب عن هذا الجزء فلا يكون ملحوظا لكون النفس على الاكثر وفى الاكثر متطلعة الى البدن والى ما يرد من جهته لا الى ذاتها ولا الى ما فى ذاتها فاذا عادت تلك الصورة فى ذلك المعنى بالذكر السانح الطبيعى وبالتذكر الارادى من خزانة النفس الى التعلق بهذا الجزء صار مذكورا ملحوظا من حيث كان غائبا محفوظا فيكون الشيء قبل حفظه ملحوظا بتعلقه بهذا الجزء وعند ذكره وتذكره مستعادا من خزانة

الحفظ ملحوظا بالذكر ايضا لتعلقه بها وهذا مما لا مندوحة عن القول به فان  
 عندنا من المحفوظات ما لا تذكره ومن الملحوظات ما لا نحفظه وبالجزم الذي  
 في البطن الاوسط والروح الذي فيه على هذا الوجه من الآلية التي نتصورها  
 كتصور الآلية البصرية للعين يكون الجمع بين الصور الواردة من جهة الحواس  
 والمسترجعة من جهة الحفظ بالذكر ولا يكون الحافظ والمذكر الا ذات  
 النفس لا قوة جسمية هي عرض في جسم ولا روحا هو لطيف من الاجسام  
 ولا عضوا تتنفس فيه (الروح - ١) اوفي الروح تلك الصور التي يضيق عنها القضاء  
 فلا تفقد عن نفسك بان تقبل ان جزءا من دماغك يكون خزانة لمحفوظاتك الذهنية  
 اولوها لنقش ما تدركه من ملحوظاتها او تقبل ان الذي تجده من افعالك التي  
 لا تشك في انك فاعلها من التحريك والادراك هي افعال ذوات اخرى هي غيرك  
 مشاركة لك في بدنك فانها ان كانت هي تفعل وانت تفعل فانت بنفسك قيم (٢)  
 بالفعل من غير حاجة اليها ولا دليل يدل عليها وان كانت هي الفاعلة دونك  
 فكيف ينتسب الفعل اليك ويصدق القول به معما تعلمه من نفسك علما اوليا  
 انك انت الذي عرفت كذا وفعلت كذا او تعتقد ان ذاك مجموع اجزاء كل  
 واحد منها غير الآخر فان من يفهم هذا ويتصوره ويجوز به ويعتقده ليس ممن هذا  
 الكلام له ولا هذا الكتاب اليه واذا كان الحكم في هذا لنفوسنا ومعرفتنا  
 الاولى فما في هذا نظر ولا تعليم وانما فيه تقرير وتفهم حتى يتصور السامع  
 المعنى ويفهم الغرض المقصود من اللفظ ولا يحتاج في تصديقه الى كلام يسمعه  
 مما يتضمن دليلا ولا برهان لان البرهان من نفسه بنفسه لنفسه ومن الذي  
 يدخل بين النفس وبين احوالها وافعالها الاولى اعني التي لها بذاتها من غير  
 آلة ولا واسطة.

## الفصل الثالث عشر

فيما يقال في النفس من انها جوهر او عرض

قد سبق الكلام في معنى الجوهر والعرض وقسمة الموجودات اليهما بان قيل



في الجوهر انه الموجود لا في موضوع والعرض انه الموجود في موضوع  
 وشرح هذا الرسم بانه الموجود في شيء لا يخرء منه ولا يجوز قوامه دون  
 ما هو فيه ليكون الفرق بين وجود العرض في موضوعه وبين وجود المتمكن  
 في مكانه والمحوى في إثنائه والزمني في زمانه بينا فكانت الاجسام كلها يصدق  
 عليها معنى الجوهر وانها ليست باعراض لانها لا توجد في موضوع بل هي  
 موضوع لما يوجد في موضوع اعني الاعراض وقد عرفت فيما تقدم ما الجسم  
 وما الهولي وما الصورة وان من الصور اعراضا موضوعها الهولي ومن اي  
 وجه قيل انها عرض في الموضوع وهو موضوعها ومن اي وجه قيل انها  
 صورة له وهو هولي لها .

- ١٠ فالذي نريد أن نوضحه الآن من حال النفس بعد ما اوضحنا انها وغيرها من القوى  
 الفعالة في الاجسام وبها ليست باجسام ومما وجدنا وعرفنا ان من الصور  
 المقومة للهولي والقوى الفعالة في الاجسام وبها ما هي اعراض موجودة في  
 موضوعات قوامها بها انها ليست باعراض كغيرها من الصور والقوى الموجودة  
 في الاجسام الفعالة فيها وبها ، فقد قال قوم ان النفوس من جملة القوى والصور  
 الفعالة في الاجسام وبها التي هي اعراض قائمة بموضوعاتها لا وجودها الا فيها
- ١٥ كالحرارة والبرودة ونحوها بل قد قال قوم انها مزاج اي كيفية مركبة من  
 كيفيات الاجسام الاول لما رأوه من سلامة الافعال الصادرة عن الابدان  
 وفيها وبها باعتدال امزجتها المنصوصة بها واستضرار الافعال وبطلانها بسوء  
 امزجتها ونحروجها عن الاعتدال . فقال قوم من الحكماء والاطباء ان النفس  
 هي مزاج البدن . وقال قوم انها روح البدن المتمزجة من الهواء المستنشق
- ٢٠ المتسخن بالحرارة الغريزية معا يخالطه من بخارات الاخلاط . وقال قوم انها  
 الدم الموجود في الابدان لانه انما يوجد في الاحياء دون الاموات . يموت  
 الحيوان بعد مه في بدنه وبقلته فيه و يعدم في البدن بموته فلا يوجد في ابدان  
 الموتى فتبطل حينئذ الافعال بنحروجها ويموت الحيوان بعدمه والنفس عندهم

مبدأ الحياة ومصدر الأفعال التي تخص الأحياء دون الأموات - وقال قوم أنها غير البدن وغير اخلاطه وغير الروح وغير المزاج والمنتزج من الطبائع والمطبوعات بل هي حالة أخرى تتبع المزاج المخصوص وتوجد في البدن معه وبه وتبطل بفساده ونحروجه المفرط وتضعف وتمرض بانحرافه وتغيره ضعفا ومرضا بحسب ذلك إلا أنها مع ذلك عرض وتابع للعرض لا يجوز قوامها دون ما هي فيه . فننظر الآن في هذا نظرا مستقصى وإن اعدنا فيه شيئا مما مضى .

فنقول إن النفوس في الأجسام هي من خواص الأجسام التي هي لبعضها دون بعض لا كلها فقد بطل أن تكون النفس جسما مخلو بعض الأجسام عنها وعن خاص أفعالها والشئ لا يخلو عما هو هو فهذا بيان يشركها مع غيرها من الأعراض والصور والقوى والطبائع التي هي لبعض الأجسام دون بعض فكما ليست بأجسام فإن الأجسام من حيث هي أجسام لا تختلف في جسيميتها ولا فيما هو لها بجسيميتها وكل صفة لجسم يخالف بها غيره (١) من الأجسام ليست بجسم فالنفس ليست بجسم وقد عرفت ما الجسم فيما سلف من الكلام في الخلاء والملا والصوره والهيولى وما قيل من تداخل الأجسام ولا تداخلها وفرقت بين لطيفها وكثيفها وصلبها ولينها ومرئها وغير مرئها فتذكره الآن ها هنا وأعرف ما تسلبه عن النفوس بسلب الجسمية عنها .

وأقول ولا هي من الأعراض الموجودة في الأبدان التي قوامها بها فإن الشئ الذي نرى من الأجسام ونعتقد أن النفس فيه هو البدن الخاص بها ونراها تقبل من الصور المدركة وتلقى من الموجودات المشاهد بالحواس ما يضيق البدن عن السير يسير منه فإن كانت في البدن على أنها عرض فيه فالعرض محدود بموضوعه فلا يسع ما لا يسعه موضوعه ولا يطاق بق مقدار أبز يد على مقدار موضوعه أعني ذلك العرض الشخصى المعين الموجود في الموضوع الشخصى المعين كنفس زيد في بدنه فإذا بطل أن تكون عرضا في هذا البدن ولا نعتقد أنها في غيره غلب الظن وقوى الرأى في أنها ليست بعرض لكنه لا يحصل به

اليقين .

فنقول ولا هي الروح الموجود في البدن ولا الدم على ما ظنه من ظن لان كلا منهما جسم ومع كونه جسما فهو صغير لا يسع لما تسع له النفس ولا يسير . انه فكيف ان يكون عرضا فيهما ولا هي المزاج فان المزاج مجموع اعراض هي كيفيات الممزج فهي اعراض في الممزج الذي هو البدن وروحه واخلاطه .

وهذا الاحتجاج هو احتجاج افلاطون على ان النفس من الجواهر غير الجسائية وهو احتجاج حسن الا انه جزئي القضية لا كليها فانه يمنع ان تكون عرضا في هذا البدن المنسوب اليها ولا يمنع عرضيتها مطلقا .

- اما الذين منعوا ان تكون عرضا موجودا في الموضوع وقالوا انها من الجواهر التي وجودها لا في موضوع لكنها ليست بجسم وحدوها بانها جوهر غير جسماني
- عرك للبدن فاحتجوا على ذلك بان قالوا ان اقوى الجسائية المدركة في الحواس الظاهرة والباطنة بالآلات الجسائية تستضرا فعالها بما ينال آلاتها من الضرر فتضعف او تتشوش او تبطل وليس كذلك النفس ( انا طقة - ١ ) وبان القوى الجسائية المذكورة لا تدرك ذواتها وآلاتها والنفس الناطقة التي هي عقل الانسان تعقل ذاتها والبدن الذي هو آلتها وساثر اجزائه واعضائه التي هي آلات خاصة لكل صنف من افعالها وبان النفس الناطقة التي هي محل المعقولات لو كانت قوة جسائية حلقت معقولاتها الجسم الذي هو محلها فامتنع عليها ادراك المتضادين وجمعها في التصور معا ونفس الانسان تعقل المتضادين معا وتقيس احدهما الى الآخر وتحكم عليهما وفيها بما يلزمها معا من الاضافة والضدية والمناسبة والمباينة التي لا تلزم احدهما دون الآخر لكن بالآخر ومعه وعنه فليست من القوى الجسائية . وبان النفس الناطقة ايضا تعلم العلم المجرد الكلي الذي لا ينقسم فلو كانت جسائية لقد كان العلم الكلي يحل محلها الذي هو الجسم المنقسم ومالا ينقسم لا يحل في منقسم . وبان الاجسام وقواها تنفعل بما يتصور فيها من الصور العقلية والنفس الناطقة تفعل ذلك حيث تستخرج النتائج من المقدمات وتعقل حكم



التصديق بها من ذاتها فهي بذلك فاعلة لا منفعة فليست بجسائية . وبان الابدان وقواها تضعف اذا جازت في قوتها ونموها أشدها ومنتهاها وتأخذ بعد بلوغ الغاية في الذبول والانحطاط والنفس الناطقة تقوى حينئذ في كثير من الناس اولا تضعف معها تضعف من القوى فليست بجسائية مثلها . وبان بدن الانسان مؤلف من الاضداد تأليفا لا تقع به ممانعة بين اجزائه في افعالها الصادرة عنها من الحركات الى الجهات بل كل واحد من الاجزاء في حال الصحة يتبع فيما يحصل به من ذلك نظام (١) الحياة ويمكن افعالها والقوة العاقلة تقوى على افعالها بمغالبة القوى الممانعة لها كالغضب والشهوة وقهرها لا بالمسالة وترك المعارضة لها مثل غيرها من القوى . وبان الاجسام وقواها تتخلص مما يؤذيها بالحركة المكانية هربا من المؤذي والقوة العاقلة تتخلص من أذية القوى الجسائية بغير حركة فان العاقل يخلص نفسه برأيه من أذية شهوته وغضبه من غير ان يتحرك في مكانه فنفسه العاقلة ليست بجسائية . وبان النفس العاقلة تقوى على تعقل ما تشاء من الصور العددية والتراكيب غير المتناهية في ذواتها ومنها ازدادت من ذلك زادت قوتها فقوتها غير متناهية والقوة الغير المتناهية لا تنتصف فان النصف متناه والضعف متناه وكل قوة جسائية منتصفة لان الجسم قابل للتصنيف لانه لا يكون الجسم غير متناه والقوة العاقلة غير جسائية . وبان العلم المعقول لو حل الاجسام والقوى الجسائية لم يعد منه ما يزول بالنسيان الاسباب محصل وارد من خارج لانه يكون بعد انحاء الصورة المنتقشة مثله قبل انتقاشها بالنسبة اليها في كونها معدومة فيه ولا تحصل له ثانيا الاسباب موجب كما حصلت له اولا والقوة العاقلة تنسى وتذكر من غير ان تستعيد ذلك من سبب من خارج والصور المعلومة تكون حاصلة عندها مع اشتغالها بغيرها عن ذكرها فلا تنمحي عنها الاول بالثواني لانها روحانية بل تكون فيها بنوع قوة لا كقوة الصبي على الكتابة بل كقوة الكاتب العاقل على الكتابة حيث لا يكتب ويكتب متى اراد والقوى الجسائية لا يمكن فيها تراحم الصور المختلفة لا في الادراك ولا في

(١) سع - بظاهري -

الحفظ

الحفظ . ألا ترى ان الحواس لا يمكن ان تستحفظ في ذاتها صورة اذا اقبلت على غيرها لان الجسم مالم يخل عن احدى الصورتين لن تحله الاخرى فالقوة العاقلة غير حسانية .

وبان القوة العاقلة تعقل ذاتها غير خارجة عن ذاتها بل من داخل ذاتها لا كما يظن انها تعقل المعقول بان تتصور صورته في الجسم الذي هو محلها فلذلك تعقل ه اذا عقلت شيئا من الاشياء انها عقلت راجعة بذلك على ذاتها والى ذاتها بذاتها فاذا قد تصدر عنها افعال بمجرد ذاتها لا بشيء آخر خارج عن ذاتها فهي جوهر قائم بذاته . فبهذه الحجج وما يقاربها دلوا على جوهرية النفس ومنعوا ان تكون عرضا في الابدان وقوة من القوى التي فيها مما قوامها به .

## الفصل الرابع عشر

١٠

في تأمل هذه الحجج وتبعتها

اما الحجة الاولى القائلة بان القوى الحسانية اذا اصاب موضوعها الذي هو البدن آفة استضر فعلها وليس كذلك القوة العقلية . فنقول في جوابه ان القوة العقلية كذلك ايضا تستضر افعالها باضرار البدن كما يضعف الرأي والتفكير والروية في الامراض البدنية - فان قيل ان ذلك الضرر ليس فيها لكن في الآلة . قيل ومن لنا بذلك وما الذي يدل عليه انه كذلك في هذه القوة دون غيرها اذا جمعها وعمها مع باقى القوى ضرر الفعل بمرض البدن فلم تدل هذه الحجة من حيث لم تميز ولم تفرق فان اعينت بغيرها من الحجج كانت الحجة غيرها .

واما القائلة بان القوى الحسانية لا تدرك ذواتها وآلاتها - بخوابها ان هذا الادراك ان كان من المدرك للمدرك بغير واسطة فلا القوة الباصرة ولا العقل يدركان آليتهما وان كان بواسطة فالعقل يدرك آيته ويعرفها بعلم فيه حدود وسطى ودلائل هي الوسائط في العلم والعين ايضا تبصر ذاتها بل القوة الباصرة تبصر العين التي هي آلتها بواسطة كالمرآة وتلك الواسطة في الدلالة للقوة العاقلة كالمرآة في الابصار للباصرة ويبقى ادراك الذات متشابها في الادراكات

٢٠

الحسية والعقلية فان كان المدرك فيها كلها نفس الانسان الواحد كما قلنا فهي تدرك ذاتها وانها ادركت في كل ما يدرك ومع كل ادراك فتبصر وتسمع وتشعر بذاتها وابصارها وسمعها وانها ابصرت وسمعت فان الانسان يشعر من ذاته بذاته في سائر افعاله الارادية وادراكاته وان كانت المدركات الحسية قوى اخر غير ذات النفس فهي غير ذات الانسان الذي يعرض حال نفسه على نفسه فيعلم حاله ولا يعلم حالها في ذلك وهل تدرك ذواتها ام لا لانها غير ذاته وهو يشعر بحال ذاته من ذاته ولا يلزم ان يشعر بحال غيره من ذاته . فاما حديث الآلة فما لا يدرك الآلة معينة لا يدرك بسواها لا يدرك آلة فان الانسان اذا كان لا يبصر الابعينه وان كان هو الباصر فلا عين له يبصر بها عينه وكذلك لا يبصر ذاته بعينه لان العين لا تتوسط بينه وبين ذاته وكيف ونفسه غير مرئية بالعين ولا بشيء من الحواس لانها ليست من جنس ما يدرك بالحواس فلا هي لون تراه العين ولا صوت تسمعه الأذن ولا حرارة يحسها اللمس ونسبتها الى الحواس كنسبة الصوت الى العين واللون الى الأذن والالوان هي التي يدركها البصر اولاً وبالذات ويدرك من اجلها ذوات الالوان فما ليس بلون ولا ذى لون لا يدركه البصر بالذات ولا بالعرض فمن طلب ان يرى نفسه بعينه فما عرف نفسه ولا عينه .

واما القائلة بان النفس العاقلة لو كانت قوة جسيانية لحلت معقولاتها بالجسم الذي هو محلها فامتنع عليها ادراك المتقابلات والاضداد معا . فلا بأس بها فان الاجسام وما يحلها من الاضداد والمتقابلات لا يجتمع في الموضوع الواحد منها الضدان معا والنفس تجمع صورتيهما فتحكم فيهما وعليهما وتقيس احدهما الى الاخرى فما حلت عندها في اجتماعها معاجبا .

فان اعترض فيها معترض فقال ان الخاصية في ذلك انما هي في الصور الحالة لاني المحل فان هذه الصور غير تلك بالنوع والمساهية بل هي غيرها وتلك موجودة طبيعية في موضوعها وعلى طباعها وهذه موجودة في محلها لاعلى



- طباع تلك وخواص أفعالها فإن تلك تحرق نارها ويجمد ثلجها وهذه لا تحرق ولا يجمد فكما ارتفع عنها خواص الأفعال ارتفع عنها لوازم التضاد كان هذا الاعتراض مؤثراً فيها إلى ما يعضدها غيرها فتكون الحجة تلك لا هذه .
- وأما الحجة القائلة بالانفعال من الصور العقلية لو كان العاقل قوة جسمية لكان العقل يفعل الصور ولا يتفعل بها فالمجيب يقول إن القوى الجسمية تفعل بذواتها وتنفعل هيولاتها لذواتها فيكون الفعل للقوة والانفعال للهوى بما يقبل ما يفعله الفاعل فإذا صدر عن القوة فعل في موضوعها كان المنفعل به الموضوع الذي هو الهوى وانفعاله قبول الأثر والفعل الصادر عنها، وإن كان الفعل في جسم آخر غير موضوع القوة الفاعلة فالمنفعل من ذلك هو الهوى التي في ذلك المنفعل وانفعاله هو قبول الفعل من الفاعل وقائل هذا القول قد قرر في أصوله إن الأجسام المركبة من هوى وصورة تفعل بصورها وتنفعل بهيولاتها، فإن كانت القوة العاقلة هي الفاعلة للصور المعقولة وهي القابلة لها فهي بذلك فاعلة منفعة وإن كان القابل غيرها فهو هوى وكذلك الحال في غيرها حيث كان الفاعل الصورة والقابل الهوى فلم يقدّر الاحتجاج في الفعل والانفعال إذا كان معنى الانفعال هو قبول الفعل والأثر من الفاعل .
- وأما الحجة القائلة بضعف القوى البدنية وقوة العقل في الشيخوخة، فيجوابه إن تسليم الدعوى لا يثبت الغرض المطلوب فإن لكل قوة مزاجاً يوافقها يقوى به فعلها فلا عجب أن تقوى من البدن قوة مع ضعف أخرى كما يقوى السمع والحفظ في الأعمى وتضعف الشهوة بقوة الغضب والغضب بالشهوة فلعل المزاج الشيخون موافق لهذه القوة أكثر من موافقة غيره، ولعل الرياضة بالتجارب والتعالييم الحاصلة في طول العمر تجتمع لها ويتبع ضعفها فيما بعد مع ترايد ضعف البدن وقواه بآخرة وعند الموت تضعف القوى بأسرها وهذه في جملة ما فيشتبه الأمر ولا تفيد الحجة سوى أن هذه غير هذه وكل واحد منها كذلك هي غير الباقية ولا يحصل بالجسمية وغير الجسمية من ذلك تصديق في واحدة دون الأخرى .

واما القائلة بالموافقة والمغالبة في القوى البدنية والقوة العقلية فلا فرق بينها وبين ان يقال ان القوة الباصرة لا تسمع والسا معة بدنية فالباصرة غير بدنية فليس اذا كان بين بعض القوى موافقة وبين بعضها مباينة يدل ذلك على اكثر من ان الموافق غير المباين لاعلى ان هذا جسماني وهذا غير جسماني، وكم من موافقة بين العقل والغضب والشهوة في كثير من الاشياء فليس العقل يرادها عن فعلها في كل حال وان ردها او أحدهما في حال فهذه حجة واهية ضعيفة جدا .

وكذلك القائلة بالهرب والحركة المكانية في الابدان من جهة المؤذيات الواردة على القوى الحسية وتخلص العقل بغير حركة مكانية وهرب من موضع الى موضع لا يدل على اكثر من ان التي تهرب غير التي لا تهرب لاعلى ان هذه جسمانية وهذه غير جسمانية - ولا فرق بينها وبين قول من يقول ان البصر يدرك البعيد والملمس يدرك القريب فاللس بقوة جسمانية والبصر بغير جسمانية بل لعل هذه اقوى في ايقاع التصديق من الاولى فان القرب والبعد في الجسماني وغير الجسماني لا يتساوى وكم يهرب العاقل من اشياء منغضة واشياء مشتهاة ويبعد عنها ليبعد عن اذية الغضب والشهوة كما يبعد عن النار المحركة المؤذية في حس لسه بلذعها .

واما القائلة بالقوة على تعقل ما لا يتناهي فقد غلطت بالقوة حيث لم تجتمع المعقولات غير المتناهية للقوة العاقلة معا حتى تعقل ما لا يتناهي وتدركه بالفعل معا ، فأما بعضه دون بعض اذا ادركته فقد ادركت ما يتناهي مما لا يتناهي وليس كون المتناهي مما لا يتناهي يلزم فيه حكم ما لا يتناهي . وما لا يتناهي لا يجتمع للقوة العاقلة كما لم يجتمع لغيرها والقول بتناهي الاجسام ولا تناهيها فقد عرفت ما فيه فيما مضى ، ولو صح على رأى المحتج لما نفعه في حجته ولا وصل الى موضع منفعتة حيث لم يقل بتعقل ما لا يتناهي وحصوله بالفعل معقولا لها .

واما القائلة بالحفظ والنسيان فعلى مذهب القائل لا تفيد في الاحتجاج فان القوة الحافظة الذاكرة على مذهبه جسمانية وتلحظ وتعرض وتحفظ وتنسى فان جعل للحفظ قوة وللذكر اخرى فالعقل ايضا يقول فيه ان الحافظة للمعقولات قوة والذاكرة

والذاكرة لها أخرى ويجوز منه في هذه مآجاز في تلك فلا تفيد الحجة على مذهبه .  
 واما الحجة القائلة بان النفس الانسانية تعقل ذاتها فان اراد به العقل الاستدلال الذي  
 بواسطة ودليل فقد قيل فيه ، وان اراد به شعور الذات بالذات قال بها ثم ايضا  
 تشعر بذواتها فان حو قى في الاحتجاج قال انسان لا يعرف حال غيره من جنسه  
 ولا من غير جنسه في معرفته وشعوره بنفسه ، واذا علمه من انسان مثله فهو  
 اما بظن وتقدير قياسا على نفسه واما باخبار واعلام يعلمه الآخر بلفظه وما لا ينطق  
 ولا يدل بخطابه واعلامه فلا يعلم على الحقيقة حاله حتى يستدل بها في النفي والاثبات  
 وكل قوة من القوى التي تدعى انها في بدن الانسان غير نفسه لو كانت لم يعرف  
 حالها في ذلك وانما يعرف حال نفسه الواحدة التي يعلم من حاله بحاله انه العارف  
 والمعروف بتلك المعرفة والشاعر والمشعوره وبما يصدر عنه من الافعال وانه  
 فعلها فعلم هذا اولى وعلم علمه تعليمي تنبيهي لا يحتاج الى دليل وبرهان يدل  
 على حقيقته بغيره من الحدود الوسطى التي يتبين بها ما ليس يتبين بنفسه من  
 الاشياء .

واما القائلة بالانقسام فالذي يمتنع منه الانقسام بالفعل الواقع بالتمييز والفصل  
 والمباينة بالبعد المكاني وذلك لا يلزم في كل شيء يحل الاجسام .  
 واما الانقسام الوهمي التقديرى الذي يلزم فلا يقدر في ذلك ولا يؤثر فيه  
 وكثير من القوى لا تنقسم بانقسام الاجسام وهو الاكثرى من نفوس الحيوانات  
 التي لا يختلفون في انها قوى جسمانية قوامها بالابدان ولا ينقسم بانقسامها الذي  
 بالفعل مع كونها متوزعة على البدن في اقطاره واعضائه وينقسم في بعض الحيوان  
 بانقسام اعضائه ويبقى كل جزء منها زما نا يتحرك به ويحيا والنفس الانسانية  
 ايضا يشعر الانسان بها في كل انفعال وفعل من لذة وألم يكون في سائر اعضائه  
 الحساسة ولا ينقسم بالفعل مع انقسام البدن فان اليد المقطوعة لا حس لها ولا بها  
 والجسم الذي يكون مستنيرا بشعاع الشمس اذا قسم بالفعل الى اقسام وابتعد  
 بينها لا ينقسم النور بانقسامه ولا يتحرك بحركته واشعاع والنور على رأيهم



شيء جسماني وعرض في الجسم الذي هو فيه فكذلك تصور من هذه الجهة وعلى ان القول في القسمة وما ينقسم ولا ينقسم فيه كلام مكانه العلم الالهي فلم يبق من هذه الحجج ما ترجع في المطلوب اليه ولا نعول في الاحتجاج عليه ولم يتضح بشيء منها هل النفس جوهر او عرض .

## الفصل الخامس عشر

في تحقيق القول في ان النفس جوهر قائم

بنفسه موجود لا في موضوع

قد علمت ان معرفتنا بالنفوس الانسانية التي هي ذواتنا وحقائقنا على ضربين من المعرفة ، معرفة اولية ، ومعرفة استدلالية ، والاولية هي معرفة الانسان بنفسه ١٠ فان لكل انسان على ما قيل معرفة بنفسه اسبق من كل معرفة له بغيره وهي قبل وبعد ومع كل شعور ومعرفة تكون له بشيء من الموجودات لكنها معرفة ناقصة انما يعرف بها انها شيء موجود هو هو - والمعرفة الاستدلالية هي معرفة الانسان لنفسه بغيره مستدل عليها بأفعالها واحوالها الموجودة فيه عنها ، ومعرفته التي من قبيلها بنفسه وبنفس غيره اتم من معرفته الاولى بنفسه فانه يعرف نفسه ١٥ وغيرها بهذه المعرفة ويترقى فيها الى الكمال بطريق الاستدلال من الاحوال والافعال كما ترقى بنا النظر الى حيث انتهينا وفي كلتي المعرفتين يعرف الانسان نفسه بالبدن وفيه ومع ولا يعرف لها وجودا تبرأ فيه منه وتختص به دونه لاني مكان ولا في زمان ولا في حال من الاحوال وفعل من الافعال مادام تصحب نفسه بدنه .

٢٠ وقد صرح بما سلف من دلائل الافعال التي تفعلها وتصدر عنها ان البدن لا يصح ان يكون موضوعا لها حتى تكون عرضا فيه وقوامها به حتى لا تخرج انيتها عن اقطاره وشكله ومقداره لانها تدرك السماء على بعدها وشكلها ومقدارها والبدن لا يسعها ولا ينتهي اليها وكذلك تحفظ من المدركات ما يكبر اقل قليل منه ويعظم عن ان يقال انه في البدن وكلها هو في شيء فهو فيما فيه ذلك الشيء على

- ما قلنا وعلته يقينا وفي النفس من صور المحفوظات على كثرتها بأقدار وأشكال ما يعظم أحدها عن أن يقال أنه في البدن بل عن أن يتصور كونه في بالدة فيها الوف من الشخاص الناس فكيف أن يكون في بدن أحدهم بل في جزء صغير من بدنه - كل هذا سبق القول فيه فليس كون النفس في البدن كون العرض في موضوعه فليست بعرض في البدن فبقي أن تكون عرضا في موضوع غير البدن أو جوهرا قائما بنفسه ، ولا يجوز أن تكون عرضا في غير البدن مما هو خارج عن البدن ولا يتصل به فانا نعلم أنها في البدن ومع البدن فاما أن تكون هي وموضوعها في البدن ومعه أو يكون البدن في جملة موضوعها ومعه وقد استحال أن تكون هي وموضوعها في البدن كما ظن قوم أن موضوعها الروح فهي في الروح والروح في البدن حتى تكون النفس بالروح المحوى في البدن محوية في البدن لأن ذلك يستحيل بما استحال به القول بأن النفس عرض في البدن فليست النفس بعرض في موضوع هو البدن أو محوى في البدن فبقي أن تكون أن كانت عرضا في شيء أعظم من البدن متصل بالبدن والبدن في جملة كالفضاء والهواء المحيط بأبدان الناس وهو أيضا مستحيل لانه لو كان كذلك لقد كان الناس يشعرون من الهواء المحيط بهم وفيه بمثل ما يشعرون به من أبدانهم وفيها فيحسون بالواردات اليه وعليه ويلتذون بالمناسب منها ويتأذون بالمباين كالتذاذهم وتأذيهم بالواردات على أبدانهم واليها ونحن نعلم أن الانسان قد يكون بقربه في الهواء المحيط به مالا يشعر به ولا يحس سواء كان مناسبا أو مباينا ، وايضا فان النفوس لو كانت كذلك لقد كانت تزدحم بتقارب أبدان الناس وتتأذى بذلك حيث يضيق الفضاء بالتقارب عن ازدحامها ولا نجد الحال كذلك ، وكان أيضا ما يفرق الهواء من الاجسام يفرق اجزاء النفس كتفريقه الهواء الذي هو موضوعها كما يفرق البياض ويقسمه من فرق موضوعه وقسمه كان يؤذيها ذلك في موضوعها الذي هو الهواء كما يؤذيها ويؤلمها ما يصيب البدن من تفرق الاتصال ، والانساف

قد يكون في بيت ضيق صغير جدا اصغر واضيق مما يقدر لبعض ما يدركه على شكله  
ومقداره ولا يشعر بما هو في خارج البيت من مائد أو مؤذ ومناسب ومباين  
وليس كذلك حاله في بدنه الذي يشعر بقرص البعوض له، فالنفس عرض في  
موضوع هو البدن ولما هو اعظم منه مما يحيط ويتصل به حتى يكون البدن  
في جملة ولا في شئ خارج عن البدن مما لا يتصل بالبدن ولا يكون البدن  
في جملة فليست في موضوع البتة فليست بعرض فان العرض هو الموجود في  
موضوع فهي جوهر لان الجوهر هو الموجود لا في موضوع، وليست بجسم  
لانها لو كانت جسما لقد كان اما ان يكون ذلك الجسم في هذا البدن واما ان  
يكون هذا البدن فيه وليس كذلك على ما بان فيما قبل انه موضوع للعرض  
فهي جوهر غير جسماني فاعل في البدن وبالبدن مصرف له ومتصرف فيه .

وليس لقائل ان يقول نفسي ان تكون النفس عرضا موضوعه جوهر  
غير جسماني، فانا نقول له ان هذا الجوهر غير الجسماني الفاعل في ابداننا سواء كان  
فعله بذاته او بعرض فيه هو الذي نسميه نفسا لانه هو الفاعل في ابداننا سواء كان  
يفعل بذاته او بعرض فيه كالارادة في النفس التي هي عرض فيها، ولا يقول احدنا  
ان النفس هي تلك الارادة وكذلك فيما عداها من اعراض تعرض للنفوس  
فيها فتوجب صدور افعال منها بحسبها كالحجة والبغضاء وغيرهما فقد صبح  
لنا بنظرنا هذا القصير المختصر وجود جواهر غير جسمانية وهي النفوس الانسانية  
لا محالة .

فاما النفوس الحيوانية الأخرى فعليك التأمل فيها واليك النظر بحسب الاصول  
التي عرفت والادلة التي عولت عليها كما نظرت ومن حيث نظرت، واذا نظرت  
في النفوس الحيوانية الأخرى قست بحسب ذلك في النفوس النباتية فانها  
موضوعة في هذه المحجة ومدلول عليها في النفي والاثبات بهذه المحجة فان  
لم يتفق المعنى ويلزم في كل من الجنسين على نمط واحد فليما يلزم وبحسب  
ما يلزم - فاذا اتضح لك المطلوب بهذه المحجة عدنا الى تلك الحجج المذكورة ونظرنا  
فيها



فيها بحسب الاصول التي نعول عليها تبين (١) صحة ما يصح منها وبما اذا وكيف يصح وبطلان ما يبطل .

اما الحجّة القائلة ان القوى الجسمانية تستضر بما ينال آلاتها من الضرر انما ذلك لمعلوم ضرر الفعل الذي يتم بالفاعل والآلة وكسر القلم يضر في الكتابة كما يضر وهن اليد لا شتراك الفاعل والآلة في السببية الفاعلية فان الآلة جزء الفاعل من حيث هو فاعل والنفس مع كونها قائمة بذاتها في وجودها الجوهرى فهى تفعل بالآلات على ما عرفت فضرر الفعل لضرر الآلة، هذا بحسب الحجّة والا فقد قيل فيما سلف ان النفس تستضر بضرر البدن ومن ذلك الضرر الوجع المحسوس في الضرب والجراح ونحوها فانه للنفس التي تشعر بالألم وانها تألمت فيقول الانسان تألمت وتألمت يدي وآلمتني يدي فهو المستضر وهو النفس المشار اليها وضررها بذلك لا يدل على كونها عرضا فكيف ضرر فعلها فليس كل متأذى بأذى آخر هو عرض في ذلك الآخر فان الانسان يتأذى بأذى حبيبه من ولده وصديقه وليس هو عرض فيه فما اذية النفس بما ينال البدن مما يدل على كون النفس عرضا في البدن .

والحجّة القائلة بأن القوى الجسمانية لا تدرك ذواتها . فقد قلنا فيه ان الباصر منا يدرك ذاته مع ابصاره وانه هو الباصر وكذلك السامع وباقيها فمدرك ذاته منا وهو فاعل الافعال المنسوبة الى القوى وهو واحد غير متكرر وهو جوهر على ما اوضحنا ولم يقدح ما نسب الى القوى في جوهرية اذ اصح انها هو لا غير لا كثير ولا واحد .

والحجّة القائلة بادراك الضدين معانم الحجّة لكنها لا تبرئ تلك القوى الأخرى التي ذكروها بل حكمها في ذلك لو كانت حكم النفس فيما ذكرنا فمتصور (٢) الضدين وحافظهما وذاكرهما ليس من عالم الطبيعة فها هو جسم ولا عرض في الجسم حتى يتميز لهم نفس هي جوهر غير جسماني مع القوى الجسمانية الأخرى .

والحجّة القائلة بضعف القوى في الشيخوخة كالقائلة بالمرض وضرر الفعل ويستضر

بحسبها فعل دون فعل فلا يدل على امر يميز بين النفس والقوى الأخرى . والقائلة بالذكر والنسيان فهي دليل على جوهرية النفس وقوامها بنفسها دون البدن ولا تختص بذلك النفس الناطقة عن مبادئ الأفعال الأخرى في كونها تفعل ما لا يمكن ان يشاركها فيه المحل حتى تكون عرضا فيه وموضوع العرض . يشاركه في كل ما يناله ويلقيه .

واللمحة القائلة بأن القوة العاقلة تعقل ذاتها والباصرة لا تبصر ذاتها . فقد أجيب عنها ويكون هذا القول الآن خاصا بفعل النفس الذي هو لها بذاتها تستغنى فيه عن الآلة وهو ادراكها لذاتها وشعورها ومعرفتها بالمعرفة الأولية لا الاستدلالية التي تكون لها فيها شركة مع الآلات بالأعضاء والارواح المدركة وكذلك القائلة بالعلم الكلى الذي لا ينقسم فانه يدل على برائتها من البدن الذي لا يصالح لمشاركتها في هذا الفعل اعنى علم الكلى المجرد بل وعلم غيره مما يحل ويكبر عن ان ينتقش في لوح البدن ويتصور فيه .

## الفصل السادس عشر

في حال النفس قبل تعلقها بالبدن وما يقال من قدمها وحدوثها للقدماء في قدم النفس وحدوثها آراء مختلفة كما كان لهم فيها وفي تعلقها بالبدن ولكل منهم على رأيه احتجاج يتصل باحتجاجهم على آرائهم في ذلك فمنهم من يرى انها قديمة ولها وجود قبل وجود البدن وهم اكثر القائلين بانها جوهر غير جسامي . ومنهم من يراها حادثة مع حدوث البدن الذي هي فيه وهم اكثر القائلين بانها عرض في البدن .

والقائلون بقدمها منهم من يقول بانتقالها عن بدن او ابدان اخرى الى هذا البدن . ومنهم من يقول بانتقالها اليه عن التجرد والمفارقة للأبدان . ومنهم من يقول بكلا الامرين اعنى بالتجرد والمفارقة وقتا والمقارنة وحاول الأبدان وقتا ويلزم نظاما ولا يلزم في الانتقال من بدن الى بدن ومن بدن الى تجرد ثم الى بدن على ما تحتمله الاقسام .

ومن الذين قالوا بانتقالها في الأبدان من غير بقاء على المفارقة من يرى انها تستحفظ الصورة النوعية في الاشخاص فتنتقل من صورة انسان الى صورة انسان ومنهم من يرى انها تستبدل الصور فتنتقل من صورة انسان الى صورة اخرى من صور الحيوان ، ومنهم من يرى ان هذا يدوم بالتكرار دور الانقضاء له ، ومنهم من يرى ان ذلك يكون الى حد تنتهي فيه النفوس الى غاية الكمال ثم لا تعود الى الابدان فتبتدى النفس الواحدة من اضعف الصور واخسها كصورة الدودة والذبابة فتتردد الى الاقوى والا فضل حتى تنتهي الى صورة الانسان فيعتقد ان سعدت بفعل ما يسعد ارتقت في كل دورة الى مناج افضل وقوة اتم حتى تبلغ الكمال الاكل وان شقيت بفعل ما يرد بها عادت الى العكس والقهقري ثم تتردد ذلك (١) التكرار في تناسخ الادوار حتى تتفق لها السعادة في انسانيته فتنتقلها في مرة او مرات الى اجل حالاتها واكل كما لا تها فلا تعود حينئذ الى التعلق بالابدان فهذه آراء القائلين بالتناسخ من جملة القائلين بقدم النفوس .

وقد تعصب فيها المجادلون والعلماء واحسنوا الظن بشئ منها واساؤا الظن بشئ وما لوا الى شئ وعن شئ بايثار وكراهية تمحلوا لاجلهم الاحتجاج في نصره كل منهم لما ذهب اليه فنعبر ذلك كما فعلنا في غيره ونجتهد في تحصيل الحق على وجهه .

اما القائلون بقدم النفس فلهم ان يحتجوا على ذلك بجوهريتها ومفارقة البدن بقوامها الذي تخالف فيه غيرها من القوى والصور التي هي اعراض تفسد وتبطل اذا فارقت موضوعاتها ويرون ان الكائن القاسد من الموجودات انما هي الاعراض التي قوامها بالاجسام ويرجع حدوثها الى الحركات المتجددة المتصرمة وما يحدث فيها بذلك من القرب والبعد والتجزئ والاتصال والاتحاد والاتصال والاستحالة بالاضداد التي يفسد بعضها بعضا وما ليس قوامه بالاجسام وله وجود مستقل به دونها لا يدخل في الكون والفساد .



ومنهم من احتج بان قال ان العلة الفاعلية للنفس جوهر غير جسماني واحتج على ذلك بان النفس كذلك جوهر غير جسماني ولا يكون الجسماني علة لجوهر غير جسماني وما هو كذلك فهو بريء من الاجسام وعلاقتها فهو ازلي الوجود لا يتطرق عليه الكون والفساد واذا كانت علة النفس كذلك ووجوبها عنها لم يكن لاستعداد هيولاني فيعدم بعده بل يوجبها بذاتها لا بسبب حادث يقتضيها بايجادها فوجود النفس عن علتها دائم بدوام علتها فهي قديمة بقدمها .

وقالوا ان النفس الانسانية لو كانت حادثة بعد ما لم تكن لقد كان حدوثها بسبب يوجب وجودها عن علتها غير الجسمانية اما مقتضى واما معين مشارك والمقتضى هو محرك الارادة والقصد من الفاعل المرید على سبيل التجدد وهذا المقتضى يحتاج ان يكون حادثا ليحدث الارادة والايجاب وليس في الحادثات ما يقتضى بذلك - واما المعين فهو ما علة هيولانية وليس للنفس شيء كذلك لا البدن المخصوص بها ولا غيره فانها قائمة بنفسها في وجودها دونه واما فاعل آخر معاون للفاعل الاول ومثل هذا انما يكون في مفعول متجز يكون لكل واحد من الفاعلين منه جزء وان لم تتميز الاجزاء والنفس ذات واحدة لا تتجزئ .

واما الذين يرون ان النفوس الانسانية حادثة مع الابدان فيحتاجون بما يرونه من كونها في ابتداء حدوث البدن ضعيفة ثم تنشأ مع نشؤه وتنقل الى قوة مع قوته ومن يحجزها الى قدرة مع انتقائه من صغر الى عظم ويتغير من نقص الى كمال مع تغير حاله من نقصه الى كماله فقالوا انها لو كانت قديمة قبله لقد كانت توجد فيه وهي من القوة والكمال على حد لا يزيد ولا ينقص ، ومنهم الذين يرونها ذات قوام بالبدن وجودها فيه كوجود الاعراض التي لا تنفك عنه ولا تنتقل فلا يتقدم وجودها وجوده ولا تبقى موجودة بعد مفارقتها له .

ومن الذين قالوا بجوهريتها من يقول بحدوثها ويقول ان السبب المقتضى له عن عللها الفاعلية هو حدوث البدن الصالح لان يكون آلة مكاملة لها فتقتضى الارادة العقلية من تلك العلة المفارقة ايجاد نفس تعلقها بذلك البدن المستعد بمزاجه

لقبول افعالها .

- فمنهم من احتج على ذلك بان قال ان النفوس اذا كانت قديمة سابقة الوجود  
 لحلولها في هذه الابدان فهي اما واحدة واما كثيرة ومحال ان تكون حينئذ  
 واحدة ومحال ان تكون كثيرة وما ليس بواحد ولا كثير فليس بموجود فليس  
 للنفوس قبل حلول الابدان وجود وبينوا انها لا يجوز ان تكون قبل حلول  
 الابدان كثيرة بانها اما ان تكون مقارنة لابدان اخرى او مفارقة للابدان، قالوا  
 ومقارنة ابدان اخرى وانتساخها منها الى هذا باطل بما سنذكره ومفارقة  
 الابدان لا تجوز لانها نوع واحد وماهية واحدة والماهية الواحدة لا تتكرر  
 اشخاصها بذاتها وانما تتكرر بمواد تتعلق بها والشيء المفارق للأجسام لا وجه لكثرة  
 الشخصية مع وحدته النوعية وان كانت واحدة قبل التعلق بالابدان وتتكرر  
 بالابدان فالواحد (١) الذي لا مقداره قد تجزى وهذا محال فليس لها وجود قبل  
 الابدان مفارقة للابدان .

- واما التناسخ والانتقال الذي وعدوا با بطلاله فابطلوه بان قالوا ان لكل بدن  
 يحدث نفس تحدث معه فلو تعلقت به نفس منسوخة من بدن قبله لكان يكون  
 لبدن واحد نفسان ومعلوم ان البدن انما له وفيه نفس واحدة لا غير فبطل  
 بهذا الاحتجاج عندهم قدم النفوس على الابدان .

## الفصل السابع عشر

في تتبع هذه الحجج

- اما احتجاج القائلين بقدم النفس من انها جوهر بسيط مفارق بقوامه الابدان  
 فانهم انما احتجوا بذلك لانهم يرون ان الاشياء الكائنة الفاسدة هي الاعراض  
 الموجودة في الموضوعات التي قوامها بها كالحرارة والبرودة والركبات من  
 الاعراض وموضوعاتها كالحار والبارد فان الشيء الذي لا يقوم بنفسه ولا يصح  
 له وجود الا بالموضوع وفيه لا ينتقل من موضوع الى موضوع لان وجود  
 الواحد الشخصي منه بكونه في موضوعه المعين الشخصي فاذا فارق موضوعه

فارق وجوده الذي كان له بمفارقة فلم يبق موجودا بذاته ولا في موضوع آخر غيره فاذا وجد مثله في موضوع آخر فهو موجود آخر غيره لان المعدوم لا يعود موجودا فان الذات الواحدة تكون موضوعا بوجودها لحالتين مختلفتين كالجسم للحركة والسكون ولا يكون كذلك موضوعا لوجودين بينهما عدم فانه بوجوده يبقى لا يستبدال لاحق بسابق فاذا زال الوجود فقد زال -

ولم يبق لغيره فالمعدوم لا تبقى ذاته لاستيئان الوجود حتى يعود موجودا وتكون ذاته موضوعا للوجودين الزائل والعائد فان الوجود لا يقال له موجود ولا معدوم ولا يوصف بالوجود والعدم ولا بالزوال والعود وانما يزول الشيء بعد منه ويعود بوجوده فالوجود يوصف بالوجود والعدم ولا يوصف الوجود بهما فلا يقال عن الذات الواحدة ان الوجود زال عنها ١٠

وعاد اليها وهي هي فلا يكون الشيء الواحد الموجود معدوما وموجودا بعد العدم كما يكون الشيء الواحد بيض واسود تارة وتارة بل اذا وجد بعد العدم فانما يوجد مثل ونظير للمعدوم فلا يعود المعدوم فلذلك لا تبقى الاعراض المعدومة بعد موضوعاتها ولا تنتقل من موضوع الى آخر لانها تفسد وتبطل بمفارقة الموضوع الاول ولا تعود موجودة في الثاني وان عاد فمثل الشيء لاهو ١٥

وانما يصح ذلك في الذي يستقل في وجوده بذاته ومعنى الكون على ما سبق القول به هو وجود صورة في هيولى يحدث بذلك شيء مركب منها ومن الهيولى ومعنى الفساد هو مفارقة الصورة للهيولى الذي به يعدم ذلك الموجود الذي كان على ما كان فمعنى الكون اخص من معنى الحدوث ومعنى الفساد اخص من معنى العدم فيحقق من هذا ان يقال ان النفس الانسانية التي هي جوهر غير جسامي ليست بكائنة ولا فاسدة لقوامها في وجودها بذاتها لا بالموضوع والمحل الذي تنسب اليه . ٢٠

واما ان يقال من اجل هذا انها ليست بمحادة فلا . فان القائل بحدوث النفوس اذا قال انها موجودة بعد عدم سابق لوجودها لا يكون قد قال انها كائنة لانه لا يلزم



- لا يلزم ان يكون كل حادث يحدث في هيولى وان كان قد قال بهذا من قال بحجة واستدلال لا بالزام معنى الحدوث لمعنى الكون ولا لأنه هو هو. قال المحتج ان كل حادث بعدما لم يكن فهو قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده موجود قبل وجوده وامكان الوجود عرض اضافى الى الشئ الموجود بالقوة والامكان يبطل اذا صار موجودا بالفعل فله موضوع لاحالة اعنى لهذا الامكان وليس موضوعه الشئ الذى هو امكان له فان ذلك معدوم مع وجود هذا الامكان والامكان معدوم مع وجوده فلا يجتمعان في الوجود فكيف يكون المعدوم موضوعا للوجود حتى يتم فيه وجوده فهو موضوع هذا الامكان شئ غير هذا الممكن ولا يخلو هذا الشئ من ان يكون جوهر او عرضا فان كان جوهر او عرضا فذلك وان كان عرضا فله موضوع آخر هو جوهر وذلك هو الهيولى والمادة التى اذا وجد فيها هذا الممكن بطل امكانه منها فصار واجبا .
- وانتج من هذا الاحتجاج ان كل حادث فله مادة وموضوع فيه يوجد وقد قال ان النفس الانسانية حادثة وليست في موضوع بل لها بالموضوع علاقة جعلت فيها امكانها الذى تسبب منه حدوثها بعد ما لم يكن .
- واقول ان هذا الامكان اذا لم يكن انما يكون لعلاقة النفس بالبدن التى تحدث للبدن وفي البدن فاما لذات النفس فلا يلزم .
- واقول في معارضة احتجاجة ان امكان الوجود الموجود قبل الممكن الوجود اما ان يتعلق بالمادة من حيث هو امكان وجوده واما ان يتعلق بها من حيث هو امكان وجود ما لم يوجد بعد فان كان من حيث هو امكان وجوده فذلك مسلم البطلان على رايه اذ يرى ان ذواتا مفارقة الاجسام وعلاقتها هي بذواتها ممكنة الوجود بحسب وجودها بعلمها وليس لها مادة فيها امكان وجودها لا قبل ولا مع ولا بعد فليس امكان الوجود متعلقا بالمادة من حيث هو امكان وجوده وما من حيث هو امكان وجود ما لم يوجد بعد فلم يلزم من هذا الا انه متقدم الوجود لما هو امكانه وهو عرض فهو في موضوع غيره ونحن اذا اعتبرنا في

الشيء الذي ليس بوجود هل هو ممكن الوجود ام لا لم ننظر في انه هل له مادة  
 ام لا ولا اذاصح ان له مادة يصح امكان وجوده ما لم يكن معها فاعل قادر  
 . على ايجاده فقدرة الفاعل امكان واستعداد الموضوع فيما له موضوع امكان  
 وباجتماعهما يتم الوجود فاصل الامكان يتعلق بمعقولية الشيء فانهم يقولون ان الخلاء  
 ممتنع الوجود من اجل ان معقوله يناقض وجوده فان مفهومه عندهم هو مفهوم  
 العدم المحض والعدم يناقض الوجود - وكذلك يقال في اشياء اخرى مما لا يمكن  
 وجوده لأن صفاته العقلية متناقضة متماثلة الوجود وكان الا مكان اعتبارا  
 لمعقوليته ولقدرة فاعله ولا استعداد موضوعه والا مكان السابق قد يكون  
 بواحدة من هذه وبأثنين وبثلاثة في اشياء دون اشياء فلم يلزم من هذا ان كل  
 ١٠ حادث له موضوع حتى يتبين عكس تقيضه وهو ان ما ليس له موضوع فليس  
 بحادث وانما يلزم انما ليس بمادى فليس بكائن وفدفرق بين المفهومين وان كان  
 قد يتضح بيان حقيقى غير هذا ان كل حادث فله علاقة في وجوده بالموضوعات  
 والحركات لكن لا على سبيل الوجود فيها فقط بل على وجوده اخرى في ان  
 الموضوعات والحركات قد يكون لها مدخل في فاعلية الحوادث وهذا غير ماذهب  
 ١٥ اليه ولا ينفعه في هذا الغرض فلم تفد بحسب هذا القول حجة المحتج على قدم  
 النفس بجوهريتها .

واما احتجاج القائلين بقدم النفس من جهة قدم عللها الفاعلة لها . فان حجتهم  
 تحتاج ان يحتج عليها وتثبت بادلة تخصها والا فان جعلوا قدمها لجوهريتها  
 فالنفس مثلها فيه وان ثبت ذلك لعلتها بحجة تخصها واتسق الاحتجاج على ما قالوا  
 ٢٠ بشروطه لزم منه ما الزموا وبان ما بينوا والا فان ثبت حدوث النفس بحدوث  
 البدن بطلت حجتهم وما احتجوا به - ونحن نطلب فيما نستأنف من النظر والبحث  
 علل النفوس الانسانية ماهى وكيف وجه عليتها وبماذا (١) وجبت النفوس عنها  
 وهى الآن قضية شرطية تصدق هكذا - ان كانت العلة الموجبة لوجود النفوس  
 قديمة على كمال عليتها فالنفس قديمة معها فاذا صدق المقدم صدق التالى وان بطل

التالى بطل المقدم والبحث يظهر احدهما .

و اما المحتجون على قدمها بقولهم ان كانت حادثه بعد لم تكن عن علة قديمة  
فاحدوثها سبب يوجب وجودها عن علتها هو شريك الفاعل او مقتضى لحدوث  
ارادة متممة لفاعليته او هيولى قابل وابطالهم للشريك بوحدة النفس لحق، والهيولى  
فالحال فيها معلومة مما قيل ومقتضى الارادة مجهول فلعل فيما يحدث من الموجودات  
ما يقتضى ذلك وهم فلم يثبتوا امتناعه لا من جهة ارادة الفاعل وامتناع حدوثها  
ولا من جهة امتناع وجود مقتضى اوحدها فلم يبق فيما احتج به على قدم  
النفس ما يعتمد عليه .

و اما حدوثها والاحتجاج عليه بافتدائها في النشوء مع البدن واخذها من الضعف  
الى القوة ومن العجز الى القدرة وانتاجهم من ذلك حدوثها مع حدوثه فمن  
الاقاويل التى توهم وتقنع ولا يتم بها الاحتجاج في مذهب النظر الحكيم - اذ لقائل  
ان يقول لعل اول ما وجدناه من حالها في الضعف هو حالها في القدم ويستبعد ان  
تكون استمرت في قدمها على حالة واحدة دهر اثم استجدت قوة بعد ضعف  
ولا يزول الشك بالاستبعاد بل لعله ان يقال ان حالها القديمة هي الاولى وما لها  
ما يستجد فانما هو بالبدن اذا استتمت آليته ظهرت افعال النفس فيها وهذا اولى .  
و اما المحتجون على حدوث النفس بقولهم انها لا تجوز ان تكون قبل البدن  
واحدة ولا كثيرة وما قالوه في تفصيل قولهم من انها لا تكون واحدة تتكرر  
بالابدان وحلولها فيها فارجعه الى انها لا تتجزى وانما تتجزى الاجسام وما فيها  
مما قوامه بها . فقول غير مسلم ولا يقف عنده بحث الناظرين ولا نظرهم فانه لم يثبت  
بدليل ولا هو ثابت بنفسه ولا مسلم في اولية العقل ان كل ما ليس بجسم ولا جسمانى  
لا يتجزى . فان قيل ان المتجزى هو ذو الاقطار الذى يتقدر بطول وعرض وعمق  
وذلك هو الجسم بذاته وما في الجسم لاجله كان القول فيه كالقول في التجزى الا ان  
يقولوا اننا نعنى بالجسم هذا وفيه كلام قد لاح منه في المبادئ الطبيعية ما تذكره  
ونسق عليه فيما بعد وتبقى انقضية غير مسلمة فلا يحتاج بها .



واما انها لم تكن كثيرة قبل الابدان في كونها مفارقة في وجودها السابق للابدان وقولهم بانها واحدة النوع والماهية فلا تتكثر بذاتها وانما تتكثر بالموضوعات والازمنة فيحتاج الى بيان ايضا اعنى كونها واحدة الماهية. ويتضح مما يأتى من النظر انها ليس كذلك وما ثبت الى الآن انها كذلك ولا يثبت والقسم الآخر وهو كونها في ابدان اخرى قبل هذه الابدان. فما احسنوا في ابطاله بل كلامهم فيه شبه بكلام المغالط من كلام الغالط حيث اثبتوا حدوثها بابطال التناسخ وابطلوا التناسخ بحدوثها حيث قالوا ان التناسخ يبطل بان كل بدن يحدث فله نفس حادثة فاذا انتسخت اليه نفس اخرى كان لبدن واحد نفسان وهذا محال والقائل بالتناسخ لا يقول بحدوث النفوس واحد اقسام ابطوله بالتناسخ فاثبتوا شيئا بابطال شيء ابطوله بما اثبتوه باطلاله واستعملوا الدور على بصيرة او غير بصيرة لانهم قطعوا الكلام عن نسقه بقرهم وسبقها في الابدان الاخرى هو التناسخ ونبطله فيما بعد فلما انتهوا الى موضع الاحالة ابطوله بحدوث النفوس فلم يصح من هذا الاحتجاج في اقسامه الثالث على ما قيل ما يعول عليه في حدوث النفوس مع حدوث الابدان فنعيد ذكره على وجه يستوفى القسمة بعبارة واضحة ليتضح خلوه عن دليل .

فنقول ان كان للنفوس وجود قبل تعلقها بما نجدها متعلقة به من الابدان التي نجدها فيها فلا يخلو ان يكون في ذلك الوجود مقارنة لابدان اخرى او مفارقة للابدان اصلا وفي تلك المفارقة اما ان تكون واحدة تكثرت باتصالها بهذه الابدان وتقسمت فيها اوبقيت على وحدتها نفسا واحدة للابدان الكثيرة على ما رآه قوم او كانت كثيرة مفارقة اتصل بكل بدن منها واحدة ومقارنة الابدان قبل الابدان هو التناسخ وما ابطوله بحجة تثبت حدوث النفوس مع حدوث الابدان وانما ابطوله بحدوث النفوس الذي اثبتوه به .

واما كونها في مفارقة الابدان واحدة تكثرت باتصالها بالابدان وانقسامها فيها فابطلوه فان الجوهر غير الجسائي لا يقبل الا تقسام وهي غير بيئة بنفسها ولا يبنوها

- ولا يبنوها بحجة حتى يحتجون بها . واما كونها في المفارقة واحدة بقيت على وحدتها في اتصالها بالابدان حتى يكون للأبدان الكثيرة نفس واحدة فما ابطوه وعلى انه باطل ولا ذكره في القسمة والاحتجاج . واما كونها كثيرة قبل الابدان فمنعوه بانها واحدة النوع والحقيقة ولو صح ذلك اصحح به ابطال هذا القسم لكنه لا يصح على ما نذكر فهذه هي الاقسام وما قيل فيها لا يثبت ما ارادوه . وقالوا بعد هذا في ابطال التناسخ قولاً لا يدخل في مذهب البرهان وهو أن التناسخ لو كان حقاً لوجب ان يقتزن موت كل شخص بمحدث شخص آخر . وما ذاك بل لازم لان قائله يقول بلزومه لصحة ما يلزمه فاذا لم نجد في هذه الحجج وهي اصليح ما نقل عن القدماء مما عرفناه ما يعول عليه في القول بقدم النفوس او حدوثها واختلافها في ذلك اعنى في ان منها قديما ومنها حادثا فنطلب من طريق البحث والنظر الحكمى ما يعول عليه في احدهما .

## الفصل الثامن عشر

في بيان حدوث النفوس وابطال قديمها وتناسخها

- اذا اعتبرنا ما نعرفه من النفوس الانسانية وجدناها في تعلقها بالابدان التي نجدها متعلقة بها كما قال المحتجون اولاً مبتدئة من نقص متوجهة الى كمال ومن عجز الى قوة ومن جهل الى معرفة مستعينة في ذلك بالآلات البدن ولا نجدها ولا احدها في ابتداء حالها على ما نجدها عليه في انتهائه بل ولا في وسطه فما من نفس وجدناها في ابتداء حدوث بدنها ذات معرفة او علم حتى ان من فقد في جبلته آلة من آلات مهارفه لم يجد لما يكتسب بها من معرفة اثره عنده ولا سبيلاً الى ايصاله اليه بوجه من الوجوه . فلو كانت النفس الواحدة قبل تعلقها بهذا الشخص من اشخاص الابدان موجودة لقد كانت تكون اما متعلقة ببدن غيره واما مفارقة للأبدان كلها . وبالجمله لقد كانت تكون اما فعالة متصرفة واما معطلة عن الفعل والافتعال وقد اوضح في العلوم الالهية انه لا معطل في الطباع الوجودية فبقي ان تكون كانت فعالة متصرفة . وفعلها ذلك وتصرفها اما ادراك عقلي فقط واما تحريك جسماني

مقرون با دراك حسى معه فان افعلها لا تتعدى ذلك وترى ان النفس من شأنها ان تحفظ ما ادركته من المعلومات وتستحصل ما عرفتته من صور المعقولات وتذكر ما استحصلته من ذلك وتحفظته وقد كنت تحققت ان الحفظ الذى هو تحصيل صور الاشياء ومعانيها عند النفس فى حال تعلقها بالبدن لا يصح ان يكون البدن اوجزء منه خزانة له اذ البعض منه من ذوات الاشكال والصور ذوات الاقدار كأشخاص الناس المعروفين بأشكالهم واقدارهم يضيق عنه امثال البدن فكيف جزء من الروح الذى فى دماغ الشخص الواحد يبقى ان يكون تحصيله وحفظه اما عند النفس وفى ذاتها واما عند قوة اخرى غيرها موجودة معها ومتعلقة بها فان كان فى قوة اخرى موجودة معها متعلقة بها. فاما ان يكون تعلقها الاول بذات النفس ولأجلها كانت لها وصلة بالبدن. او يكون تعلقها الاول بالبدن ومن اجله كانت لها وصلة بالنفس فان كان تعلق هذه القوة الاولى بالبدن فاما ان يكون لانها حالة فيه حلول الاعراض القارة. واما لان علاقتها به علاقة تملك له وتصرف فيه كالنفس، ومحال ان يكون تعلقها به تعلق الاعراض القارة فيه لضيقه عن توسع مخزوناتا لان ما فيها يكون فيه على ما قيل ولو كان تعلقها به كتعلق النفس كان حكمها حكم هذه النفس فى تصرفها فى البدن وليس نشعر لهذا البدن بشيء كذلك سوى واحد ثم مع هذا يكون حالها فى ذلك حال النفس فينسب الحفظ الى النفس ولا يضطر اليها. وما يخفى على ذى فطنة ما يتفرع اليه القول فى هذا وما يبطل منه وما يثبت فلان طول به - فان كان تعلق هذه القوة الاولى بالنفس فهى معها حيث كانت علاقتها وعلى اى حال وجدت مع هذا البدن او مع غيره فيكون ما استودعتها اياه من المحفوظات قبل حلولها فى هذا البدن تتذكره باستحضاره منها كما تتذكر محفوظاتها الآن، وان كان استحفاظ ما حصلته من المدرجات عندها وفى ذاتها فهى بذلك اولى فيجب ان تتذكر فى هذا البدن ما كان من حالها قبله فى مجرد عن غيره او تعلق بغيره قبله ولا نجد هذا تتذكر شيئا من ذلك لامحسوسا ولا معقولا. فنعلم من ذلك انها لم يسبق تعلقها بهذا البدن ادراك



- ادراك لشيء ولا حفظ فلم تكن قبل ذلك موجودة بل هي حادثة بحدوث  
تعلقها به - فان طلبت حجة على ان كل نفس انسانية نجدها متعلقة ببدن لا تتذكر  
حالا كانت لها قبل هذا التعاقب - لم يكن لأحدنا حجة سوى ما يجده من نفسه ويعرفه  
من حاله او يصدق فيه خبر غيره عن نفسه فلا يلزم من هذا اطلاق القضية على  
انها كلية بل يحسن الظن فيها من جهة الاكثرية خصوصاً مع ما تبين من اختلاف  
جواهر النفوس وما هيأتها وليس اذا جهلنا هذا فقد علمنا نقيضه ولا ما نجده  
من احوالنا يجوز لنا فيه القياس والحكم بحسبه على غيرنا فان هذا اصل من  
اصول الخطأ وسبب من ابواب الجهل والغلط في الحكم والقول فهذه حاجتنا  
على حدوث النفوس مع حدوث تعلقها بالابدان وهي كالأولية في الازهان كل  
فطن يشعر بها وان لم يشعر بشعوره ويعلمها وان لم يعلم بعلمه وبها يستبعد  
المستبعدون التناسخ وينكرونه فقد سمعت حجج المتقدمين في قدم النفوس  
وحدوثها ومعارضاتها وردودها والحجة التي عولنا عليها ولم تجد قولاً يردّها  
فاعلم من ذلك ما تعلم واقبل المقبول ورد الردود وتصفح الاقسام وتم النظر  
على مذهبه وسيأتيك فيما بعد ما ترداد به بصيرة فيما تعلمه الآن من ذلك .

## الفصل التاسع عشر

في وحدة النفوس الانسانية

او كثرتها بالشخص او بالنوع

- قد قال قوم من القدماء ان النفس الانسانية واحدة بالشخص في جميع  
اشخاص الناس يشتركون فيها فهي نفس لهذا كما هي لذلك وتمثلوا عليه بشعاع  
الشمس الذي هو واحد يشرق على موضوعات مختلفة متكثرة فيتكثر بالنسبة  
اليها وهو واحد الجوهر والحقيقة والشخص في نفسه ولم يحتجوا على ذلك  
بغير التمثيل .

ويقال في جوابهم انه لو كان للأبدان الكثيرة نفس واحدة لقد كانت حصة كل  
بدن منها اما ان تكون هي حصة الآخر بعينها او تكون حصة الآخر غيرها

ولو كانت حصة هذا البدن من النفس الواحدة التي يسمونها نفساً كلية هي حصة البدن الآخر لقد كان كلما ينسب من الأفعال إلى نفس هذا ويوجد من الأحوال فيها ينسب إلى نفس الآخر ويوجد فيها فكان لا يختص أحدهما دون الآخر بفعل ولا يتميز عنه بحال فكان إذا اغتم شخص من الناس يغتم الباقيون وإذا فرح يفرحون لأن الذي ينسب إليه الفرح والغم هو النفس التي هي واحدة فيهم، وكذلك كان يلزم أن لا يعلم أحد من الناس ويجهل الباقيون ولا يذكر وينسون ولا يريد ويكرهون أو يكره ويريدون لأن كل هذه الأفعال والأحوال إنما هي للنفس دون البدن والبدن بالنفس، فإذا كانت النفس في الأشخاص بأسرها واحدة بالشخص يشتركون فيها وجب اشتراكهم لا محالة في هذه الأحوال والأفعال وتجد هذا في غاية الاستحالة والمخالفة للوجود فليست حصة كل بدن من النفس التي يسمونها نفساً كلية هي حصة البدن الآخر حتى تكون واحدة لكثيرين الذين فيهم العالم والجاهل والذاكر والناسي والمسرور والمهموم فنفس كل بدن غير نفس البدن الآخر بالشخص .

فإن قيل إن هذه النفوس على ما يقولون لها كثرة متعددة بالنسبة إلى الأبدان ووحدة كالشعاع المذكور بالاتصال .

قيل إن هذا الاتصال إن كان يوجب مشاركة في الأحوال والأفعال كما يوجب في الماء المتصل امتزاج ما يقع فيه بعضه ببعض فقد ابطالنا ذلك بقولنا الذي ابطالنا فيه الاشتراك في الأحوال والأفعال، وإن كان لا يعود بمشاركة في ذلك فلا تمنعه في هذا الاحتجاج فتؤخره إلى حيث نتكلم على الوحدة بالنوع والماهية فيثبت أو يبطل في جملة، وعلى أن لا يلزمنا الاشتغال بإبطال الاتصال المحض الذي لا يعود بمشاركة في ماهية ولا في حال من الأحوال الأخرى، وقولهم نفس كلية إن أرادوا به الكلي المتعارف بين الحكماء فذلك أمر ذهني الوجود والوحدة لأشياء وجودي حاصل بوحدته في الأعيان فإن المعنى الواحد في الذهن كعنى الإنسان يقال على كثيرين لكل واحد منهم بانه هو وذلك مما لا يمنع ولا يرد فإن

لكل كثرة من الموجودات نوع اشتراك في معنى يصير لها به في الذهن معنى  
كلها يقال على كل واحد منها كقوله على الآخر على ما عرفت والمتمثلون بشعاع  
الشمس الواحد على وحدة النفس ان كانت النفس عند هم كعين الشمس كانت  
واحدة كما يقولون ولم تكن هي المتصلة بالابدان والمتصرفة فيها وانما المتصل بها  
هو الذي يجري مجرى الشعاع الواصل الى ما يقع عليه والملاقى لا ينسب اليه وان  
كان الشعاع هو النفس فقد صح ان حصة كل واحد منه غير حصة الآخر وانتهى  
الكلام .

وقال قوم بكثرة النفوس للبدن الواحد وهم اما القائلون بكثرة القوى  
وقد قيل في جوابهم ما كفى ، واما القائلون بنفوس وارواح تطرأ على ابدان فتزاحم  
النفوس التي لها عليها مما ينسب الى الجن والشیاطین وغير ذلك فهو قول لا يتأق  
لى فيه منع كلى ولا اثبات بنظر حكى فتركه سدى يعترف به من يعرفه وينكره  
من يجهماء او يعلم بطلانه . والاكثر والاغلب والاشبه والاوجب هو المعلوم  
المشهور من ان لكل بدن نفسا واحدة وليس للأبدان الكثيرة نفس واحدة  
ولا النفوس الكثيرة تجتمع في بدن واحد على ان كل واحدة منها نفس له مثل  
الأخرى هذا في الوحدة بالعدد .

فاما ما يظن في نفوس الناس وانها واحدة بالنوع والماهية لتشابه صور الاشخاص  
الانسانية فهو المطلوب الذي ننظر فيه الآن . فنقول ان النفوس الانسانية اما  
ان تكون باسرها واحدة بالنوع والماهية لا تختلف اختلافا ذاتيا وان اختلفت  
بأحوال عرضية تلزمها وتطرأ عليها من اسباب خارجية كالأبدان وعلائقها  
وما يتسبب منها وما يكون معها واما ان تكون باسرها مختلفة الحقائق  
لا يشترك كلها ولا بعضها في حقيقة واحدة بل لكل واحدة طبع وماهية تخالف  
به الأخرى او يكون تشترك طائفة دون طائفة منها في الماهية والحقيقة وتخالف  
بذلك طائفة أخرى - فهذه اقسام ثلاثة قد اختلف الناس فيها فقال الأكثر  
من المشهورين بالحكمة باتفاقها في الحقيقة والماهية . وقال قوم لا ينسبون الى



اصالة في الحكمة بخلافهم. وهذا الاختلاف في ذلك اذ بين كل شخص وشخص  
اوبين طائفة وطائفة اوبين طائفة وشخص على ما توجبه القسمة. فاما اختلاف  
الاشخاص في ماهية النفس وحقيقتها حتى لا يشترك منهم اثنان في حقيقة فلم يقل  
به قائل تصريحاً .

واما طائفة وطائفة فقد قال به من صرح فقال قولاً شعرياً يشبه الاحتجاج  
وهو هذا البيت من الشعر .

والانس جنس على الانواع مشتمل فيه الوسيط وفيه الدون والاول  
فكانه جعل العلية من الناس والسفلة والمتوسطين انواعاً تحت جنس الانسان  
تفصل عنه بالفصول التي بها علا العالى وسفل السافل وتوسط المتوسط من  
الخير والشر والقطنة والغباوة والقوة والضعف ونحوها - فننظر الآن ونقول ان  
النوع يقال في المنقول من عرف المتقدمين على مفهومات والمفهوم الذي  
استعمله المحققون منها رسموه بحسبه بانه، الكلى المقول على غير مختلفين بالحقائق  
الذاتية في جواب ما هو ورسموا الجنس بانه، الكلى المقول على مختلفين بحقائق  
ذاتية في جواب ما هو . والمحقق المتأخر منهم فسر مفهومات هذه الالفاظ تفسيراً  
ظهر منه ان الجنس معنى كلى تنضاف اليه الفصول الذاتية فتكون منها الانواع  
ويكون الجنس عاماً في كليته لتلك الانواع التي كل واحد منها يشارك الآخر  
في حقيقة الجنس ويخالفه بحقيقة اخرى ذاتية هي التي تسمى فصلاً فيكون النوع  
محصول معنيين بأحدهما يشارك نوعاً آخر في حقيقته وذلك هو معنى جنسه وبالمعنى  
الآخر يتميز عن شريكه فيه وذلك هو الفصل فكان لكل نوع بهذا المعنى  
جنس وفصل .

وقال ايضاً ان للنوع مفهوم ما آخر لا يعتبر فيه الجنس وهو بمفهوم الرسم الذي  
تقدم ذكره حيث قال ان النوع هو المقول على غير مختلفين بالحقائق الذاتية في  
جواب ما هو . فمفهوم النوع بهذا الاعتبار لم يدخل فيه شريك في جنس  
ولم يدخل فيه معنى الجنس فلم يكن فيه تركيب في المفهوم من الجنس والفصل كما  
كان

- كان في الآخر اكن معنى النوعية حصل فيه بمعنى الكلية وهى القول على كثيرين مع فصل سلبى وهو أن الكثيرين الذين قيل عليهم غير مختلفين بمران ذاتية وان اختلفوا باعراض ولو احق عرضية - ثم قال مالا يخالفه فيه قول السام ان هذا النوع لا يحتاج نوعيته الى كثرة وجودية ايضا يكون مقولا عليها بالفعل بل يكفى في مفهومه ان لا يكون في الوجود منه الا غير واحدة بالعدد .
- وانما يجوز عند التوهم تصود (١) كثيرة من امثالها كالشمس التى ليس منها في الوجود الا شخص واحد وانما لها جواز توهم امثال في الذهن يعتبر نوعية المعنى بالقياس اليها - ولولم يكن في الوجود ايضا ذلك الشخص الموجود بل كان القول والنسبة الى ما في الذهن والتصور من اشياء لا تختلف اختلافا ذاتيا فيقال لمثل هذا المعنى المنسوب اليها نوع بهذا الاعتبار . فقد بان من . ١
- هذا ان كل شىء بسيط لا تركيب فيه لا يقال عليه جنس ولا يشارك نوعا آخر في معنى الجنس ويقال له نوع بهذا الاعتبار ، وهو القول على كثيرين غير المختلفين بالذات في جواب ما هو . وقد سلف فيما قبل تحقيق وحدة النفس الانسانية الموجودة في الشخص الواحد مما يشعر به الانسان من نفسه شعورا صادقا فبحسب ذلك لا تلزم فيها مشاركة لأشياء اخرى في معنى ذاتى حتى يكون جنسا لها ويتميز عنها بفصل او فصول وان كان قد قيل ان الاجناس والفصول لا توجب في الاشياء التى تقال عليها تركيبا وجوديا وانما توجب في مفهومها . ٥١
- الا اعتبارية وهذا اذا حقق القول فيه كما حققنا كان مناقضا لما قيل في الجنس والنوع والذاتى والمقول في جواب ما هو . فان كانت النفوس الانسانية نوعا واحدا فليس لنوعها جنس حقيقى يقال عليه مع انواع اخرى حتى يوجب فيها . ٢٠
- تركيبا من حقيقتين مختلفتين ، احدها حقيقة الجنس المشتركة لها ولغيرها ، والأخرى حقيقة الفصل التى يتميز بها . والحد الذى ذكره بقولهم انها جوهر غير جسمى محرك للبدن يكون رسما وتعريفا بوصاف عرضية لاذاتية . فاما ان النفوس الانسانية ليست واحدة بالنوع ولا متماثلة الجواهر والحقائق فانه يعرف من

اعتبار الموجود منها حيث نجد في الناس العالم والجاهل والقوى والضعيف  
والشريف والحسيس والخير والشرير والغضوب والهمول والصبور والملول.  
وبالجملة فانك تجدهم مختلفي الاخلاق والهمم والقوى. وهذا الاختلاف ان كان  
له اصل ومرجع الى غير اثر نفوسهم الاصلية وفطرتها الاولى فقد صبح اختلافها  
بالجوهر والماهية وان كان كله اكتسابيا عرضيا كما قال من مثلها بالنار التي  
يختلف لهبها في الصورة وفي كيفية الالتهاب وكميته وزمانه لا اختلاف المواد  
التي اشتعلت فيها كقصب وشعر وخطب ودهن وهواء كثيف ولطيف ومتموج  
وراكذ تمثيلا على الابدان وامتزاجها بمواد الاشتعال على الواردات عليها من  
خارج بما يحيط بالشعل من هواء يزداد فيه ضوءها وينقص ويسرع فيه التهابها  
ويبطئ ويسكن ويتموج فلا يلزم لأجله اختلاف النار في ثارتها كذلك  
لا يلزم اختلاف النفوس في جوهريتها - اقول ولا اتفاقها عند التحقيق فنعتبر  
ذلك لتحقيقه من موجودات الاحوال المختلفة واسباب اختلافها .

فنقول قد قال القدماء في الانواع المختلفة من ذوات النفوس ان اختلاف  
امتزاجها واشكالها لاختلاف نفوسها في طبائعها وخواصها فحرارة مزاج الاسد  
مقصودة لموافقة نفسه في الشجاعة والجرأة، وبرودة مزاج الارنب لموافقة نفسه  
في الضعف واللين وكذلك لكل منها في خلقه بدنه من الآلات كالأنياب  
والمخالب للاسد والاسنان العريضة لراعي العشب والمنقار للاقط الحب والمنسر  
للجارج بفعلت الامزاج والاشكال في الابدان مختلفة بحسب اختلاف النفوس  
في طبائعها وافعالها التي تصدر عنها بحسبها وقالوا في الاشخاص المختلفة مما يرونه  
نوعا واحدا بخلاف ذلك حيث جعلوا اختلاف النفوس لاختلاف امزجة  
الابدان واحوالها فالذي مزاج قلبه حار شجاع والذي مزاجه بارد جبان  
وامثال ذلك. وكأنهم اعتبروا باحوال الابدان في الاستدلال على احوال النفوس  
فيما رأوه وعللوا احوال البدن بالنفوس فيما رأوا فنسبوا اختلاف الابدان الى  
اختلاف النفوس حيث رأوا في النفوس التي اعتقدوا فيها الخلاف ونسبوا اختلاف



أفعال النفوس الى اختلاف الأبدان وأحوالها فيما رآوا فيه اتفاق النفوس بحسب  
الرأى والمثل لا بحسب النظر التام الذى يوفى الاعتبار والقول بحسبه حقه .

قال بعضهم ان نفس الأسد أعد لها من المزاج الاصلح ومن شكل البدن الاوفق  
ولم يكن ذلك هو الاصلح والافق لنفس الانسان ولا لنفس غيره من انواع  
الحيوان فقال ان الصقاي من الناس لو صار مزاجه كزاج الهندي والحبشى  
لمرض او مات فان لكل شخص مزاجا يخصه يصح به ويمرض بخروجه عنه  
الى حدى زيادة ونقصان فاذا تعداها مات فوافق قوله فى اصناف الناس قوله  
فى انواع الحيوانات الاخرى التى تراها مختلفة النفوس بالطباع والماهية وهو يرى  
اتفاق النفوس فى الحقيقة النوعية فتناقض بذلك رأيه .

- ١٠ ونحن نعلم ان من اشخاص الناس من هو ابرد مزاجا من آخر ومنهم من هو  
احر مزاجا واذا اخرج كل واحد منهما عن مزاجه الذى يصح به الى حدى  
الزيادة والنقصان ينتهى الى حد مزاج الآخر الذى يصح به الآخر يمرض  
او يموت ولو كان زيادة احدهما على الآخر فى القوة والصحة بمزاج مخصوص  
لكان الآخر المقصر فيهما اذا انحرف مزاجه الى جهة مزاجه يزداد قوة وصحة  
حتى اذ ابلغه ساواه فيهما فكيف ولا يؤثر ذلك عنده صلاحا بل يؤثر ضررا من  
١٥ مرض او موت فلم وافق هذا المزاج هذا ولم يوافق ذلك ، ثم انك تعلم ان الانسان  
يتغير مزاج بدنه من جهة اخلاق ( ١ ) النفس حيث يغضب فيسخن مزاجه  
وينغم فيجف ويهزل ويفرح فيرطب وينقص ولم تكن الحرارة فى مزاجه  
اوجبت فى نفسه الغضب بل حالة الغضب التى طرأت على نفسه اوجبت حر  
مزاجه وان كان العكس قديعاً لذلك ويؤثر فى اخلاق النفس لكن الغضب  
٢٠ يسخن البدن وليس بحار والفرح يبرطه وليس برطب وإنما النفس لما انصرفت  
باخلاقتها وحالاتها نحو فعل من أفعالها هيات البدن بهيئة موافقة لصدوره فلزم  
احوال البدن عن احوال النفس وفعلت النفس فى البدن وغيرته بحسب  
الافق لها فيدل هذا وامثاله على ان النفوس المختلفة الجواهر والطباع مختلفة

الاخلاق والافعال فلذلك اتخذت ابدانا مختلفة الامزاج والاشكال والاحوال  
كما اتخذت نفوس الانواع الاخرى .

ويستدل عليه بان تغير احوال النفوس بالعادات بغير احوال الابدان وتنقلها من  
حال قارة الى حال حتى انها تتبدل مع الامزاج الاشكال فتنتقل خلقه الشرير  
اذا صار خيرا الى خلقه الاخيار والجاهل اذا صار عالما كذلك ايضا وكيف لا يكون

الاختلاف في جواهر النفوس وهي مختلفة باحوال لا تعلق لها بالامزاج  
والاشكال البدنية كحبة الصنائع والعلوم واثير فنون منها دون فنون بل اذا  
اجدت التأمل رأيت شرف النفس وخستها وكرمها وبخلها الى غير ذلك من  
اخلاقها الغريزية لا تعلق بمزاج البدن ولا تختلف باختلافه ولا تتبدل بتبدل حالاته

ولا يوجد التماثل فيها والتفاوت في المتماثلين في الامزجة وفي المتقاربين بل ترى  
بينهم في ذلك بعد اكملها نسبته الى حال بدنية رأيت عند من عنده ضدها ولم ترها  
ولا ما يقاربها لازمة الوجود في كل من عنده مثلها او ما يقاربها فترى الفطنة في  
حار المزاج وبارده ورطبه ويابسه ولا تراها فلا يلزم في ذلك نظاما ولا يشابهه

في التشابه ولا يتقارب في المتقارب بل وترى الانسان الواحد يسخن مزاجه جدا  
ويبرد جدا وهو على خلقه النفساني وخصيخته الاولى ولو كان من المزاج  
لاختلف باختلافه وانحرف بانحرافه وانتقل الى الضد بانتقاله فتعلم من ذلك ان  
نفوس الناس مختلفة الجواهر والطبائع قبل اختلاف امزجة الابدان واشكالها

وتختلف احوال الابدان لاختلاف حالات النفوس اكثر وعلى الاكثر وفي  
الاكثر وتختلف حالات النفوس لاختلاف حالات الابدان اقل وفي الاقل وعلى  
الاقل لكنك تقدر على تمييزها حيث تجد ما في النفوس من الاحوال المختلفة

باختلاف امزجة الابدان وحالاتها يوجد ويزول ويزيد وينقص بحسب وجوده  
وزواله وزيادته ونقصانه في حالات الابدان ولا ترى ذلك كذلك فيما ليس كذلك  
واقل ما في يدك من هذا النظر أن وحدة النفوس بالنوع واتفاقها في الحقيقة  
والماهية لم تصح لك عليه حجة توجب عندك اعتقادا ولا ظنا غالبا وقد سمعت في

اختلاف جواهرها ما سمعت .

وكلما ادعنت في التأمل والاعتبار عرفت وقد نقل عن ارسطو طاليس قول  
يوافق هذا .

قال ان الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حارسة جوهرية لاصناعية ونحن نعلم  
ان في الناس الاراد وغيرهم ولو كانت جواهر النفوس وطبائعها متفقة للزم  
من قوله بانها جوهرية ان يكون الناس كلهم احرارا .

وقال ايضا ان الحرية طباع اول جوهرى لا طباع ثان اكتسابى وهذا  
اكثر تصريحاً من الاول ، والذين تكلموا من الحكماء على النبوة والانبياء  
قالوا ان النبوة خاصية لنفس شريفة ويقول بعضهم ان المزاج الصالح لقبول  
هذه النفس لا يتفق الا نادرا وفي حين بعد احيان فتستوفى المزاج لها وتستصلحه  
بحسبها وتعدد خواصها في الافعال البدنية التحريكية العقلية الاحالية .

فنقول انها تقتدر على نقل الثقل الذى يعجز عنه غيرها وعلى قلب طبيعة النار  
هواء باردا واحالة الهواء ماء والماء هواء والعصا ثعبانا ، ولا عجب لان الطبيعة  
التي تلب الخبز دما دونها في القوة والمرتبة وفي الاحوال والخواص التي لها  
في ذاتها وبقياس معلوماتها التي تنفرد بها عن البدن .

ومن يعتبر احوال الناس يجد من هذا ما يبعده عن قبول غيره فان من الاخلاق  
الغريزية ما يبعد عن الحالات البدنية كشرف النفس وخستها يشبع الجائع  
ويكتسى العريان ويستغنى الفقير وهو على مهالته وخسة نفسه ويعرى الكاسى  
ويجوع الشبعان ويفتقر الغنى وهو على شرف نفسه وعزتها فان ذهبت الى ان  
العادة مكنت (١) الملكة وجدت المولود غنيا مكفيا وقد يكون مهينا خسيسا  
والمولود محتاجا فقيرا وقد يكون شريف النفس عزيزها وكذلك يعتبر في باقي  
الاخلاق كالحقد والحسد والسفه وكرم الاخلاق في مقابلاتها مع اختلاف  
احوال الابدان الاصلية والطارئة على ما قيل ، هذا من جهة الاعتبار بالافعال  
ولو ازم الاحوال فاما من جهة العلل والاسباب فنذكره في الذى يلي هذا الباب .



## الفصل العشرون

في تعرف العلة او العال

الفاعلية للنفوس الانسانية

- اذا كانت المعلولات اعرف عند المعرف من العال عرفت العال بمعلولاتها  
 • فعلم من المعلولات وجود العال الذي لزم عنه وجود المعلولات في الاعيان  
 -- ولزم من وجود المعلولات وجود العال في الالذهان فيكون العلم انقص حيث  
 -- يكون السبب الموجب للعلم هو المسبب الذي اوجبه العلة في الوجود واذا  
 كانت العال هي الاعرف كان العلم اتم حيث يكون سبب الوجود هو سبب  
 العلم بعينه والتعليم في كل شيء هو تعريف الشيء بما هو اعرف منه عند المعرف  
 ١٠ -- سواء كان علة او معلولا فان العال قد تكون معرفة الذوات خفية العلية  
 فتكون وان استغنى في معرفة ذواتها عن لواحقها ومعلولاتها فلا يستغنى عنها  
 في معرفة عليتها لهاو علة النفوس الانسانية او عاقلها اما ان تكون اخفى منها وجودا  
 وعلية واما ان تكون ظاهرة الوجود خفية العلية وعلى كل حال فهي اما اجسام  
 واما غير اجسام والاجسام بذواتها ومن حيث هي اجسام لا تكون عللا فاعلية  
 لشيء وانما هي العال الهيولانية للوجودات في الهيولى ، فعلى النفوس الفاعلية  
 ١٥ بما ليس بجسم فهي اذا اما ذوات قوام ووجود بالاجسام وفيها بذواتها وافعالها  
 كاعراض واما غنية في قوامها ووجودها عن الاجسام متعلقة بها في افعالها  
 مع غناء كالنفوس واما متعالية عنها في الوجود وصدور الالفعال وقد عرفت  
 الاجسام وغير الاجسام ومما في الاجسام ومع الاجسام وليس في الاجسام  
 ٢٠ فيما سبق من الكلام ، ومحال ان تكون علة النفوس اعراضا حتى يكون قوامها  
 في وجودها بالاجسام لان العلة تلزم ان تكون اتم وجودا من المعلول  
 فلا يكون ما قوامه بجسم هو موضوع له علة فاعلية لجوهر غير جسامي ولا تكون  
 العلة القرية الفاعلية للنفوس الانسانية من الجواهر القدسية التي لاعلاقة لها  
 بالاجسام لتكون انفس الانسانية متعلقة الالفعال بالالات التي هي اجزاء

وارواح

وارواح في الاجسام والمعلول يشبه العلة وكل ما فيه بذاته من العلة فعل النفوس كالنفوس في انها جواهر غير جسمانية ووجودها اتم واسبق واغنى عن الموضوعات من النفوس الانسانية .

- فان قال قائل انك اذا اوجبت ان تكون علة النفس التي هي جوهر غير جسماني متعلق بالبدن الانساني جوهر غير جسماني متعلقا بجسم ايضا تسلسل ذلك الى ما لا نهاية له او تقطع عند غير جسماني لا يتعلق بالاجسام فاجعله ذلك الآن واستغن عن مخالفة الاوائل الذين قالوا بالعقل الفعال - كان جوابه اني نسبت عليه ما تحت السماء الى السماء نفسا الى نفس وفعلنا الى فعل وحالا الى حال ثابتا الى ثابت وحادثا الى حادث وانسب ما في السماء الى ما فوق السماء ان لم يكن بالمكان فبالعالية والشرف ولان النفوس الانسانية متصرفه بالاجسام في الاجسام باللاتها لا بذواتها فهي فقيرة في افعالها اليها فعلها كذلك في كونها متعلقة بالاجسام من جهة افعالها هذا دليل ذلك وذلك سبب هذا ولكونها اشرف من هذه النفوس كانت اجسامها التي هي متعلقة بها اشرف من هذه الابدان التي تعلقت بها معلولاتها ونسبة تلك الى اجسامها كنسبة هذه الى ابدانها ولان العلة اقدم وجودا من المعلول فكذلك لوازم العلة وما معها اقدم وجودا من لوازم المعلولات وما معها فتلك الاجسام لذلك اقدم وجودا من هذه الاجسام وليست من قوى مركبات هذه الاجسام ولا من بسائطها فانها كلها معروفة القوى والافعال اما العناصر الاول فلا تزيد افعالها على اسحان وتبريد وترطيب وتجفيف وتسكين في مواضع معينة وتحريك اليها لكل واحدة واحدة لا تتعدها وهي في القوة والتأثير ايضا محدودة بحسب الجسم الذي تصغره بضعف وتعظمه بقوى والقوى المعدنية التي من اوائل تراكيبها بالقوى الطبيعية محدودة الافعال والقوى ايضا ونفوس النبات وباقي الحيوانات ما فيها الا ما هو اضعف واعجز من نفس الانسان والاعجز الاضعف لا يفعل الا قدره والاقوى اي لا يكون علة له فما في العناصر المحضة ولا في المركبات منها ماله قوة يصلح بها ان يكون علة للنفوس الانسانية

فترجع العلية الى الاشخاص الساوية من الكواكب وروحانياتها التي اجراءها اعظم واعلى وجواهرها ابسط واقل والوانها التي هي انوارها اشرف وابهى الباقية ذواتها والقار من صفاتها مع تبدل حركاتها وتغير مناسباتها في محاذاتها ومساوماتها بجواهر النفوس التي هي معلولاتها تشبه جواهرها اعنى جواهر نفوسها مشابهة للمعلول لعلته في البقاء واقوة والادراك والغناء عن الموضوع المعرض بمفارقة للعدم والفناء وفي احوالها من جهة علاقتها بالابدان وافعالها المحدودة بالموجبات والدواعي في كل حال ومكان وزمان تشبه عليها من جهة الحركة التي بها تستبدل المكان وكل حادثات الكون والفساد قدلاح ويتضح رجوعها في السببية الى هذه النفوس المتعلقة بالاشخاص الساوية المستديرة للحركة الدورية التي دوامها تغير وتغيرها دوام يتصل بها الزمان بالازلي في السببية والمحدث بالقديم في المعلولية فالنفوس كذلك ايضا في جواهرها الباقية وحواشيها المتجددة الفانية وعلاقتها بالابدان المتصلة المفصلة التي تتعلق بالبدن وتظهر فيه كطالع بطلوع وتنشأ قوتها فيه وقد رتها كما يقوى النور بالعلو ثم يضعف كتوجه الى الغروب ثم ينفصل كغروب آفل فكذلك ترى نشوء الاطفال وقوة الشبان وتقارب احوال الكهول في الصعود والازول وضعف الشيوخ وموت الفاني لازم ابدا لايزيله علاج ولا يصلحه دواء لان السبب فيه يستتبع المسبب والمسبب فيه يتبع السبب من السواء وكواكبها ونفوسها الفعالة المحركة لها التي وجود هذه النفوس عنها وعن اسبابها وعللها فنفس عن نفس وحال عن حال وحركة عن حركة وقرب عن قرب وبعد عن بعد واتصال عن اتصال وانفصال عن انفصال وجزئيات احوالها ونسبتها من جهة عللها وعند موضوعاتها وادواتها توجب ما يحدث لها من افعالها وادواتها في كل حال ووقت ولان هذه النفوس السائية لهذه الاشخاص الكثيرة كثيرة تكثرت النفوس الانسانية فيما يوجد معا وكون هذه الاشخاص السائية مختلفة الاقدار والاضاع والانوار والحركات يدل على اختلاف المحركات



المحركات في جواهرها وطبائعها الموجبة لهذا الاختلاف فيها فاختلقت لذلك  
لواز بها فلذلك اختلفت جواهر معلولاتها التي هي النفوس المركوزة (١) وطبائعها  
وحقائقها فاختلف بذلك لوازمها من غرائزها وملكاتهما واحوالها وافعالها  
واذا كان عدد النفوس المعلولة اكثر من عدد النفوس التي هي العلل خصوصا عند  
القائلين بحدوثها مع حدوث الابدان كان طائفة طائفة من المعلولات لواحد  
واحد من العلل فتتشابه وتتقارب وتختلف وتباين فتتحابب وتتباين بحسب  
احوال عللها التقارب عن التقارب فيما بين العلل والتناسب عن التناسب  
والتباین عن التباين فينتصر بهذا ما قيل في الفصل السابق من كثرتها بالنوع  
واختلافها في الحقيقة والطباع ويتصر هذا بذلك لا على سبيل الدور .

فأما من قال بأن علتها واحدة وهي الذي سماه العقل الفعال فيكفي في رد قوله  
الآن ما ثبت من اختلاف الطبائع باختلاف الاحوال والافعال الى ما ينتهي  
بنا النظر الى قوله في العقل الفعال وكونه علة للنفوس في ذواتها ولما ينتهي اليه  
من كمالاتها فينتقض هذا الكلام او يتصر او يتوازن القولان ولا يرجع  
فيهما الوجوب عن الجواز والا مكان .

وقد قال القدماء من الواصلين الى معرفة المشاهدة والاطلاع على ما لا يناله  
الحس ان لشخص شخص او لأشخاص مشتركة روحا مجردة تتولى امره في  
مراسته وهدايته وتأيدته ونصرته وتقويته وموئنته والذب عنه والحماية له  
تسمى طباعا تاما .

وقال نقلة الوحي بمثل ذلك وسموا هذا المعين الناصر المؤيد ملكا فذاك يرجع  
الى العلة الموجبة التي هي لنفس الانسان كلاب للوالد الذي هو السبب  
القريب المعروف عندنا والسبب على الحقيقة وراؤه وهو ما جاء منه آلة  
و موضوع يظهر فيه وبه فعل السبب والاب الحقيقي هو السبب الموجب ولذلك  
كان اهل الشرائع القديمة يسمون خالقهم ابا فان حارث الارض وبذر البذر  
غير المنبت المثمر والاب الحقيقي هو المنبت المثمر لا الحارث الزارع كذلك

هذه الروح الملكية تحنو على الشخص الذي ينسب اليها وتشفق عليه مثل حنو  
الوالد وشفقته على ولده بل شفقة الوالد من تلك الشفقة فلا يستبعد القول الذي  
يعزى شأ هذه ويتعذر عليك معرفة حقيقته فإلى مثل هذا تنسب الاحلام وما يراه  
الانسان في المنام من مخبر ومذكر ومبشر ومحذر ومعلم ومعرف فان كان الذي  
قال بالعقل الفعال عنى هذا فقد وافق المقال المقال الا انه يخالف من جهة الواحد  
والكثير وما يخص شخصا شخصا من العناية والتدبير المختلف المتباين في الاوقات  
والاحوال واعلم فيما تعلم ان لكل علم نحو تعليم يخصه فعلم يتصور ويتدبر مثل  
علم الحساب وعلم يتحفظ ويروى كعلم اللغة والاخبار وعلم يتصور ويتدبر  
ويحفظ ويعتقد بدليل وبرهان يستعرضه العقل من طريق الحس بالتمثيل والتشكيل  
كعلم الهندسة وما معه وعلم يستخرج بنظر في نظر وعلم من علم في كيفية التعليم  
والعلم كالذي قصد في علم المنطق وعلم يحصل من جهة الحس والمحسوس بالفكر  
والقياس واللمحة والبرهان بما يرجع الى الخواص كعلم الطبيعيات وعلم يحصل من  
ذلك العلم وليس هو هو اعنى علم من علم المحسوسات وليس هو علم المحسوسات  
فشاهد الحس بعيد عنه وانما يتجرد له العقل بذاته ويراه بنظره في مرآته وهو ما  
اتمى بنا النظر اليه الآن وبدأنا به فنسلك في علم مسلكه في علم آخر ضل فيه  
واخطأ الصواب في نوائده ومعانيه سواء كان من جلى في خفى او خفى في  
جلى. فان طلبت الآن فيما نحن بصدد شواهد من الحس والمحسوس كما طلبت  
فيما سلف لم تجد ولم نصب وان استغنيت بالامثال والاشكال زكبت عن سبيل  
الحق فيه الى جور وضلال وانما هو لا سبيل اليه ولا دليل عليه الا من جهة  
النفس بذاتها دون الخواص والآتها اما بطريق المشاهدة وهى كرامات وفتوح  
وارزاق تساق الى مسترزق وغير مسترزق وينفرد بها الواصل المرزوق فمن لم  
يصل ولا يقدر على ايضائه الى ما وصل اليه كما يقدر على ذلك في علم الاستدلال.  
واما بطريق الاستدلال النظري والنظر البرهاني ويحتاج فيه هاهنا الى فطام النفس  
في انظارها عن شواهد المحسوسات وآثارها قائل هذه الافكار والعلوم

علم النفس واول الدرجات من علم النفس درجات المنامات والأحلام فانها لمن له منها نصيب يعتد به شواهد كشواهد الحس والمحسوس. وانموذج صااح من الموجود الذي ليس بحسوس مما في عالم الشهادة من غير المحسوس وفي عالم الغيب من المحسوس وغير المحسوس .

- ٥ والشواهد الصادقة من تجارب احكام النجوم تدل على ما نحن بصدد من الكلام في علل النفوس اتم دلالة حيث يستدل منها على اخلاق النفوس واحوالها والثابت والمتبدل من افعالها في الاشخاص ومواليدهم بالكواكب ومواضعها ونسبها ومواقعها (١) بتجاربههم لآثارها وتأثيراتها وتحكم عليهم من ذلك القبيل بحكمة وجهل وشرف وخسة وحرية ونذالة وكرم وبخل وعزة ودناءة وبثبات الثابت من ذلك وزوال الزائل وتبدل المتبدل، هذا فيما يخص النفوس
- ١٠ ويحكم بذلك على الابدان بالمستقر والمتغير من الاحوال كحرارة المزاج الاصلية او برودته وما يطرأ عليه في وقت من حرارة وبرودة عارضة تعرضه للرض والصلاح او الموت او دوام سوء الحال مع حكمهم في الاصل والحادث من الأمواج بما يناسب ولا يناسب من احوال النفوس. ويشهد بذلك موجود الحالات فنحكم لشخص بفطنة وذكاء في نفسه مع حرارة في مزاجه ولآخر بمثل ذلك مع برودة هذا في المستقر الثابت والمتجدد الزائل مع قصور علم المتعاطين لهذا الفن وقلة تجربتهم عما يحتاج اليه وفيه من معرفة الكواكب الثابتة على كثرتها وما يختص به كل واحد واحد منها من التأثير الذاتي والعرضي الاصلية والمزاجي ومعرفة نسبة كل شخص الى ما ينتسب اليه ويتعلق به منها واقتصارهم على ما لم يتم لهم تجربته من احوال الكواكب المتغيرة المرئية الاشخاص المرصودة
- ٢٠ الحركات ونسبتها الى اجزاء الكرات لا الى ما فيها من المرئي من الثوابت وما لا يرى منها ومن المتحيرات، فاذا كان هذا مع القصور فكيف لو كان مع الكمال والتمام فكان يتحقق خواص العلل من متكرر الافعال ويعرف من تلك الخواص ما يتجدد لمعلولاتها في الاوقات (٢) من الاحوال وتعرف العلمية

(١) سع - موانعها (٢) صف - في الآفات .



بالعلولية والعلولية بالعلية والآنموذج يريك ان هذا من هذا وان لم تعلم كل هذا من كل هذا ، فهذا كله يدل ويشهد على ان علل النفوس المتعلقة بالاجسام الارضية العنصرية هي النفوس السائية والذين عدلوا عنها الى العقل الفعال انما اعتذروا بشيء ظنوه عذرا وسموه حجة في ذلك وليس بعذرو ولا حجة كما تعلمه في موضعه .

## الفصل الحادى والعشرون

### في المعرفة والعلم

يقال الادراك في التعارف اللغوى كما قلنا فيما سلف على وصول طالب متوجه الى مطلوب مقصود ونيله له فيقال ادركه اذا سار اليه فليحقه وقد ينحصر به ان يكون المطلوب هار بافتبعه الطالب فيلحقه واعم من ذلك على نيل ولحوق عن توجه وطلب فان توجه كل واحد الى الآخر فالتقيا عن قصد منها لذلك اللقاء قيل تلاقيا ووصل كل منهما الى الآخر وان كان عن غير قصدسمى ذلك اللقاء مصادفة وفي كل وجه منها يقال ادراك ونيل ، فالادراك لقاء ووصول من المدرك الى المدرك ويقال للفهم ادراك ( ويقال ادرك - ) ايضا كما يقال ادراك معنى هذا اللفظ اى فهمه وتصوره ، فمن الادراك وجودى حاصل بحركة جسمانية . ومنه ذهنى حاصل بتوجه النفس من غير حركة مكانية وكلاهما لقاء المدرك للمدرك انذات للذات والشعور هو ادراك ذهنى بغير استثبات ولا تصور تام فان النفس اذا ادركت شيئا واستقرت على ادراكه واستثبتت المدرك وادركت ادراكها كان ذلك تصورا للمعنى وفيها للفظ فان الصورة الذهنية اذا حصلت في النفس بدلالة لفظية قيل لذلك الحصول فهم بقياس ذلك اللفظ فانه يقال فهم اللفظ او فهم ما قيل اذا عرف معناه وتصور مقصود القا للالفاظ به والمعنى هو المقصود ايضا له الى ذهن السامع باللفظ والقا لليعنيه والسا مع يفهمه وهو هذه الصورة الذهنية ايضا فالشعور اول مراتب وصول المعنى الى النفس او النفس الى المدرك فاذا اثبتت النفس على المدرك واقامت على ادراكه بالتفاتها اليه واقتصارها عليه زمانا ما قيل لذلك

(١) من - سع .

لذلك تصور فاذا استقر المعنى في النفس حتى يبقى بعد الالتفات عنه الى غيره بحيث يجده الطالب في نفسه اذا طلبه بالتذكر قيل لذلك الاستقرار حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجود ذكر، واكثر ما يقال التصور لانه صورة مرئية بالعين ذات شكل واون ولا يقال لمحصل الطعوم والارايح عند المدرك تصور وكذلك كل ماعداها مما لا شكل ولا لون له .

٥

والمعرفة تقال على استنبات المحصول المدرك خصوصا اذا تكرر ادراكه فان المدرك اذا ادرك شيئا فحفظ له محصولا في نفسه ثم ادركه ثانيا وادرك مع ادراكه له انه هو ذلك المدرك الاول قيل لذلك الادراك الثاني بهذا الشرط معرفة فيقول اعرف هذا الرجل وهو فلان الذي رأيته في وقت كذا وحال كذا (١) وبالجمله رأيته مرة اولى وتذكرت الآن مع رؤيته الثانية انه هو ذلك الاول فالمعرفة تكرار التصور وتصور قار الادراك والادراك نيل المطلوب والفهم تصور المعنى من لفظ المخاطب والافهام هو اتصال المعنى باللفظ الى ذهن السامع .

فاما العلم فانه معرفة وتصور ايضا لكن مع زيادة تكون فيها لمن سمع وفهم موضع موافقة ومخالفة على ما قيل وتصدد في المعنى وذلك التقصد هو الزام معنى لمعنى واثباته له وابعاد معنى عن معنى ونفيه عنه كما تقول ، زيد عالم ، وليس بعالم ففي قولك ، زيد عالم ، اثبات العلم لزيد وفي قولك ، ليس بعالم ، نفيه عنه وانما اثبت هذا لهذا وينتفى هذا عن هذا عند الذهن بعد تصور المعنيين ومعرفتهما ومعرفة معنى الاثبات والنفي ، فذلك التصور وتلك المعرفة مع هذا النفي والاثبات تسمى عليا وهذا الاثبات والنفي يسمى حكما وكون ذلك في الذهن موافقا لما عليه الوجود يسمى صدقا ، فالصدق اسم لهذه الموافقة في هذا الحكم بهذا المحكوم به لهذا المحكوم عليه والتصديق هو الموافقة على هذه الموافقة وهو قبول ذهن السامع لذلك وموافقة على موافقته ، فالتصديق يكون فيه الحكم باثبات المعنى للمعنى او نفيه عنه مع الحكم بموافقة الوجود له في الاثبات والنفي ، والصدق هو الحكم

٢٠

١٥

بذلك مع موافقة الوجود . والكذب هو الحكم بذلك مع مخالفة الوجود  
والتكذيب هو الحكم بمخالفة الوجود لذلك الحكم وكلا الحكمين من التصديق  
والتكذيب فيما به صدق وكذب فيما له وعليه حكم يسمى علما ، فكل علم وحكم  
وتصديق او تكذيب يكون مع معرفة وتصور ولا ينعكس ففي العلم والمعرفة  
تصور وادراك ، والادراك على ضربين وذلك ان منه ادراك العين الموجودة  
على ماهي عليه في الوجود من المكان وقربها من المدرك وبعدها عنه وما يجاورها  
ويباينها ويحاذيها ويعلو او يستقل عنها كما تدرك الاشياء بالعين حيث هي وبهذه  
الاصناف ، واذا غمضنا العين لم ندرك ذلك كذلك واذا حضر مع الانسان غيره  
حيث هو شاركه في ادراك المدرك الذي من هذا القبيل لاحالة ما لم يكن مانع  
يخص الثاني دون الاول كتعصيب عينه او التفاته الى غير جهة المدرك واشتغاله  
عنه بشغل يأخذه عن الشعور بما يدركه ، ومنه ادراك صورة ذهنية يتحقق  
المدرك انها غير مختصة بمكان ولا قارة في موضع كمن يتصور صورة شخص ميت  
او غائب عنه بعيد عن موضع نبيله وادراكه ويتحقق انه لم يدركه على الوجه  
الذي ادرك الاول ولا يشاركه جاره القادر على ادراك الحاضر كقدرته في ادراكه  
فيتحقق انه لا يجاور جسمه ولا يحاذي عينه ولا عين جاره الحاضر معه . وفي هذا  
هو النظر في هذا الفصل خاصة فان كل ذاك قد قيل فيه فيما سلف بقدر الكفاية  
وما هذا فقد قيل فيه انه لا يمكن ان يكون محل هذه الصورة الذهنية الملحوظة  
المحفوظة جسم الانسان المتصور الحافظ فانه باسره يضيق عن صغير الصور الملحوظة  
بالذهن فكيف عن كبيرها فكيف ان يكون المحل لها جزءا صغيرا من البدن  
هو جزء من الدماغ والروح الذي فيه .

وايس لقائل ان يقول انه يتصور فيها صغيرا بحسبها فلو بلغ صغره الى اى حد كان  
لقد كانت الكثرة تبلغه الى ما لا يحويه الجسم ولا البادة التي فيها ذلك الانسان  
واو كانت صورة كل شخص مما يحفظ من صور الناس وغيرهم من الحيوان  
وباقى الاجسام المشكلة المصورة بقدر الخردة صغرا ، فكيف وما من ذلك



- الا ما يتصوره على شكله و مقداره حتى لو رآه ثانيا وقد كبر او صغر لفرق بين  
 الصورتين والمقدارين فيما ادركه اولا وما ادركه ثانيا فقال هذا اصغر وهذا اكبر  
 ولو لم يدركه اولا وثانيا على مقداره ويحفظه لما عرف الفرق والتفاوت في  
 الادراك الثاني هذا يقين غير مردود فما يحل الصورة الذهنية كما قيل اولا لا هذا  
 الجسم ولا الروح الذي فيه ولا احدهما معا يطيف به والا لشا ركه الحاضر معه  
 في ادراك ما فيه كما يدركه هو فان الفضاء والهواء مشترك لهما ، ولما صبح لنا ان هذه  
 الصورة المعلومة المحفوظة الملحوظة عندنا وفيها ومعنا وليست في اجسامنا صبح  
 عند كل واحد منا انه غير جسمه لأن فيه وعنده ومع ما ليس في بدنه فهذه في  
 انفسنا التي اوضحنا انها جواهر غير جسمانية لا في اجسامنا التي تضيق عنها كما قيل  
 الا ان قوما قالوا ان النفس لا مقدار لها ولا يحلها ذو مقدار ونحن اذا فكرنا وجدنا  
 هذا مردودا باعتبار كل واحد لذهنه وما يعرفه من نفسه فانه يعرف انه يلحظ  
 ويحفظ الاشكال ذوات المقادير على مقاديرها - قالوا ان ذلك انما يتم به بقوة  
 جسمانية تدرك الصور بمقاديرها فيها - قلنا اذا ادركت فقد نالت ذاته ذات الصور  
 الجسمانية بوصولها اليها وذات المدرك منا هي ذات الواحد منا فقد اثبت في  
 الابطال ما ابطال وبقيت الواسطة المتكلفة بما لا حاجة اليه .
- فان قيل ان الفائدة هي ان القوة الجسمانية محلها وموضوعها وتلك تلاحظها  
 فيه اعني في الموضوع بطل القول بذلك بما ابطالنا من انها لا يكفيها من الانسان  
 روحه وبدنه بل ولا للقليل الصغير منها ونحن نعلم انا ندركها وليست في اجسامنا  
 وخارج اجسامنا فليست في اجسامنا ولا في جزء منها وهي منا بحيث لا تنالها  
 العين لا عين احدنا ولا عين من رآه فهي في نفسنا ونفسنا محلها (١) كغيرها من  
 المعلومات التي فرقوا بينها بأن تلك كلية عقلية وهذه جزئية حسية وليس الحسى  
 الا الاول الذي ذكرنا ولا العقل الا الذهني الذي قلنا ، فان سمي شيء من الذهني  
 عقليا واريد به الكلي الذي لا يختص بقدر معين ولا بمكان معين كان ذلك كذلك  
 ايضا والنفس محل الصور المعلومة كلها لأننا نشعر بهذا منا وفيها وعندنا حيث

نشعر بهذا لا نجد في ذلك فرقا ندركه بذاته ولا بدليل مما ذكرنا . فلافرق بين الامرين عندنا من جهة المدرك لها والمحل الذي كل منهما محفوظ وما يحفظ فيه هو ذات الواحد منا .

فان قيل لو كان الذي يحفظ منا هو الذي يلحظ وما الحفظ الا كون الصورة عنده وما الادراك الا كونها عنده واصلة اليه لزم ان كل حافظ ما دام حافظا فهو ملاحظ وليس كذلك .

كان الجواب ان الامر يحتمل احد وجهين ، وهو اما ان يكون المحل الذي فيه الاستثبات والحفظ قوة اخرى مع النفس وقرينتها بحيث تجدها متى التفتت اليها هي لها كالحزاة تحفظ ما تحفظ من المعاني والصور . وذلك جائز الا انه مستبعد والقول به متكلف مع عدم الدليل على اثباته ونفيه فيما علمنا الى حيث انتهى علمنا ، واما ان يكون المدرك منا هو الحافظ لكنه يحفظ كثيرا ودائما ويلحظ شيئا فشيئا في وقت دون وقت فتذكره التفات الى ذاته بل الى شيء مما في ذاته وحفظه كون التصور مستقرا في ذاته مع ملاحظته لغيره لاله .

فان قيل ما الملاحظة الا الادراك والادراك هو حصول كل من المدرك والمدرك عند الآخر فكيف يكون حصول بغير ادراك وما الادراك غير الحصول فان كان حصول الصورة عند النفس يكون في حالي ادراك وغير ادراك فالادراك معنى زائد على حصول الصورة المدركة عند المدرك وما استفدناه في الاصول الموضوعه هنا - قلنا ان الادراك شيء وادراك الادراك شيء آخر وكذلك ادراك ادراك الادراك شيء ثالث فالمحفوظ مدرك للحافظ مع كونه

لا يشعر بأنه مدرك له لشغله بغيره والتفاتة عنه فاذا ادرك ادراكه له بالتفاتة اليه شعر به وعرفه بأنه مدركه ، فالحفظ ادراك والتصوير ادراك مع ادراك الادراك وذلك هو الاستثبات ، ولا يبعد مع هذا ان تكون اللطائف الجوهرية تدرك ما عندها وما عند غيرها كأنه عندها الا ان هذا هكذا ، فالعلم هو حصول الصورة المعلومة للعالم اما محفوظة غير ملحوظة في لوح ذاته او في لوح لذاته يقدر عليه

متى شاء حتى يأتي القول على وجهي الامكان بعد ان يعلم ان هذا اللوح ليس  
هو جزء من البدن ولا البدن بأسره ولا هو البدن مع انقضاء الذي يطيف به  
ولا هو قوة جسمية هي عرض حال في كل ذلك اوفي بعضه بل هو شيء ان  
كان للنفس ومع النفس فحكمه في الكون مع النفس ولها حكمها بالنسبة الى  
البدن وكونه غير موضوع لها لا هو ولا غيره من الاجسام لأن القرينة قد قيل فيها  
ما يبطل القول بها والبعيدة منها غير حاضرة عندنا حتى نطلع عليها وعلى ما فيها،  
واما محفوفة ملحوظة معاً فالعلم هو هذا مع ما قيل من الحكم بالاثبات والنفي في  
بعضها لبعض والمعتقد منه المقبول هو المحكوم فيه مع الحكم الاول بالاثبات  
والنفي بموافقة الوجود وهو قبوله وتصديقه والمردود منه هو المحكوم فيه بمخالفة  
الحكم للوجود والمظنون هو الذي فيه التوقف عن الحكم بالموافقة واللاموافقة  
والغالب من الظن هو الذي تميل النفس فيه الى الحكم ولا تحكم به والشك والخيرة  
هو التوقف بغير ميل .

فان قيل ان هذه الصور ان كانت تتصور بأشكالها والوانها ومقاديرها واورضاعها  
وكثافتها ولطافتها على ما هي عليه في الوجود فهي في موضع لا محالة وهو  
قريب من هذا البدن لأن البدن لا يبعد عن النفس والنفس لا تبعد عنه بعد  
انقصال ومفارقة ما دامت العلاقة بينهما، وكل ذي شكل ولون ومقدار في  
موضع قريب منها فنحن نراه لا محالة بعيننا ونذكره بلمسنا فأين هذا الموضع  
مما هو قريب منا وما بالنسبة لا نرى فيه هذه الاشياء وهي مثل ما نرى وعلى  
ما نرى ان كان الصدق على ما قلتم هو موافقة المعلوم للوجود وان لم يكن فما هذه  
تلك بل اشياء اخرى فكيف نحكم بها على هذه الاشياء وبما ثلثها لها .

فالجواب انها ليست هذه على الوجه الذي يقال بصريح القول ان هذا هو هذا  
وهي هذه على الوجه الذي يقال في نسبة المعلوم الى الوجود قولاً اصطلاحياً  
ان هذا هو هذا فهذه مرئية لكن لا بالعين التي هي جزء من البدن بل بعين  
النفس التي هي ذاتها ومرئيات تلك بالنسبة اليها كمرئيات هذه بالنسبة اليها فهي



عندها (١) كهذه عند هذه نعلم ان مرأى المرآة على لونه وشكله ومقداره وقربه  
وبعده لا يراه في المرآة ان لا يكون نسبته اليها نسبة الراى في الموضع والمحاذاة  
واذا ارتفعت المرآة لم يرشئ مما رى فيها ونعلم انه ليس فيها والالراة الراءن على  
السواء ونعلم انه اعظم من مقدارها بل حيث نراه نراه وراءها لا فيها وموقعه  
من البصر في المرآة كموقع المبصر من العين هاهنا وما هو هو ولو كان هولما  
راى في وقت اصغر منه وفي وقت اعظم جدا مع جمع الخلق والشكل فاذا  
لم يكن هو هو وهو غيره وذلك الغير يراه احد الحاضرين الذين هم منه بسمع  
ومرأى دون الآخر فكذلك هذا بل ادق وألطف من هذا والقول الاول هو  
الجواب .

وهذا مثال لتقريب المعنى من تصور السائل والقول بأن هذا هو هذا هو مجاز  
بل قول اصطلاحى وانما الحق هو أن هذا صورة هذا ومعناه الذى اراد القائل  
تصويره في ذهن السامع فهذا تراه العين التى هى آلة وهذا تراه الذات التى  
ادركت هذا بالآلة فلونا لت النفس النفس الذات للذات لا بالحوارح والآلات  
لرأت فيها ما ترى هى في ذاتها من هذا كقابلة المرآة للآة مثلا .

## الفصل الثانى والعشرون

في ان مدرك العقليات

والحسيات فينا واحد بعينه

ولست افرق في هذا الادراك بين ما يسمونه صورة عقلية وبين ما يسمونه  
صورة حسية فانهم قالوا ما قالوه في ذلك لقولهم في الا جسام ورفع المقدار  
والتجزى عن النفس وغيرها مما هو غير جسم، وانا فلم تدعنى ضرورة الى القول  
بهذا وأراني النظر بطلان ما نسبوه من هذه الصور الى القوى الجسمانية  
كما شرحته وكررتة وبيته واوضحته فاستغنيت عن القول بهذا وما ارتفع لهم هم  
بما تكلفوه ما اراد وارفعه عن النفس من التجزئة الفرضية والمقدار المختلف  
بالصغير والكبير والناقص والزائد لأنهم جعلوها مدركة لما ادركته القوى مع

- ادراك القوى له وبادراكها له على مقداره لا يتبرأ من هذا الذي قصدوا تبرئتها منه فان الادراك كيف كان لا يتبرأ فيه المدرك عن لقاء ذات المدرك وما يصح لهم القول بأن النفس تدرك الذات دون الشكل والمقدار فانها تدركهما وتفرق بين الصغير والكبير منهما فيما تراه وفيما تحفظه وفيما تذكره كما قد كررناه .
- فان قيل ان الادراك الذي تقول به ليس على ما تقوله انت من لقاء الذات للذات، قيل فهل هو على ما بلته حتى يقال ان المدرك لا ينال ذات المدرك ولا يلتقاها فان كان فما الفرق بين المدرك وغير المدرك وبما ذا يدرك وهلا قلتم هذا اولاً واسترحتم من القول بالقوى الجسائية التي خلقتموها واوجدتموها في اعتقادكم من غير ان يدل لكم على وجودها دليل صادق فان الادراك اذا لم يكن لقاء الذات للذات لم يحوجكم القول بأن النفس ادركت الصور الجسائية الى القول بتجزئة النفس ( وقسمتها ويبقى البدن واجزأؤه آلات لهذه النفس - ١ ) في الادراك وبادراكها لا يلتقي الصورة الجسمية فلا ينقسم لكنه لا يمكن ان يقول بذلك متصور اعني بأن الادراك لا يلتقي فيه ذات المدرك ( ٢ ) لذات المدرك ولولم يكن لم يكن بين المدرك وغير المدرك بالنسبة الى المدرك فرق .
- وها انا قائل على طريق النظر والمجادة بما كتبت لا أرى القول به الآن لمن يناظر على هذا القول ويسمع النظر فيه ان كان القول بان المقدار وفرض القسمة في الاقطار يخص الجسم في جسميته حتى لا يكون لغير الجسم اقطار ولا يتقدر بمقدار ما تشهد به فطر العقول فالخلاف فيه باطل عند المتصورين من المناظرين وليس كذلك بل الامر بالعكس فانما نرى احداً الا والذي في اولية عقله وفطرته تصورا لا قطاراً والمقدار وقبول القسمة الفرضية لكما يتصوره بحيث لا يتأتى له ان يرفعه بذهنه عن شيء مما يتصوره ذهنه ولا بدليل ولا حجة توافق عليها الذهن الا قسراً والقائل بذلك يقول بما لا يتصوره اعني القائل بوجود شيء لا يتقدر ولا ينسب الى ذي مقدار بأنه مساو له او اعظم او اصغر

فاذا لم يكن بالفطرة والذي في الفطرة مقابلة فبقي ان يكون مما دعت اليه ضرورة النظر وحامي عنه يقين البرهان وشهد له صادق الحجّة والبيان فنطلب الحجج عليه ونستعرضها ونأملها ونعترضها فان ثبتت والا تركنا الفطرة على حكم غريزتها. فمن ذلك انهم قالوا فيما نحن بصدد ان الصورة المعقولة لا تحل في شيء . تنقسم لانه لو كان كذلك لعرض للصورة المعقولة ان تنقسم بانقسام المحل الذي حلت فيه فكان حيثئذ لا يخلو اما ان يكون الجزآن متشابهين او غير متشابهين فان كانا متشابهين فكيف يجتمع منهما ما ليس هما (٢) اما ان يكون ذلك الشيء شيئا يحصل منهما من جهة المقدار والزيادة في العدد لا من جهة الصورة فتكون حيثئذ الصورة المعقولة شكلا ما او عددا ما وليس كل صورة معقولة تشكل و تصير حيثئذ الصورة خيالية لاعقلية .

واظهر من ذلك انه ليس يمكن ان يقال ان كل واحد من الجزئين هو بعينه الكل في المعنى لان الثاني ان كان غير داخل في معنى الكل فيجب ان نضع في الابتداء معنى الكل هذا الواحد لا كلاهما وان كان داخلا في معنى الكل فمن البين ان الواحد منهما ليس يدل على نفس معنى التمام .

وجوابه ان هذا الاحتجاج انما يتم به منع القسمة المفرقة بين الاجزاء الحاصلة بالفعل لا الوهمية الفرضية التي لا يلزم من توهيها حصولها بالفعل حتى تنقسم بقسمة المحل للصورة العقلية فليس كل ممكن يخرج الى الفعل فكيف المتوهم على طريق الفرض وانما يصح منه انه لو كان لكان اعني لو انقسم المحل لانقسمت الصورة لكن المحل لا ينقسم انقساما بالفعل والكثرة بالعدد مع التشابه في المعنى وما قيل في منعه عن الصورة العقلية حيث قال كيف يجتمع من الجزئين ما ليس منها يقال مثله في جزئي القطعة من الذهب ونحوها من متشابهات الاجزاء . واتصى الشناعة قوله ان الاثنينية والقسمة تكون من جهة المقدار والزيادة في العدد لا من جهة الصورة فتكون حيثئذ الصورة المعقولة شكلا ما او عددا ما وذلك مما لا يمتنع بحجة ولا هودل على منعه باكثر من هذا القول اعني ان تكون (١)



- الصورة العقلية شكلا ما وعددا ما ولم يقل فيكون لها شكل ما ومقدار ما فان المقدار والعدد لا يمنع عن الصورة البسيطة كما لا يمنع عن الصورة العقلية التي توجد في نفوس عدة وكل واحدة منها في كل واحدة منها غير الاخرى بالعدد وكالم يمنع ان يكون لها عدد كذلك لا يمنع ان يكون لها مقدار بل هو كما قيل مما لا يتصور الذهن رفعه عن شيء يتصوره وعلى انه ليس يلزم منه هاهنا سوى القسمة الفرضية كما قيل
- فقولهم ان ما لا ينقسم لا يحل في قابل الا تقسام وقابل الا تقسام لا تحل صورته فيما لا ينقسم حتى منعوا بذلك من كون مدرك الصورة المعقولة فيها هو مدرك المحسوسات لا يتم به ما قصدوه لكون القسمة فيه لفظا مشتركا بين الفرضي والوجودي . والذي يمنع هو الذي بالفعل والذي قصدوه هو الذي بالفرض ولا يمنع فيما لا ينقسم بالفعل ان تلقى ذاته ذات المنقسم بالفعل ولا ينقسم با تقسامه بالفعل ولا تتحرك اجزائه الى التفرق مع اجزائه كما تمثلنا عليه بجسم في شعاع الشمس اذا قسم الجسم و فرقت اجزائه فان النور لا ينقسم بالفعل بقسمتها ولا يتفرق بتفرقها اذ لم يتحرك معها ولا اليها بل هي تتحرك اليه وتتفرق عنه وهو واحد لا يتفرق . وقوله ليس يمكن ان يقال ان كل واحد من الجزئين هو بعينه الكل في المعنى لان الثاني ان كان غير داخل في معنى الكل فيجب ان يضع في الابتداء معنى الكل هذا
- الواحد لا كلاهما وان كان داخل في معنى الكل فمن البين ان الواحد منهما ليس يدل على نفس معنى التمام .

- جوابه ما قيل في التمثيل بقسمة المتشابه الاجزاء كقطعة الذهب فان الاول من الجزئين مثل الثاني في المعنى لاني المقدار فهما جزآن لكل شبيهان به في المعنى ليس معقول احدهما غير معقول كليهما الا في المقدار كما قيل مثله في العدد ونحن اذا عرضنا عن هذه الحجج ومناقضاتها ورجعنا الى ما نشعر به من نفوسنا وهو ا بين واثبت عندنا علمنا ان مدرك الصورة العقلية والحسية . وبالحيلة مدرك الموجودات في الاعميان والمتصورات في الازهان فينا واحد هو ذات الانسان كما يشعر به كل واحد منا من ذاته انه هو الذي ابصر وسمع وعرف وتصور

وحفظ وتذكرو علم وتدبر وحكم بالاثبات والنفي والصدق والكذب ومن هذا القبيل تقول عرفت وعلمت وقبلت ورددت وصدقت وكذبت وابصرت وسمعت والتاء في كلامه واحدة الاشارة والمعنى على ما قيل غير مرة .

فاما حديث المقدار وقبول القسمة الفرضية ونخصيص ذلك بالجسم دون غيره من الجواهر الموجودة فقد كان يليق ان يؤخر الكلام فيه الى العلم الاعلى لكن النظر هنا لا يتم الابه . فنقول فيه الآن مع ما سبق في هذا البيان على طريق المجادلة ايضا ومعا اشرنا اليه في كتاب سمع الكيان عند الكلام في الخلاء والفرق بينه وبين الجسم الذي هو الملاء ان تخصيص الاجسام بالاقطار والمقدار القابل لفرض الغيرية والانتقسام ان كان على طريق التسمية والمعنى في الحد الذي بحسب الاسم حتى يكون ذوالاقطار والمقدار هو الجسم فبالخلاء والملاء عند قائل هذا القول جسم على ما قيل قبل هذا وكثير من الاشياء التي يقال فيها انها غير اجسام من الاعراض الحالة في الاجسام تكون بحسب هذا اجساما ايضا فان الحرارة والبياض يتقدر كما يتقدر الجسم ويطلق من جسم بعضها ومن جسم كالا واقل واكثر فتفضل على بعض معين مما هي فيه وتفضل عليها على ما لا يجوز لك الى تمثيل .

فان قيل ان ذلك المقدار هو للجسم بالذات وللحرارة بالعرض ولهما معا بالقول المطلق . قيل بل لقائل ان يقول في هذه المجادلة انه للحرارة بالذات وللجسم المشار اليه بالعرض .

فان قيل ان الجسم يبقى بمقداره بعد ارتفاع الحرارة والبياض عنه فلا ينقص بذلك مقداره واستدل على انه لم يكن للحرارة الزائلة عنه مقدار ولا عظم لبقاء المقدار في الجسم كما كان بعد ارتفاعها عنه وليس كذلك لو ارتفع من الجسم جزء قبل بل كان لها مقدار ارتفع بارتفاعها وما نقص لانه طابق وداخل مقدار الجسم وجزء الجسم لا يطابق مقداره الجزء الآخر .

فان قيل ان المقادير لا تندخل على ما قالوا في الخلاء ورددناه بما رددنا حيث قالوا

قالوا ان مجموع بعدين اكثر من بعد واحد فلو تد اخلا لكان مجموع البعدين كالواحد ولم يكن بينهما فرق وكان الكل مثل جزئه وهذا محال .

قيل ان هذا الكلام قد غلط الاوهام حيث اخذ المتداهلين كغير المتداهلين في الوضع فالزم منه المحال والقائل بتداهل الاجسام من غير زيادة في الاحجام يقول بتداهل المقادير من غير زيادة في التقدير والمغالطة في المقدار والتقدير فكيف والجسم والمقدار ههنا بحسب الفرض والتسمية واحد في المعنى فتكون الحرارة والبرودة والبياض ونحوها بحسب الزام هذه المجادلة اجساما ايضا لانها ذات امتداد وعظم يطابق الجسم ويساويه ويزيد عليه وينقص عنه ويبقى حينئذ اختلاف بعد هذا الجامع فيحتاج ان تكون للاجسام بعد الجسمية فصول تخالف بها الحرارة (١) البرودة والبياض السواد واين الفصول ولا فصل للجسم بعد ما قالوه من المقدار والتقدير في الاقطار المتقابلة التي سموها طولاً وعرضاً وعمقاً فان لم يقل كذلك اعنى بان الجسم معناه هو معنى ذى الاقطار بل انه الذى له العظم والمقدار كمحمول خاص بالموضوع لا يتعداه حتى يكون كل ما ليس بجسم فلا مقدار له كان الخلاف اظهر فيما قيل من الحرارة والبياض وبأى حجة يخص هذا المحمول بهذا الموضوع .

قالوا ان الاجسام يتفق صغرها وكبيرها في الجسمية ويختلفان في المقدار فالمقدار غير الجسم وهو حالة له وصفة من صفاته الخاصة .

واستدلوا بزيادة ونقصانه في الاجسام من غير زيادة ونقصان في جواهرها بالقوارير المصوصة والمكبوسة (٢) حيث يزيد مقدار ما فيها من غير زيادة في جواهره وجسمه وينقص من غير نقصان وقد اجيب هناك عن هذه الشواهد الموهمة .

ونقول الآن ان الاجسام كما تتفق في الجسمية وتختلف في المقادير كذلك المقادير تتفق في المقدارية وتختلف بالاصغر والاكبر تحطين احدهما اعظم من الآخر وكذلك الكبر والصغر يختلفان بالاكبر والاصغر وما اوجب ذلك فيها سوى



المقاييس الذهبية والاعتبارات الاضافية فرجع النظر من الاكبر والاصغر الى الكبير والصغير من المقادير ومنها الى الاجسام فكان التقدير فيها مناسبة اضافية بين الذوات بالاكبر والاصغر والمساوي كما كان في العدد الاقل والاكثر والمساوي وكما ان الكمية العددية لم تختص بجسم وغير جسم بل باعتبار ذهني في التقدير العددي كذلك حال الاجسام وغير الاجسام في النسبة الى المقدار المتصل ولا فرق بينهما الا في الاتصال والانفصال وانما هما للقدار لا للقدار . فالقدار

اتصال المنفصل والعدد انفصال المتصل فهما للعدد ولا للعدد والعدد من اجل المعدود كذلك الاتصال للقدار من جهة المقدار والكل اعتبار اضافي وكما لا يزيد العدد الا بزيادة المعدود كذلك لا يزيد المقدار الا بزيادة المقدار

فما المقدار حالة في الجوهر كالحرارة تزيد وتنقص على ما قالوا من غير زيادة

ونقصان في الجوهر كما ان العدد ليس كذلك ولم يختص العدد والعد بالاجسام فكذلك لا يختص المقدار والتقدير بها وانما القسمة هي التي تختص بعض الاشياء

دون بعض فان منها ما ينقسم ويتجزأ بالفعل ومنها ما لا ينقسم ولا يتجزأ بالفعل

وفرض القسمة وتوهمها لا يرتفع عن احدهما في الوهم والفرض لا في الحصول

بالفعل بدخول شئ غريب بين الاجزاء وذلك الفرض لا يجوز الحصول في

الوجود وان جاز فرضه وتوهمه فليس كل جائز التوهم جائز الوجود على

ما تعلم فهذه مجادة مفيدة لا يتعذر على سامعها ومتأملها تخلص الحق بشهادة

الوجود منها وكثير من قول القدماء فيما لا يتجزأ اشاروا به الى هذا .

واشتبه على من سمعه حيث سمع فيه جزءا فظنه جزءا جاء من قبل القسمة لا بعضا

من الموجودات فالنفس بهذا المعنى جزء لا يتجزأ وسامعها يظنها بذلك جزءا

انفرد عن جملة متصلة بقسمة فاصلة وتجزئة وبقي هو ما لا يتجزأ فاستحال عندهم

هذا الاتفاق طبيعة المتصل في الجوهر فكيف تجزأ كله وبعضه لا يتجزأ

ولو قال بدل قوله جزء شيئا او بعضا او موجودا لا يتجزأ لما اشتبه له

بالقطة الجزء ادلى بمعنى آخر بقوله حيث يتكلم في الموجودات على المبدأ

والمبتدأ

والمبتدأ والكل والبعض والجملة والجزاء فبين ما يتجزأ مما لا يتجزأ فقد صح مما قيل ان النفس الواحدة فينا هي المدركة لساثر الادراكات المنسوبة الى الواحد منا من الذهنيات والوجوديات من العقليات والحسيات والحفظيات والذكريات والوهميات والخياليات وقد كان بما قيل في الفصول السابقة غنى لكن (١) حل الشكوك برد الأقاويل الباطلة بإبطال حججها مفيد ايضا .

## الفصل الثالث والعشرون

فيما يقال من العقل بالقوة والفعل وفي العقل الفعال

يقال عقل لدات فعالة وفعلها باشتراك الاسم فيقال عقل وعقل وعقل ومعقول فيسمى العاقل عقلا والفعل ايضا يسمى عقلا والعقل الذي هو الفعل هو الأعرف وينقسم في لغة القدماء الى قسمين .

احدهما علم والآخر عمل والعلم قد عرفته جملة ويخصون العقل من جملة بتصور ومعرفة خاصة وعلم بحسبها فالعقل عند هم ادراك ذهني ولا كل ذهني بل ادراك الصور المجردة عن الاجسام وعلائق الحس امانى الذهن كالمعاني الكلية مثل صورة الانسانية المجردة عن اللواحق الجزئية التي تخصها بزيد وعمر وبل تكون بحسب تجربتها صالحة لأن تكون كلية تقال على كل واحد من اشخاص الناس واما المجردة في الوجود كالنفس وما فوقها مما ليس بجسم ولا عرض في جسم فادراك هذه الاشياء وتصورها ومعرفة علمها يسمى عقلا والمدرك العالم لها وبها يسمى ايضا عقلا، والعمل هو التصرف بحسب الراى والتدبير الذي يكون معلوما ومعمولا به كتدبير الانسان لنفسه في تقدير افعاله واحواله وتدبير منزله ومد ينته فهذا الفعل ايضا يسمونه عقلا ويسمى فاعله عقلا ايضا .

وقد قيل في علم النفس ان نفس الانسان تعقل المعقولات وتعلم الكليات بعد أن كانت لا تعقلها ولا تعلمها فهي في اولية حالها عقل بالقوة ويسمونها لذلك عقلا هيولانيا بمعنى انها محل قابل للمعقولات ومن شأنها ان تقبلها بتعلم وتعليم كما تتحققه من حال الانسان ومخالفته لغيره من الحيوان في كونه لا يرى على حدود كماله في اولية حاله

بل يعلم فيتعلم ويبصر فيعقل ويحمل فلا يعقل ولا يعلم فنفسه هيولى تقبل صورة  
المعقولات العلمية والعملية وانما تقبلها من معط وسبب فعال لها فيها تخرج  
النفس في قوتها العلمية والعملية من القوة والاستعداد الى الكمال والفعل وانما  
يكون ذلك السبب كذلك بالفعل اعنى عاقلا بالفعل لان مخرج الشيء من القوة  
الى الفعل يحتاج ان يكون ذلك الشيء الذي اوجده في ذى القوة عنده بالفعل  
فهذا المقيد عقل بالفعل يسمونه العقل الفعال. قالوا وانما سمينا العاقل عقلا لانه  
يعقل ذاته فيكون العقل والعاقل والمعقول فيه واحدا من حيث يعقل نفسه فهو  
العاقل وهو المعقول وفعله الذي هو عقله لا ينفصل عن ذاته في ذاته فهو ذاته وليس  
ذلك لفاعل وفعل في قابل غير العقل فلذلك سمى العاقل باسم فعله عقلا .

وهذا العقل الفعال الذي هو معلم الناس هو عندهم العلة الفعالة لنفوس الناس  
والحيوان والنبات وهو مكمل نفوس الناس ونسبته اليها نسبة الشمس الى  
الابصار من جهة انها به تقوى على ادراك المعقولات ونسبة المرآة التي فيها صور  
بالقياس الى مرآة ساذجة ينتقش فيها ما فيها فهو الصحيفة التي ترى ما فيها والمصباح  
الذي به يرى كذلك هذا العقل الفعال تفيض منه قوة على التخيلات التي هي بالقوة  
معقولة فتجعلها معقولة بالفعل كما يجعل نور الشمس المرئيات بالقوة مرئية بالفعل  
ويجعل العقل بالقوة عقلا بالفعل كما يجعل نور الشمس البصر بالقوة باصرا بالفعل  
وكما ان الشمس بذاتها مبصر وسبب لأن تجعل البصر بالقوة مبصرا بالفعل  
كذلك هذا الجوهر بذاته معقول وسبب لصيرورة المعقول بالقوة معقولا  
بالفعل . والعاقل بالقوة عاقلا بالفعل لكن الشيء الذي هو بذاته معقول هو  
الصورة المجردة عن المادة وخصوصا اذا كانت مجردة بذاتها لا بغيرها وهذا  
الشيء هو العقل بالفعل ايضا فاذا هذا الشيء معقول بذاته ابدا بالفعل وعقل بالفعل  
وانما يعقل الكليات دون جزئياتها لانها هي المعقولة ابدا على حالة واحدة  
والجزئيات المتبدلة المتغيرة لا تدركها وانما تدركها النفس بواسطة البدن وعلاقتها  
به وهذا العقل الفعال لا يحل الابدان ولا يتعلق بها فلا يدرك الجزئيات ولا ينفي



عنه شيء من الكليات التي الجزئيات في ضمنها فان الصورة المعقولة واحدة كلية ولو كانت في الاعيان في كثرة غير متناهية، ألا ترى انك حين تعرف زيدا وعمرًا وتعرف من كل واحد منهما معنى الانسانية لا ترد اد على ما عرفته من زيد بما عرفته من عمر ومعرفة ولا عقلا وكذلك لو كررت نظرك في ألوف من الناس لكان المعنى الحاصل لعقلك، منهم باسرها واحدا وهكذا في غير الانسانية من سائر ما يحويه الوجود من الجواهر والاعراض محصول العقل منه واحد من كثرة غير متناهية فهكذا يعقل العقل والنفس اذا التفتت اليه ادركت المعقولات واذا التفتت الى عالم الطبيعة والاجسام ادركت المحسوسات وكل نفس لا تلتفت الى عالم العقل لا تعقل المعقولات كما انها اذا التفتت عن (١) البدن وعلاقته من عالم الطبيعة لا تدرك المحسوسات فهذا العقل علة وجود النفوس وعلة كمالها .

١٠ فهذا محصول قولهم في النفس الانسانية والعقل الفعال والعقل والعقل والمقول على الاطلاق .

واقول ان الذي اشير اليه باسم العقل في اللغة العربية انما هو العقل العملي من جملة (٢) ما تيل وجاء في لغتهم من المنع والعقل فيقال عقلت الناقة اي منعتها بما شددتها به عن تصرفها في سعيها فكذلك العقل العملي يعقل النفس ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع والذي اراده اليونانيون من المعنى الجامع للعلم النظري والرأي العملي لم يكن له في العربية اسم فنقله الناقل الى اسم يدل على بعض معانيه فكيف وهم يسمون الملك والرب عقلا والأشبه انه يحاذي المعنى الذي يسمى في اللغة العربية (٣) الها ومنه سمي الكتاب الذي لارسطوطا ليس بالالهيات واول المعرفة به انما كانت من جهة الفرق بين النفس الانسانية وغيرها فسموا ما يختص بمعرفة النفس الانسانية دون غيرها من النفوس الحيوانية والنباتية نطقا وعقلا فقالوا نفسا ناطقة ونفسا عاقلة وعقلا هيولانيا وعقلا بالقوة وعقلا بالفعل ثم اخذهم النظر فتشعب لهم من ذلك الفرق ما انتهى بهم الى القول بهذا وذلك من جهة انهم رأوا نفس الانسان تعرف وتعلم بعد جهل وتكمل بعد نقص فنظروا

٢٠

الى هذا الكمال من جهة كونه بالقوة ومن جهة كونه بالفعل فسموها بحسبه  
 عقلا هيولانيا وعقلا بالقوة ثم جرد واذك الفعل عن القوة فقالوا عقلا فعلا وهذا  
 من جهة التسمية والتصوير سهل لكنه من جهة تفريق القوى وقسمة النفس  
 الى قوى عاقلة وقوى حساسة والعاقلة الى قوة علمية والى قوة عملية حتى تكون  
 كل واحدة من هذه غير الاخرى هو الذى يبعد عن الحق بعدا كثيرا فان الصفات  
 الذهنية لا يلزم ان تكون في الوجود في اشخاص متفرقة كما هي في النفس  
 ونفس الانسان على ما قيل يشعر العاقل منها بانه الحساس والحساس بانه العاقل  
 والمدرک بانه المحرك والمحرك بانه المدرک فلا تتكثر بكثرة الافعال ، والذى  
 ازموابه من كون العاقل فينا غير الحساس من جهة التجزى والالتقسام  
 قد سلف فيه ما كفى من الكلام وصح ان مدرک الصور التى خصوها بالعقلية  
 وميزوها بالكلية منها هو مدرک الصور الاخرى فلم يبق لتسميتها بالعقلية والحسية  
 معنى بل المعنى هو للذهنية والوجودية . والى ذلك اشار الاقدمون من القدماء  
 فنقلته تصارييف الاوهام الى هذا والكلية والجزئية انما هي اعتبارات عارضة في  
 الذهن للصور الذهنية بنسبتها الى الاعدان الوجودية فهي للحسوسات كما هي  
 لغيرها فان البياض والحمر والحرارة والبرودة وكل محسوس له صورة عند  
 الذهن لها نسبة الى الكثيرين بحيث يقال على كل واحد منهم ان هذا هو هذا  
 فيقال لكل واحد من القطن والكافور والثلج انه ابيض كما يقال لكل واحد من  
 زيد وعمر وانه انسان عالم عاقل واليباض محسوس ( وكل من الانسانية  
 والعقل والعلم غير محسوس - ١ ) فن احب ان يخص باسم العقل والمعقول من  
 جملة الصور الذهنية ما كان غير محسوس فله ذلك كالعلم والجهل والمحبة والبغضاء  
 والشوق والعشق والارادة وغيرها مما لا يدرك بحاسة من الحواس الظاهرة  
 المعروفة وتدرکه النفس بذاتها وبالحواس من آلياتها حتى تنقسم الصورة  
 الذهنية الى ما يدرك الحس نظائره في الاعدان والى ما لا تدرك الحواس نظائره في  
 الاعدان ويخص الاول باسم الصور (الحسية) والخيالية كما خصه القدماء والثاني باسم

الصور - ١) العقلية جاز، هذا مع الاعتراف بان المدرك لها واحد وتكون النفس مدركة لهذه الصور محصلة لها تارة بالقوى والاستعداد حتى يكون ذلك من شأنها ان يحصل لها وتارة بالفعل والكمال حتى يكون حاصلها والمعقول منها كالمحسوس والمحسوس كالمعقول من جهة كونها صوراً ذهنية لا من جهة الاعيان التي تدرك الحواس فالقول بالعقل الذي هو الفعل هو هذا، والقاعل من الفعل والفعال منهما حيث وجدوا فعلا بعد قوة فطلبوا فعلا بغير قوة وهو الفعال دائماً ابداً والاعتبار يرينا في الوجود اشياء بالقوة يخرجها الى الفعل شيء بالفعل فان الحار بالفعل يجعل الحار بالقوة حاراً بالفعل وذلك الذي بالفعل قد يكون مما كان بالقوة وصار بالفعل ايضاً واتصل كذلك واحد بعد واحد فيما يستأنف وفيما مضى كلاب لابن والابن لابنه والابن لابنه يتصل هكذا ويرينا اشياء بالفعل دائماً ١٠ تخرج الى الفعل ما بالقوة كالشمس بنورها وحرارتها الدائمين لها ابداً ويشهد الوجود أن ما بالقوة والامكان يصير بالفعل من جهة شيء هو كذلك بالفعل وذلك الذي بالفعل لا يلزم ان لا يكون قد كان بالقوة وما قبله وقبله كذلك ايضاً بل يلزم بما يأتي من النظر في العلم الاعلى ان ينتهي الامكان والقوة الى الوجود والفعل ابداً فهذه كلية يحكم فيها وبها .

١٥

والنفوس في تعلمها بعد الجهل وكما لها بعد النقص لا يلزم فيها هذا فان الحبة من الثمرة شجرة بالقوة تصير شجرة بالفعل من ذاتها وليس تجعلها بالفعل شجرة اخرى بل تخرج بذاتها الى كما لها كذلك النفس يجوز ان تخرج الى كما لها بذاتها من غير ان يكون لها شيء هو كذلك بالفعل يخرجها الى الفعل وينتهي بها الى كما لها سوى ادراك الموجودات والنظر فيها فيجوز ان يقول القائل بما له من العقل الفعال تقدير او حدسا ولا يجعل ضرورياً لازماً بل من طريق الاولى والاشبه، وعلى هذا الوجه قاله من قاله من القدماء، وانما الطريق الذي بها يقال بالضرورة هو الذي قلنا من ان العلة الموجبة لوجود العلويات اكثر في كما لها واتم في وجودها من كمال العلويات ووجودها ويرتقى ذلك في العلى الى حيث

٢٠



يكون كل نقص في المعلول عند العلة الاولى على حال كمال وكل ما هو عند المعلول بالقوة وفي وقت يكون بالفعل ودائما عند العلة الاولى فان الامكان لا يستند الى الامكان ابدأ كما يتضح في العلم الاعلى ، فاما التجريد والمفارقة في الادراك والمدرک والصور العقلية والخيالية فقد قيل فيه ما كفى ، فعلى النفوس الموجبة لوجودها قد يمكن ان يكون هي التي منها كمالها كل واحدة من علتها وعلة اخرى حتى يكوى الموجد غير المكمل كما يكون الاب غير المعلم وقد تبين بدليل اختلاف جواهر النفوس وغرائرها اختلاف جواهر مبادئها وعللها والتعليم لا يقتصر على العقل الفعال وغيره مما لا يرى بل قد يكون المعلم من البشر وهو الاكثر كما يعلم الجاهل العلماء وقد يكون منها اعنى من البشر وغير البشر كما تراه فيمن يعلمه بشر مثله فيتعلم سريعا او بطيئا او لا يتعلم وفيمن يتعلم بغير معلم من الناس على ما هو الكثير والاكثر من امثال العلماء الذين يتعلمون من لوح الوجود وهو اولى هذا في التعليم .

واما ما قيل في الصورة المجردة والتجريد والذات المجردة وانادة وعلائقها فالخطب فيه يطول وتأخيره الى العلم الاعلى اولى . وانما جلب القول بالتجريد عن الاجسام والمواد القول في الاجسام وتخصيصها بالمقادير والقسمة القرصية والوجودية فقليل جسم ومادة وغير جسم ومع ما او ضخته في ذلك فلا استأنف الآن فيه قولا بل اقول جملة ان المعية لا يتبرأ فيها موجود عن موجود من حيث يجمعها الوجود والقرب والبعد والمشافهة والمباينة للذات من الذات لا توجب كون احدهما لاحدهما موضوعا ومحلا وان عني بالتجريد ان لا يكون للجوهر الذى هو عاقل بالفعل ابدأ علاقة بجسم كعلاقة النفس التي ذكرنا بالبدن كما عناه الاوائل من القدماء كان له موقع ومعنى فاما ان لا يكون معها فلا وما قيل في الاعراض من الحرارة والبرودة وغيرهما يحتاج الى تأمل ونظر مستقصى - وباقي الاعراض نسيب في الاذهان باعتبار ما في الاعيان كالكبير والصغير والقليل والكثير والمكان والزمان والدار والحار والقيئة وغيرها

لا يستقر منها ما يقال فيه ان الذات في الذات او مع الذات وانما هي مناسبات ومقاييسات فهذه هي الاعراض التي يقال انها موجودة في الموضوعات والجواهر ، والذوات اذا قيل لشيء منها انه في شيء فليس احدهما بفي اولى من الآخر اللهم الا في الاجسام الحاوية والمحوية والحاملة والمحمولة كما عرف في الطبيعيات وكون (١) النفس في البدن كان في العرف الاول كالحرارة فيه حتى فرق النظر بينهما فهذا التجريد قد اوضح معناه وبعد عن غرضهم المقصود فيه يتحقق النظر (٢) في الاصول التي بنى عليها . واما تخصيص العقل بالكلية وادراكه دون الجزئ فهو الذي نجمل فيه الكلام .

## الفصل الرابع والعشرون

- ١٠ في ابطال ما قيل من ان العقل لا يدرك الجزئيات والمحسوسات الذي دعاهم الى القول بان العقل لا يدرك المحسوسات هو اعتقادهم ان المحسوسات ذوات المقادير والاشكال القابلة للتفرق والانقسام اذا ادركها العقل لزم ان ينقسم بانقسامها لان ذاته تلاقي ذواتها بادراكها فيلاقي كل جزء منها منه غير ما يلاقي الآخر فينقسم بملاقاة الاجزاء ولو كان العقل مما ينقسم ويتجزئ لاستحال ادراكه للصورة المعقولة التي لا تنقسم ولا تتجزئ .
- ٢٠ قالوا لان الصورة المعقولة لوحلت في قابل تتجزئ لتجزأت بتجزئه على ما قلناه ورددناه ووضحنا فيه موضع الاشتباه فانتهى بهم ذلك الى القول بوجود جوهر غير جسماني يدرك المعقولات دون المحسوسات والكميات دون الجزئيات اما المحسوسات فلها قيل واما الجزئيات من المحسوسات وغير المحسوسات قيل لما يدخل عليها من التغاير وتبدل الاحوال في الاوقات فيتبدل حال المدرك في ادراكه لها من قوة الى فعل ومن فعل الى قوة وهذا الجوهري الذي قالوا به قالوا فيه مع قولهم بانه يدرك المعقولات دون المحسوسات انه هو الذي يخرج النفس الناطقة من كونها عقلا بالقوة فيجعلها عقلا بالفعل فهو ابداء بالفعل وقد قلنا في ذلك ما قلنا من حديث المعلم والتعليم واذا كان ابداء بالفعل فلا يدرك الجزئيات

التي تكون تارة بالقوة موجودة وتارة بالفعل فيخرج بذلك من قوة الى فعل  
ومن فعل الى قوة وهو ابدأ بالفعل كأنهم لما قالوا ان المعقولات التي تستفيدها  
النفس منه موجودة عنده ابدأ بالفعل اوجبوا له ان يكون في سائر ادراكاته  
أبدأ بالفعل ولا يكون في شيء بالقوة وفي شيء بالفعل وسموه لذلك عقلا فعلا .  
وصاروا في قولهم به كأنهم قد رأوه عيانا وعرفوه يقينا فثبتوا له ما اثبتوا  
ورفعوا عنه ما رفعوا وجوزوا للنفس كلا القسمين وكلتي الحالتين اعنى ادراك  
المحسوسات والمعقولات والقوة والفعل فيكون لها من المعلومات ما هو بالفعل  
من اول وهلة وهي الاحكام الغريزية التي لا تكتسبها بتعليم كالقضايا الأولية  
وهي ما هو لها بالقوة والاستعداد ويصير لها منه ما يصير بالفعل بالاكساب  
ويبقى في القوة ما يكتسب فيما بعد وقالوا ان ذلك لها بالبدن فانها بسفارتها تدرك  
المحسوسات وبعلامتها تدرك الجزئيات ولولاه لما ادركتها واذا فارقته لاتدركها وانما  
تدرك المعقولات بتجردها عن البدن وقد قيل تجردها بالنهاية الى العقل الفعال  
الذي هو علة وجودها وعلة كمالها وتدرك المحسوسات بالتفاتها الى البدن وإلى  
علاقتها به والقوى الجسمانية التي لا تفارق الابدان ( بل قوامها فيها وبها تدرك  
المحسوسات والجزئيات ابدأ ولا تدرك غيرها لانها لا تفارق الابدان - ١ )  
والعقل الفعال يدرك المعقولات ولا يدرك المحسوسات لانه مفارق ابدأ  
والنفس تقارن وتفارق فتدرك هذا وهذا لان مدرك هذا من حيث يدرك  
هذا لا يدرك هذا فتدرك المحسوسات لا من حيث تدرك المعقولات والمعقولات  
لا من حيث تدرك المحسوسات لان تلك تدركها بالقوى الجسمانية وهذه تدركها  
بالعقل الفعال المجرد المفارق، وقد قلنا ان الادراك بالآلة وغير الآلة والوسيط  
وغير الوسيط حكمه كله واحد في وصول المدرك الى المدرك فكله وصول  
ونيل ولقاء الذات للذات واذا وصلت الذات الى الذات نخرج من البين  
الوسائط والآلات فاذا صح الادراك صح اللقاء واذا صح اللقاء وجب  
ما انكروه من الانقسام فلم تفقد الوسائط والآلات شيئا لانهم قالوا مدرك



- المنقسم منقسم فان لم يقولوا هكذا وقالوا بل قلنا ان القوى حالة في الاجسام وصور  
المحسوسات حالة في القوى وفي الاجسام التي هي حالة فيها والنفس تدركها فيها  
على ان تلك محلها دون النفس والانقسام الذي منعناه انما يجب من جهة كون النفس  
محلا للصورة المحسوسة لا من جهة ادراكها لها . فانهم وان كانوا لم يقولوا هذا فلهم  
ان يقولوه وكلامهم عليه انص وان كانوا عادوا وقالوا بعد قولهم في المحل  
والحال والحلول في الادراك والمدرک فلعل من يتأمل كلامهم يقول  
انهم لم يقولوا ما قالوه من جهة الادراك وانما قالوه من جهة الحلول فعندهم  
اذا فرق بين الادراك والحلول وهذا الفرق انما يكون بان يقولوا ان الصورة  
الذهنية عرض لا يقوم بنفسه وانما يقوم في موضوع وموضوعها موضوع  
القوة الجسمانية فالقوة الجسمانية تدركها في ذلك الموضوع المشترك لهما .
- ١ . فيقال في جوابه اذا كان بين الادراك والحلول فرق وهو كون المدرک والمدرک  
شريكين في الموضوع فالنفس كيف تدرك بهذه الوساطة . ا بان تصير شريكا  
للقوة الجسمانية في الادراك في الموضوع ؟ انها كانت هي المدركة لما في الموضوع  
من غير مشاركة هذه القوة فاي تأثير لهذه القوة وادراكها في ادراك النفس  
للصورة في الموضوع الذي شاركها فيه . أم بان الجسم محل للقوة والقوة محل  
للصورة فتصير الصورة اذا في محل القوة ايضا فان ما في العرض الذي في  
موضوع هو ايضا في الموضوع فيعود القسم الاول ولا يبقى فرق بين كون القوة  
محل للصورة المدركة وبين كون الجسم محلها في ادراك النفس لها اذا اردتم ان تكون  
النفس مدركة ولا تكون محلا وان لم تقولوا بهذا ولا بهذا بل بوجه قد صرحوا  
به مما لا يتصور وهو ان القوة تدرك الصور المحسوسة ثم ترفعها الى النفس  
فحينئذ يعود القول الاول واذا حق اللقاء خرج السفير وكيف يكون هذا الرفع  
ان كانت تؤديها على ما هي عليه الى النفس فما الحاجة الى سفارتها ولم لا تكون  
النفس هي التي ادركتها اولاً وان غيرتها وبدلتها فما هي التي حصلت من  
الوجود ووافقت صفات الموجود فالصورة الذهنية المقول عنها غير ما يرجع
- ٢٠

القول الى اللقاء وليس في الحلول ما يوجب الادراك غير اللقاء ايضا والملاقى  
على انه محل او غير محل يلزم فيه ما ازموا من التجزئ من جهة اللقاء فان لم يلزم  
عندهم الا من جهة الحلول فالحلول الذي قالوه في البدن قد منعناه ايضا واوضحنا  
انه ليس في البدن واجزائه ما يصلح ان يكون اصور المحسوسات المحفوظة  
والمحفوظة محلا ولا فيما يتصل به معه ولا فيما يبعد عنه مما لا يتصل به واستوفينا  
البيان في ذلك والا يوضح فيما لم يبعد من الكلام. وتحقق وتكرر مرارا كثيرة  
بعبارات مختلفة ومتفقة ان مدرك العقولات هو مدرك المحسوسات من  
ومدرك الاعيان الموجودة هو مدرك الذهنيات فينا وما تجزأ بصور  
المحسوسات ولا انقسم حتى يلزم من انقسامه انقسام ما يدركه ويحل فيه من  
الصور المعقولة التي قالوا انها لا تتجزئ فقد بطل ما قيل من ان مدرك  
المعقولات فينا غير مدرك المحسوسات ومدرك الذهنيات غير مدرك  
الموجودات وبطل ببطلانه ما شيدوه على بنيانه من وجود شيء يدرك  
المعقولات ادراكا بالفعل ودائما ولا يدرك المحسوسات ويدرك الكليات ولا  
يدرك الجزئيات بل العكس اولى. وهوان مدرك المحسوس والجزئ قد  
لا يدرك المعقول والكل لانه من طريق الادنى والاعلى والاجلى والاخفى  
والاقل والاكثر فمدرك الاعلى يدرك الادنى ومدرك الاخفى يدرك الاجلى  
ومدرك الاكثر يدرك الاقل ومدرك الاعم يدرك الاخص. وكيف لا والعموم  
انما حصل للذهن من الخصوص فمدرك الكليات والمعقولات يدرك المحسوسات  
والجزئيات واذا كان هذا شيء تمحلوه واداهم الى القول به ما ليس بحق ولا  
لازم مما قدنا قضناه وابطلناه وظهرنا موضع الاشتباه فيه واوضحناه فقد استغنينا  
عن هذا التحمل وعن تطويل المناظرة في ابطال ما دعا اليه وبسط القول في  
مناقضته. وانما (١) اوردناه على طريق الاستثمار للاستقصاء والاستظهار حتى  
يسمعه من سمع بذلك يتد اول فيما يكتب ويقال في قوم بعد قوم واجيال بعد  
اجيال ويقف على نتيجة القول الذي حصل من ابطال اصوله في ابطاله ولا يبقى

عنده فيه موضع شك ولا اشتباه وهو من المهمات التي نحتاج اليها في العلم الاعلى وفي ابطال ما قيل فيه من ان خالق الكل لا يحيط به علما فبحق أثر هذا البيان بعد نقض قواعده مهم في محو ذلك الغلط الذي بنى عليه وتشيد به وانتسب اليه وتشيد القواعد العلمية المقابلة لهذه القواعد مفيد في تشيد الحق المقابل لذلك الباطل وايضا حله على جليته التي لا اشتباه معها .

## الفصل الخامس والعشرون

في الرؤيا وال المنام وما يراه الانسان في الأحلام

- ومن جملة الادراكات الذهنية الأحلام وما يراه الانسان في المنام على اختلافه في الاشخاص والاقوات فانه مما يراه الانسان ولا يراه في الموجودات ولو جعلوه من الادراكات العقلية لقد كان اولى مما جعلوه منها من المجردات والتجريدات .
- فان الموجود في الاعيان مما يدركه الانسان بجواسه قد اتضح الوجه في ادراكه وكيفية ادراكه بالآلات الحس على الوجوه المذكورة وما يتصور في النفس من تلك المدركات الحسية ملحوظا ومحفوظا ومتذكرا ومنسيا قد قيل فيه ما قيل وهو من الموجودات وعنهما يصور في الازهان فكان لها كالصورة والمثال وقد يدرك الانسان بذهنه من ملحوظاته ويتذكر من ملحوظاته ويركب
- من بساطته ويجمع من متفرقاته ويفصل من مركباته ويفرق من مجتمعاته برويته وقصده او بساخرته وخاطره اللذين يصدران عنه بغير قصد وروية ما يكثر اختلافه وتتفنن اصنافه ويكون من ذلك ما ينذر بما يكون قبل كونه مما يخص الاراء ويتعلق به او لا يخصه ولا يتعلق به ويرى من ذلك صريحا كما يرى بالعين فيما يكون مثل ما يكون وعلى ما يكون بعينه او يشافه بلفظه فيسمعه كما يسمعه بأذنه ويكون منه ما يكون على جليته وقد يكون بتأويل وتعبير من الاشباه والنظائر والاسباب والدلائل على طريق التمثيل والتشبيه والاشارات والرموز فتارة بالمباينات والاضداد وتارة بالاشباه والانداد وتارة بهما وكذلك في العبارات والاشارات قد يكون بما يخص قومادون قوم من ذلك في عباراتهم واشاراتهم



وسيرهم وعاداتهم وقد يكون بما يخص الراى من ذلك وقد يكون منه ما ينبه على حاضر من الموجودات اللازمة للراى كحال بدنه ومنزاجه فى صحته ومرضه وكن يدل على كنز مدفون وسحر معمول وكين عدو وما اشبهها وقد يكون منه ما يذكر بأحوال ماضية تسنح فى الخيال كما تسنح فى اليقظة لتمكن آثارها وصورها المستقرة فى الحفظ عنها وهذا فى المنام كما فى اليقظة لكل انسان وانما الذى يخالف من ذلك هو الذى ينبه على الخفى المستور وينذر بالكانن الآتى والحكمة تقتضى النظر فى ذلك ومعرفة ماهيته وكيفيته وكميته حتى يعرفه طالب العلم ويحيط علما بأسبابه وهذا موضعه لانه من جملة علم النفس وافعالها التى لا تستعمل فيها آلات الحواس الظاهرة .

فنقول اما ماهيته فهى ادراك صور ذهنية تلحظها النفس فى وقت النوم وتعطل الحواس الظاهرة عن افعالها وتصرفات النفس بها والذى ينذر منها بما سيكون او ينبه على خفى مستور مما هو كائن موجود او كلاهما يخص باسم الرؤيا وما لا يدل على ذلك بل يكون من تردد الخواطر وسواها الذكر كما يكون فى اليقظة يخص باسم الاضغاث اشارة الى العيب (١) وما لا يعرف له سبب وعلى ان من المجربين المتبعين لذلك من قال انها كلها من الرؤيا ولكن منها ما يكون صريحا بغير تأويل ومنها ما يقرب تأويله حتى يعرفه اكثر الناس ومنها ما يبعد تأويله (فلا يعرفه الا العلماء ومنها ما يبعد جدا حتى لا يعرف - ٢) وهو الذى يسمونه بالاضغاث .

فأما كيفية ذلك فان الصريح منه هو الذى تراه النفس بعينه فيتمكن من الذهن ويثبت فى الحفظ فيتذكره الانسان فى يقظته لاستقراره فى حفظه وغير الصريح فقد قيل فيه على طريق الحدس ومن قبيل الاشبه والاولى ان النفس ترى الصريح فلا يثبت ولا يتمكن والنفس تتذكر الشبه بشبيهه وعلى اثره والضد بضده والنظير بنظيره والرفيق برفيقه فتنتقل من الشئ الى ما يليه من هذه ومن ذلك الى الثانى الى ثالث يليه فيما قبل وكذلك على الاتصال فالذى ينبه الانسان

من رقدته وهو باق في ذكره هو الذي يذكره في يقظته وما خطر بباله قبله وقبل قبله وانحى لا يذكره فيعود المعبر على طريق العكس فيستدل بما بقي في ذكره على ما انحى استدلالا بالتالي على المقدم وعلى السابق باللاحق هكذا فيستخرج من النظائر والأشباه والقرائن والاضداد بحسب الطبائع والاجناس والعادات والاخلاق والامزاج ما يستخرجه من التأويل في كل بحسبه .

فأما السبب الفاعل لذلك في النفس فقد قيل فيه ان النفوس بخاصيتها تطلع على الغيب وانما الحواس وما تورده عليها في اليقظة يشغلها فاذا تفرغت منها عادت الى ما لها بذاتها وخاصيتها .

- وهذا قول يخالف ما قاله انقوم ووافقنا عليه من ان الذي بالقوة لا يخرج الى الفعل الا ما هو كذلك بالفعل وايس علم الغيب عند النفس موجودا بالفعل فهو اذا بالقوة فمخرجها فيه من القوة الى الفعل هو شيء علم الغيب عنده موجود بالفعل وعلم الغيب الذي هو علم ما سيكون انما يتعلق وجوده حيث يوجد فيما ياتي من الزمان بأسبابه وموجباته الموجودة الآن مما بالطبع ومما بالارادة ومما بهما اما الذي بالطبع فكالاحراق عند النار ، واما الذي بالارادة فكالعازم برويته على فعل شيء في مستقبل زمانه فهو يعلم انه سيفعله من حيث عزم على فعله اذ لم يمنعه مانع ولم يقطعه قاطع ولا يعلم ذلك غيره الا المطلع على ما في ضميره وعزيمته فكذلك الغيوب يعلمها العازم على فعلها قبل ان يفعلها او المأمور بفعلها الذي تجري على يده وبسفارته بأمر الأمر وتقديره ونفس الانسان ليست الفاعلة المبتدئة لما سيكون مما لا يتعلق وجوده بعزيمتها ولا الأمرة بالفعل ولا المأمورة به والاعلمته حين تعزم عليه او حين تؤمر به في اليقظة قبل المنام فبقي انما تطلع عليه من جهة العالم به اما الأمر المبتدئ واما المأمور الذي يجري الأمر على يده . واما المطلع عليه من جهتيهما او من جهة احدهما فان العلم بالمجهول يحصل اما من جهة المعلوم الموجود واما من جهة العالم به وحصوله من جهة المعلوم الموجود اما بادرأك عينه الموجود واما بادرأك اسبابه الموجبة له وحصوله من جهة العالم به فهو بان

يتعلم الجاهل منه اما بطلبه واما بتنبيه العالم له عليه و ما سيكون فليس بموجود حتى يدركه مدرك فيعلم به عالم من حيث ادركه فبقى ان يكون العلم به قبل كونه من جهة مباديه واسبابه لاحالة اما الطبيعية واما الارادية، فالطبيعي من اسباب ما سيكون قد علمت وتعلم انه يرجع الى الارادى فان الارادى من الاسباب هو العام لسائر الموجودات فالعلم به يؤدى الى العلم بالطبيعي وقد يدرك الانسان ويعلم فيما يراه في المنام ما لم يره في الاعيان اذ لم يوجد فيها بعد ولم يحط بأسبابه الطبيعية علما من حيث هي فاعلة له بأنها تفعل ما تفعله في وقت الفعل ومع الكون من غير أن تقدم في ذلك روية ولا عزيمة يطالع عليها المطلع ويعلمها العالم. فبقى ان يكون حصول العلم بما سيكون من جهة مباديه الارادية وعزائم الارادة والمشئة السابقة لكونه. ومن غير ذلك فلا سبيل الى حصوله لامن جهة الموجود فانه لم يوجد بعد ولا من جهة اسبابه الطبيعية التي لا يتقدم العلم والروية على فعلها وانما يكون ذلك عند المبادئ المريدة وهذه المبادئ التي تسبق عندها الارادة والعزيمة على فعل ما سيكون مما يراه الانسان في المنام ويدل عليه دلائل الاحلام هي من غير البشر الذين ينجى بعضهم بعضا بالاشارات الحسية المسموعة والمرئية بالآلات الظاهرة فان الانسان يرى منه ذلك ما يرى ويسمع ما يسمع لا بعينه ولا بأذنه المعطلتين في وقت نومه بل بعينه وأذنه الذاتيتين اللتين هما ذات نفسه المدركة لما يرى بالعين ويسمع بالأذن بل هي ممن ينجى البشر بمناجاة النفس بالنفس واطلاع النفس على ما عند النفس مما هو حاضر عند النفس فهي جواهر غير جسمية وغير محسوسة عالمة عاقلة حساسة فعالة مريدة عارفة بجزئيات الموجودات وكلياتها.

اما انها جواهر غير جسمية فلمشا فحتها ذوات نفوسنا من غير أن يمنعها حجاب الاجسام ولا يصدها عائق من كثافتها، واما انها غير محسوسة فلا أنها لا يراها من يرى النائم الذي يقرب منه ويشافهه ولا يرى ما يراه، واما انها عالمة بالفعل فلها قلنا من ان غير العالم بالفعل لا يعلم ولا يعلم (١) وانما يعلم العالم بالقوة اما بادراك



الموجود واما بتعليم العالم بالفعل، واما انها عاقلة فان المعقول استقرت عبارتنا فيه على الادراك الذهني وهذا المعلوم عند المبادئ بما يكون قبل كونه ذهني لا وجودي والوجودي الذي هذا صورته هو الشيء الذي سيكون، واما انها حساسة فلأنها قد تخبر بالمستور والخفي من المحسوسات في موضعه ومقداره وعدده وشكله ولونه وهذا هو الاحساس .

- واما انها فعالة فان التعليم والاعلام كله فعل وهي اما الآمرة واما المأمورة بالفعل لما سيكون مما اخبرت الانسان به ، واما انها مريدة فلأن الاعلام، والمناجاة بالكلام والاشارات والتنبيه على الشيء بنظيره وشبيهه وضده على ما يرى في الاحلام من الافعال الارادية لامن الطبيعية فانهم سموا بالطبيعي ما يجري على نهج واحد بغير معرفة وهذه فنون مختلفة ومع معرفة ومعرفة بالمعرفة ومعرفة الجزئيات فلأن الذي يخبر به وينبه عليه انما هو من الجزئيات واما الكليات فان عارف الجزئي اذا عرف معرفته به صارت معرفته الثانية بقياس معرفته الاولى كلية في سائر ما يعرفه لأن الكلي هو نسبة الذهني الى الوجودي فكل مصدق او مكذب بشيء فقد نسب صورته الذهنية الى عينه الوجودية وعرف النسبة والكلية تعرض للصورة الذهنية من هذه النسبة اذا كانت الى الكثيرين فكل عارف بمعرفته ونسبتها الى الموجودات عارف بالكليات فكيف وتقدير العلماء في مناهم عالم ما كلية يقفون منها على غوامض ودقائق ويعرفون فيها الواجبات والحقائق ويحلون أشكالها ويتممون مهماتها فعملهم عالم بما عليهم لاهالة فقد صبح لنا ووجب عندنا من دليل الرؤيا ووجود هذه الذوات الكثيرة او الذات الواحدة العالمة العاقلة الحساسة الفعالة المريدة العارفة بجزئيات الموجودات وكلياتها وكان سبيلنا اليها ودليلنا عليها اكثر هداية من دليل المعقول والتجريد الذي قيل وكان الاشبه والاولى عندنا بحسب نظرنا ان تكون هذه الذوات كثيرة هي علل النفوس ومبادئها التي لها كالأباء على ما ذكرنا وعنايتها بها لقرابتها منها فلكل واحدة من النفوس البشرية منها ذات روحانية

هي عليها اشفق وبها اولى تهديها الى صوابها وتحرسها من الأذى وتحامي عنها  
الاضداد والاعداء وتجلب اليها خيرا وتدفع عنها شرا من حيث تعلم ولا تعلم  
وقد يكون لها من غيرها من ذلك ما يناسب ما لها منها الا انها به اخص.

فأما هدايتهم للنفوس وتعليمها في المنام فهو لأن النائم عن حواسه ملتفت عن  
شواغله البدنية فهو بالمفارقات في حاله تلك اشبه واليها اقرب وعن هذه ابعد  
فيستدل بما يطلع عليه في نومه الذي هو بعض تجرده والتفاتة عن بدنه وشواغله  
على ما يطلع عليه التجرد على التمام في تجرده على الدوام وعلى ما له هو أن يطلع  
عليه اذا تجرد عن علاقة بدنه، فالرؤيا للعلماء المستدلين بالحاضر على الغائب وبالقليل  
على الكثير بشرى ودليل بما لهم وعلى ما لهم بعد الموت الذي يخافونه ويحذرون  
منه انعدم والفوت والغيبة عن كل ادراك ومعرفة من الحياة التامة الفاضلة  
حيث ينتهون (١) منه على ان نسبة الموت الى الحياة كنسبة النوم الى اليقظة لأنهم  
يرون ان بقدر التفاتهم عن البدن وآلاته ينالون من الحياة التامة ما لا يجدونه  
في الحياة البدنية فكما كان لهم في نومهم يقظة اتم من يقظتهم كذلك يكون لهم  
في موتهم حياة اتم من حياتهم البدنية وان الذين قربوا منهم في النوم الذي  
هو أنموذج الموت وهم اجل من البشر الذين يخاطبونهم في الحياة البدنية  
قد رآهم الذين يتصلون بهم ويخاطبونهم في الحياة الأخرى، والتفاوت الناس في  
نصيبهم من الرؤيا اسباب كالأسباب التي بها يختلفون في غيرها من اختلاف  
جواهر النفوس وامزجة الابدان وشواغلها من الاخلاق والعادات والافعال  
والعناية بهم من الهادين المبصرين من الملائكة والروحانيين وليس عنايتهم  
وتنبيههم وتعليمهم للناس انما هو في المنام فقط بل وعلى طريق الالهام وعلى طريق  
المكاشفة في اليقظة كما في المنام وعلى طريق الكرامات في المعاونة على مستصعب  
الامور والمساعدة على متعذر الارادات لكن هذا الذي في المنام لا يكاد يحل بأحد  
من الناس وانما اختلفت موهبتهم منه وذلك يقل ويكثر في الاوقات  
والاجيال (٢) ويشذ ويندر فالتعليم والاستدلال بهذا المتفق عليه اولى الى ان

نستوفى الكلام في ذلك في الالهيات .

## الفصل السادس والعشرون

في الاحوال الاصلية والاكتسابية للنفوس الانسانية

- للنفوس الانسانية فيما ترويه (١) المشاهدة احوال مختلفة في استعداداتها وكمالاتها وافعالها ومناسباتها فتجد في الناس منها القوى والضعيف والشريف والخسيس والعالم والجاهل والعفيف والدنيء والحر والنذل والعاذل والجار والكريم والبخيل والحليم والغضوب والطائش والنجول والرحيم والقاسي والشجاع والجبان والحريص والكسلان وتجد بعض هذه الاحوال من العادات والتعاليم وبعضها من امزجة الابدان وبعضها من حوادث تطرأ على النفوس فيما تلقاه وتعانيه وبعضها من الغرائز الاولى والاعراض الذاتية ويتحقق ذلك بالاعتبار حيث ترى العادات والتعاليم تؤثر في بعضها دون بعض واكثر واقل من بعض وان تساوى في التعويد والمعود والتعليم والعلم وتجد بعضها كذلك من اول حالة وبعضها يتجدد باسباب مما ذكرنا اسرع وابطأ واسهل واعسر وتنشأ الاشخاص من طفوليتهم على اثار اشياء وكرهية اشياء كما ترى من تكون لذته بطعامه وشرابه اثر عنده من كل ما عداها من اللذات. وآخر يؤثر كذلك المنكوحات. وآخر المفاتحة والمباهاة. وآخر الاصدقاء والمودات. وآخر المغالبة والعداوات. وآخر يؤثر الاحسان الى غيره. وآخر يحجب الاساءة والانتقام. وآخر يحجب العلوم والمعارف. وآخر يحجب الصنائع المهيبة، وكل قوم ربما احبوا منها صنفا دون صنف وترى المحب بغريزته والمؤثر لشيء بفطرته لا يردده عنه راد ولا يصده عنه صاد ولا يزهد فيه بسبب وكذلك ترى المبغض والكاره بغريزته ايضا وترى الاستعدادات مختلفة قبل العادات فالبالغ الاستعداد لشيء يستغنى فيه عن التعويد والتعليم ولا يحتاج منها الا الى القليل وغير المستعد لا يجدى فيه تعليم ولا يظهر فيه اثر تعويد وان اجدى فكثيره قليل الحدوى وترى المتكلف يظهر على غير المطبوع ظهور الا يخفى على ذى حس وفطنة ويكون قبيحا مكروها



وترى المتصنع المتكلف او المكلف كما قال فلاطون اذا كف عنه المكلف ضعف  
او بطل والمطبوع يكف عنه فيبقى ويقوى في فنه وما كل ذلك الاستعداد من  
جهة البدن ومزاجه لانه ليس كله من قبيله وان كان له في كثير منه تأثير كما ان  
ذلك كله ليس عن العادة وان كان لها فيه كثير تأثير فالنفس القوية بغريزتها هي  
ذات الوسع الوافي بعظامم الانعال والكثيرة منها معا والضعيفة مقابلتها وهي  
الضيقة الوسع عن ذلك القاصرة عنه وتتفاوت النفوس في ذلك بالاشد  
والاضعف كتفاوت الافعال فالتى يشغلها ايسر شأن عن كل شأن فان تفكرت  
غفلت عن الادراكات الحسية وان احست لم تفكر في المحسوس تشغلها الكلمة  
عن الكلمة واللفظة عن المعنى والتصور عن التفكير والتفكر عن التذكر  
فلا تجمع بين فعلين منهما، وكذلك اذا انصرفت الى فعل ارادى قصرت عن الفعل  
الطبيعى او الطبيعى ذهلت عن الارادى وكذلك تشغلها الحركة عن الادراك  
والادراك عن الحركة وتجد في مقابل ذلك ما يكثر ويقل ويتوسط مما يفي  
بالافعال المزدهجة ارادى مع طبيعى وطبيعى مع ارادى وطبيعى مع طبيعى و ارادى  
مع ارادى و ادراك مع تحريك و ادراك مع ادراك وتحريك مع تحريك واحساس  
مع تصور وتصور مع تفكر وتفكر مع تذكر.

ومنهم الحكماء الذين تستثبت نفوسهم ما يتصورونه وتسع لمراجعته والفكرة  
فيه مع تذكر غيره ومقايسته به لاستخراج علم المجهول من المعلوم واستنباطه  
وبقدر وسعهم وصفاتهم تكون كثرة علمهم وتدقيقهم وتحقيقهم وبقدر عجزهم  
عن الجمع يكون تقصيرهم لحافظ لا يتصور ومتصور لا يحفظ وكلاهما ولا يتفكر  
وكذلك في الزيادة والنقصان.

واصحاب الآراء العملية والتدابير السياسية كذلك ايضا بل الحال عندهم اظهر  
في الازيد من ذلك والأتقص وبحسبه تكون قدرتهم وكفايتهم في رياضاتهم  
وسياساتهم فواحد يفي بذلك في نفسه وواحد في بيته وواحد في بلده وواحد  
في قبيلته وواحد في جيله وواحد في اجيال امته وواحد يقصر ويعجز عن

- تدير نفسه فأين مزاج البدن من هذا بحره وبرده وصغر البدن وكبره وقد يكون الصغير في هذا عظيما والعظيم صغيرا .
- ويناسب الوسع القوة ومن القوة الشجاعة وقد يكسبها حسن البخت وقوة الأمل، وسعة النفس لا تكتسب وكل سعة النفس فضيلة وقوة النفس قد تكون منها الفضيلة والرذيلة فانها مع الحكمة الغريزية تعطى الشجاعة ومع عدمها توجب التهور، فالشجاع هو الذي يوافق الرأي في الاقدام، والمتهور يقدم على غير مقتضى الرأي، والخبث يقاتلها فلا يقدم مع موافقة الرأي ومخالفته، والنفس الشريفة بغريزتها هي الحرة العفيفة الخيرة الكريمة (١) والخسيسة مقابلتها هي النذلة الشرهة الشريرة البخيلة القاسية، والحكمة الغريزية هي فطرة الصديق في الاحكام والالوهام في العلوم والآراء والبراعة فيها تتم بسعة النفس وشرفها فان الخسة تحط النفس وتشغلها والجهل الغريزي مقابله. وعادم الحكمة الغريزية من الناس عديم كالفرس والجمار لا تجدى فيه رياضة ولا تعليم. وللنفوس تفاوت في ذلك فبعضها في استعدادها بالحكمة الغريزية لقبول الحكمة التامة كالكبريت للنار وبعضها كحجر الطلق له ولذلك تختلف الحاجة والغنى الى التعاليم وكثرتها وقلتها، فعالم لا معلم له، ومن له معلم وليس بعالم ما بينهما (٢) والغريزة لا تعلم وإنما يتعلم المتعلم بغريزته فان الدليل والحجة اذا عرضتها (٣) على الفطرة السليمة فتصورتهما واحضرتهما في الذهن مع المدلول عليه المحتج له معا حكمت بفطرتها من الحجة والدليل للمحتج له والمدلول عليه، فالمعلم يعرض الحجة والدليل على نفس المتعلم فان وسعت نفسه لتصورهما واستثباتهما مع المدلول عليه وحكمت فطرته فيه بحسبهما تم علمه بذلك التعليم وان لم تحكم في ذلك بفطرتها بل يقول المعلم لم يتم علمه اليقين بل كان مقلدا وان لم تسع لاستثبات الدليل والمدلول عليه بل لساع اللفظ وتصوره وحفظه كان حافظا ناقلا وان لم تسع ولم تقو على شيء من ذلك كان بايدا جاهلا. والمعلم في ذلك باسره واحد فيما يعرضه عليه ويلقيه اليه.

(١) سع - الكبيرة (٢) صف - وما بينهما (٣) كذا والظاهر - عرضتهما .

فأما حرية النفس بغريزتها فهي عزتها التي تصدها عن التوقان إلى اللذات التي تجلب عليها ذلة وتتسبب من جهتها والحرية في المفاوضات اللغوية تقال على معنى يقابل العبودية فكأنها بهذا المعنى خالصة من عبودية الشهوات المذلة فالحرية هي العفة بل العفة منها فقد قال أرسطوطا ليس فيها ماذكرناه قبل . وهي أنها ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لأصناعية ، وقد سبق القول بأن النفس لها أحوال ارادية تصدر عنها بالروية وأحوال طبيعية لا تتوقف على ارادة ولا روية وعلاقة النفس بالبدن من جملة ما كانت الطبيعة في النفس أقوى من الارادة استعبد الطبع الارادة فيها وهي نفس ارادتها التي هي اشرف حالتها والشهوات البدنية متعلقة بالعلاقة البدنية وتأكدها بالطبع واستيلائه فاذا استولى سخر الارادة واذا استولت الارادة لم يقهرها الطبع ولم يسخرها فكانت النفس بذلك حرة مالكة لطبعها لا مملوكة له . وإلى هذا اشار فلاطون بقوله ، ان الأنفس المرذولة في افق الطبيعة وظلها والآنفس الفاضلة في افق العقل ونوره فالحرية لذلك تكون علاقتها بالبدن اسهل فعشقها له وشوقها إلى مآمنه وفيه وبه اقل فشغفها عند النيل والاصابة دون شغف غيرها وتأذيها بالشوق وأسفها عند القوت والتعذر اقل فهي بذلك طليقة من اسره واسر ما يملكها منه وبدوا نفوس الحسياسة عريقة في عشقه تاتقة إلى لذاته حذرة عليها وعلى اسبابها متعبدة (١) اسيرة له بها ولمن يتعبد ها بها معذبة بتصور فقد ه وفقد مآمنه وفيه وبه .

وللعوائد الصالحة في هذه الفضيلة والرديلة المقابلة لها خصوصاً مع المعرفة المنبهة عليها وعلى ضدها اثر يظهر اكثر من ظهور مثله في غيرها فلذلك اطنب الحكماء في التنبيه والانبياء في الوعد والوعيد لأجلها فان العادة الصالحة تصلح الفاسدة منها والفاسدة تفسد الصالح .

وأما خيرية النفس فهي من عنايتها بغيرها والتذاذها وتأذيها بما يسر ويسوء غيرها والكرم والرحمة من فروعها فالكريم يلتذ بخير ينيله والرحيم يتأذى بشريئال غيره والخيرية مع الحرية ولا خيرية في الاندال لانها كهم على شهواتهم



- فلا يجودون بشيء ولا يرحمون من يجرمونه ويغضبونه على شيء وعلى ان الاحوال تختلف في الفضائل والردائل لاختلاف الالاف العلية التي منها الغرائز الاصلية واختلاف الاسباب الطارئة والتعليمية والعادية وان كان الخير والفضيلة منها على الاكثر والشر والرديلة يوافق بعضه بعضا وشرارة النفس يقابلها خيريتها في الاصل وفرعيه اللذين هما البخل والقسوة والشجاعة تكون لقوة النفس حيث تستصغر الامر والخصم الذي تقدم عليه وقد يكون مع ذلك لشرفها وعزتها (١) وترفعها عن الذلة والمهانة كما يقول ارسطو طاليس ان النفوس الشريفة تأبى مقارنة الذلة وترى حياتها فيها موتا وموتها حياة والعدالة لشرف النفس وهي غريزة بذاتها والحكمة تنبه عليها وانما هي غريزة فيمن خلق لسياسة الناس وتديرهم فمن هذه الملكات ما هو غريزي ولا يستفاد ولا شيء منه بالتعاليم والعادات كالحكمة الغريزية ومنها غريزي تكلمه العادات او تفسده كالخيرية والحرية ومنها اكتسابي كالحكمة التمامية . والحرية والخيرية اللتين تستفادان بالعلم والحكمة استفادة ارادية عادية وكل ما هو اكتسابي الفضيلة فرذيلته ايضا تكون اكتسابية بعادات السوء وتعاليم الخطا كما يقسو الرحيم ويبخل الكريم . وتباين الاخلاق قد يكون في الاكتسابي كالعفة والبخل وهاهنا خلقان غير متناسبين في الغريزة ويحصلان معا بالاكتساب اواحدهما والغريزي كله متناسب لتناسب اسبابه والغريزي مطبوع مقبول له موقع ما في الفضيلة والرديلة من نفوس الناس والاكتسابي غير مقبول في الفضيلة فكيف في الرديلة .

## ٢٠ الفصل السابع والعشرون

في الخير والشر والسعادة والشقاوة للنفوس الانسانية

ولأن النفوس مختلفة في طبائعها وذواتها وملكاتها وحالاتها الغريزية والاكتسابية فلذلك تختلف مؤثراتها ومكرهااتها (٢) وشرورها وخيراتها فان السعادة لكل نفس والخير الذي بحسبها انما هو نيل اللذيذ المطلوب لذاته

(١) سيع - وغريزتها . (٢) سيع - وماذومها -

عندها والشر لها هو مقاساة المباين المؤذى المكروه اعينه . والاعتبار يرينا ان  
الذي يناسب ليس بواحد على الاطلاق بل قد يكون الشيء الواحد لذيذا  
وغير لذيذ ومناسبا وغير مناسب عند تفسيرين وبحسب حالتين فيكون كما كان  
عند الاولى مرغوبا فيه ، مطلوبا يكون عند الاخرى مهروبا منه مكروها ونجدا  
ذلك لاختلاف ملكات النفوس و اخلاقها فمما يؤثره شريف النفس كالكرم والعفة  
يكرهه خسيسها وما يؤثره خسيس النفس كالبخل والانهالك على اللذات البدنية  
يكرهه شريفها ومحبوب الحكيم بغريزته من الاطلاع على نفائس العلوم  
وصرف الهمة اليها مكروه عند الجاهل بغريزته حتى ترى الجاهل يرحم العالم  
ويشفق عليه مما يعاينه وتنصرف اليه همته من ذلك وما يحرمه به من اللذات  
التي يرغب فيها بانصرافه الى العلوم عنها وكذلك ترى حال العفيف الزاهد عند  
الفاسق المنهمك على اللذات الدنية (١) فمما يرغب فيه احدهما يزهد فيه الآخر ويكرهه .  
وليس السعادة عند احدهما الا نيل محبوبه فكل ملتذ به باللذات وأولاهم بالذات  
لذلك الملتذ به واذا كانت اخلاق النفوس و ملكاتها قد يكون منها الغريزي الذي  
لا ينتقل ولا يتبدل فكذلك خيرات كل قوم عندهم تناسب ما كاتهم وغرائزهم  
والخيرات واللذات قد تختلف في انفسها بذواتها وبحسب ما يتبعها ويكون معها  
وعند الملتذين بها ، اما اختلافها في انفسها فان كل لذة هي اطول مدة الذاذ فهي  
افضل من الاقصر مدة منها اذا كانت مكافئة لها في موقعها فكل لذة اقوى  
وافضل نوعا فهي افضل من لذة اضعف واخس طبعاً اذا شعر الملتذ بالفرق  
بينهما وكل لذة تستصحب لذة فهي افضل من مثلها اذا لم تستصحب اخرى  
وما تستصحب الا افضل فهي افضل كذلك فيما يستتبع مما ياتي بعدها ويتوقع  
حصوله وكذلك فكل لذة اخلص من مصاحبة الاذى (٢) واستتباعه وتوقعه  
افضل من مستصحبته او مستتبعته او المتوقع بعدها وكذلك مستصحبته (٢) الا  
القل اصلح من مستتبعته الاذى (٢) الاكثر وكذلك فيما يتبعها ويتوقع  
بعدها ويختلف عند الملتذين بها وبحسبهم ايضا كما ان منها ما تلتذ به نفس ولا تلتذ به

- اخرى وتتأذى به اخرى فكذلك يكون اشد الذا اذا او اذى لبعض دون بعض  
فتتفق نفسان في الالتهاد بحالتين وتختلفان في اثار احدهما وكذلك في التأذى  
للمناسبة والمباينة وكثرتهما وقلتهما وتختلف ايضا بحسب الاحوال المعارضة فان  
الذي قد يرد على نفس مشغولة عنه بلذة اخرى او اذى فلا تشعر به ولا تتفرغ  
لادراك لذته وكذلك المؤذى في اذيته فان الخائف لا يستلذ مطعوما وان كان  
جائعا ولا يتفرغ قلبه لطيب يرد عليه حتى يستطيه وكذلك يرد عليه المؤذى من  
حروبه وخشن وعنيف فلا يشعر به حتى تنال نفسه منه الاذى وكذلك بصادف  
الذي والمؤذى من النفس فراغا والتفاتا فيشعر بحقيقة اللذة والاذى ويقل ذلك  
ويكثر بحسب ما قلنا. وتختلف النفوس في قوة الادراك وصفاته فالأقوى ادراكا  
هو اكثر شعورا بلذة الذي واذى المؤذى والذي يستثبت المدرك ويحفظه يثبت  
عنده ويستقر اثر اللذة والاذى فان تذكر اللذة لذية وتذكر الاذى اذى فاللذة  
والمؤذى ما لم يعرفهما الملتذ والمتأذى لم يطلب هذا ويكره هذا وانما يؤثر ويكره  
الخبير العارف بقدر اللذة والاذى فاذا ادرك المدرك اللذة وشعر بها وعرف  
قدرها رغب فيها وطلبها واذا نالها بعد الطلب كانت ألد عنده من النيل الاول  
واذا تكرر النيل قرر محبة فلذلك يكون موقع اللذة عند الملتذ بالتكرار اقوى  
فاذا ثبتت المحبة استمرت فحدث استمرارها الى المحبوب شوقا فاذا استمر  
الشوق خلصت الرغبة وتملك الطلب الهمة فصارت المحبة عشقا فاذا استمر العشق  
ازداد الشوق وتكرر ذكر المعشوق فتملك الحفظ فاستمر الذكر فتمكن الشوق  
فازداد العشق كذلك دورا حتى يتملك الذكر فيشغل عن كل ما يتذكر بل عن  
كل محفوظ وعن حفظ ما يستثبت وعن استثبات ما يدرك حتى يشتد العشق  
بانبعاث الشوق باستمرار الذكر حتى لا يتذكر محفوظ ولا يتحفظ مستثبت وحتى  
لا يستثبت ملحوظ حتى لا يلحظ واراد الغيبة العاشق في عشقه فيصير متبعا مأخوذا  
عن نفسه من حيث لا يخطر بباله الامعشوقه وعشقه له حتى ربما ضاق وسعه عما عدا  
معشوقه فلا يشعر معه بذاته ولا بعشقه له. قال شاعرهم الذي هو شاعرهم .



للو جد يطرب من في الوجد راحته والوجد عند وجود الحق مفقود  
 قد كان يطربني وجدى (١) فغيبني عن رؤية الوجد من في الوجد موجود  
 وكما ان خلوص النفس المدركة لادراك بعض الاشياء يكون سببا للرغبة فيه  
 والا يثار له الاكتناه (تلتذ به - ٢) كذلك يكون خلوص النفس لادراك بعض  
 المؤثرات سببا لقلّة اثاره ولكراهيته لشعور النفس بأذى يصحبه او يتبعه او بما  
 يشغل عنه مما هو افضل منه كما يقول ارسطوطا ليس ان العشق هو عصى الحبس عن  
 ادراك عيوب المحبوب ويكون تكرار التذكار وصدق التأمل يزيد رفضا وكراهية  
 فتتناقص وتراجع الرغبة فيه والا يثار له، وكذلك يكون الحال في المؤذى  
 والأذى فان المقاساة تزيد في كراهيته فتجعله بغیضا ودوام البغض يجعله ممقوتا  
 ويشتد المقت والبغضاء الى حد يشتد به الأذى واللذی عند كل نفس هو الخير لها  
 والمحبوب من الخيرات أذو المشوق أكثر اذا بناه والمعشوق في ذلك أكثر  
 وكلما اشتد العشق كثرت اللذة بالنيل واذا كان الأنسب ألد عند الأنسب اليه فلذة  
 النفس الاشرف بالاشرف أكثر من لذة النفس الأخس به وبالأخس الذى يناسبها  
 ولذات النفوس الاقوى اقوى والاضعف اضعف والا صفى اصفى. فالنفوس  
 الشريفة القوية اذا عرضت للشقاوة كانت شقاوتها اشد واقوى لقوة ادراكها  
 ويقظتها التى تغفل عنها البليدة بغفلتها عن ادراك قدر اذيتها ومباينة الحسيس  
 المؤذى للنفس الشريفة أكثر وان التذت به نفوس خسيصة. والأشياء الشريفة  
 ان لم تلتذ بها النفوس الخسيصة فانها لا تتأذى بها لبعدها عن الاشرف من الشر والأذى  
 وكون الأخس اولى بها وسعادة النفوس الخسيصة اخس واضعف وكذلك  
 أذيتها لضعف ادراكها وبلادة حسها .

رأينا كثيرا ممن يضرب فلا يتألم ولا يناله من الضرب الأذى والبهائم كذلك  
 فلذلك لا يشفق الناس عليها والعادات وان قررت الملكات فجعلت غير المناسب  
 مناسبا فانها لا تبلغ ان تجعله بالذات مناسبا وحبيباً والمناسب والمباين لجوهر  
 النفس أكثر الذ اذا وايداء مما يناسب ويباين بحسب الاكتساب من الملكات

- والاخلاق فالمطبوع على حب الشيء وبغضه اشد التذ اذا واذية به واعسر  
انتقالا عن المحبة له من نفس يصير لها ذلك بالعادة والاخلاق المكتسبة فان الطباع  
لا تنتقل . فقد بان ان لكل نفس خيرا سعادتها في نيله وشقاوتها في حرمانه  
خصوصا اذا عرفت و اخص من ذلك اذا احبته بل اذا اشتاقت اليه بل اذا  
عشقتة فكيف اذا تيسمت به حتى تجد ذاتها بوجوده وتعدمها بعدمه . وتبين  
كذلك ان لها شرا سعادتها في الخلاص منه وشقاوتها في مقاساته والبلوى به  
فالنفس الاسعد هي التي خيرها اشرف وهو اليها احب ومع ذلك اوصل وعليها  
ابقى وادوم ولها من الشوب بالبغيض المؤذي اخلص . والنفس الاشقى هي  
التي ذلك خيرها وتلك به معرفتها وهي عنه مصروفة واليه غير واصلة وبالوله  
عليه معذبة فكيف ان كانت بمقاساة مقابلة من الخسيس المؤذي مبتلاة وأن  
النفوس الاخس خيرها اخس اذا نالته ووصلت اليه وهي اصلح منها حالا  
لو فقدته فان شرف المفقود مع المعرفة بموقعه اشد رزية من تفقد خسيس  
او شريف لا يعرف موضعه فكل مفارقة معشوق ومقاساة ممقوت عذاب  
مؤلم وكلما كان العشق والمقت اشد تمكنا كان الفقد والمقاساة اشدا يلاما وكلما  
كان العاشق الى معشوقه اوصل كان الحظ الذي له به من السعادة اوفر .

## الفصل الثامن والعشرون

في خواص النفوس الشريفة من النفوس

الانسانية ونوادرا حوالها

- ولما كانت النفوس الانسانية مختلفة في جواهرها وخواصها الذاتية وفي ملكاتها  
واحوالها الاكتسابية والعرضية فمنها الشريفة والحسيمة والقوية والضعيفة  
والخيرة والشريرة والحكيمة والجاهلة ودرجاتها في ذلك متفاوتة وكما لايتها  
لذلك مختلفة متفاوتة، فمنها ما تفي قوتها ووسعها وقدرتها بما تعلقت به من البدن  
وحراسته وتدبيره وتسع بعد ذلك وتقدر على ما يزيد عليه فيما عداه من ادراك  
حسى وعقلى يزدحم معاني الزمان مثل القدرة على تأمل مبصر مع اصغاء الى

مسموع مع تذكر لمحفوظ مع استنباط لمعقول كل ذلك لسعة القوة .  
 ومنها ما يضعف ويقصر عن اليسير من ذلك في احد وجوهه ولم يمتنع فيما سبق  
 من النظر ان تكون الافعال والآثار الطبيعية الموجودة في البدن صادرة عن  
 النفس الواحدة التي تصدر عنها الافعال والآثار الارادية وانها مع ذلك شاغلة  
 ٥ لها عن الارادى من افعالها . فاما ان تكون هي الفاعلة لها كما قيل واما ان  
 يكون الفاعل لها له بهذه النفس وصلة تامة جاذبة قاطعة واصلة كما انه قوة كما  
 يقال صادرة عنها عاملة لها وبها ، ونسبتها اليها نسبة الحرارة الغريزية التي تصرفها  
 القوة في الاعداد للعظم واللحم كل بحسبه والاغلب والاشبه انه ليس كذلك  
 بل على الوجه الاول الذي ظهر من استقصاء النظر انه لا يمتنع ، واتضح ان من  
 ١٠ افعالها اعنى من افعال النفس المريدة واحوالها ما هو طبيعي لا يصدر عن  
 الارادة ولا تتحكم الارادة فيه كالحمية والبغضاء وما اشبههما وعلاقتها بالبدن من  
 قبل الطبيعي دون الارادى على ما اوضحنا وانفعالات البدن عن الارادة  
 قد ظهرت شواهدا في البدن المخصوص بالنفس كاشعراره وانتفاضه من معنى  
 مخوف يتصور فيها او مستغرب مستعظم عجيب نادر ومنه ذكر الله تعالى وآياته  
 ١٥ في الآفاق والاصابة بالعين من قبل الطبيعي الذي لا ارادة فيه ومن الدعاء شىء  
 من قبيل الارادى والطبيعى ايضا كما يتضمنه شرح القدر والقضاء .  
 فالنظر يجوز من المشاهدة من ذلك ازديادا لا الى حد يجوز معه ما ينجر بأمثاله  
 من الغرائب والعجائب التي تصدر عن اشخاص في اجيال ينجر بها لمن لم ير من  
 رأى والتجوز معلوم من نوادر التصديق والتكذيب في الاخبار التي اذا  
 ٢٠ تصور السامع في مضمونها الامتناع اعرض عنها فلم يسمع بينها وشواهدا  
 التي تقوى وتضعف بحسبها .

مثال التجوز في ذلك ان يكون كما شاهدنا شخصا من الناس يقدر على حمل مائة  
 رطل وآخر على حمل ما تئين يجوز ان يكون آخر ينهض بحمل الف والفين  
 فلا تكذبه لأنا لم نجده كما لم تكذب الخبر بوجود حامل المائتين لما لم نجد الاحامل



- مائة واحدة فلا يتلقى مثل هذا بتكذيب لامتناع الامر في نفسه اذ ليس يمتنع بنفس المفهوم وان امتنع بحجة فحتى تحضر المحجة ، والاستبعاد والندور والشذوذ ليس بحجة وكذلك في قوة الابصار والسمع وباقي الافعال الفكرية والذكرية وزياتها الى حدود تستبعد ويتعجب منها من لم ير مثلها ولا ما يقاربها .
- ٥ وعلا ثل النفوس بالابدان قد تكون على ما قيل غالبية قاهرة للنفس مغرقة (١)
- لها في شغل البدن وما يتبعه حتى تضعف ارادتها ورويتها وتتبع ارادتها طباعها وقد تكون العلاقة ضعيفة لا تملك من النفس الا القليل من وسعها حتى تستولي الارادة والروية على الطباع في مثلها فاذا كانت قوة الاولى ضعيفة ضيقة الوسع مع غرقها في علاقتها صار الانسان الذي هي نفسه كالبهيمة في عدم الروية وضعفها واذا كانت الثانية قوية واسعة كان الانسان الذي هي نفسه كالملك في قوته وقدرته بحسب ارادته ومقتضى رويته كما نرى من الناس من رويته وافكاره وان قويت منصرفه الى احوال بدنه ودواعيه لا تنفذ الا فيها ولا تنجذب الا اليها ومتى جذبت الى امر عقلي وتفكر نظري نبت عنه واتثنت بأيسر دواعيها فلا تستبعدن من هذا القياس ان تكون من النفوس نفس تملك رويتها وطباعها وتحكم عليه حتى تشقى بمشيئتها الى رويتها وتتوجه بوسعها الى ارادتها وتصرف طباعها فيما تشاء بالروية فتفعل في اجسام اخرى فعلا يقارب فعلها في البدن المخصوص بها صلاحا وفسادا كما تفعل اصابة العين في اجسام اخرى من شق اراضي وتفجير عيون وهدم جبال واسوار مما تحكى امثالها ، ألا ترى ان من النفوس ما له بفطرته من الحكمة الغريزية ما تصدق به احكامه وتخلص انظاره وتهتدي الى ما لا نسبة له الى ما علمه معلبه وكيف تنفذ في ذلك بغير كلفة ولا مهل بل تهتدي بقدر ما تنظر فلا تضل ولا تتحير .
- ١٠ والمرأة العمياء التي رأيناها في بغداد وتكررت مشاهدتنا لها مذممة مديدة قدرها ما يقارب ثلثين سنة وهي على ذلك الى الآن تعرض عاينها الخبايا فتدل عليها بانواعها واشكالها ومقاديرها واعداها غريبها ومألوفها دقيقها وجليلها تجيب

على اثر السؤال من غير توقف ولا استعانة بشيء من الاشياء سوى انها كانت  
تلتبس ان يرى الذي يسأل عنه ابوها او يسمعه في بعض الاوقات دون بعض  
وعند قوم دون قوم فتصور الدهاء ان الذي تقوله باشارة من ابها وكان  
بالذي تقوله من الكثرة ما يزيد على عشرين كلمة اذا قيل بصريح الكلام الذي  
هو الطريق الاخصر في العبارة من الاشارة وهو ربما كان يقول اذا رأى ما يراه  
من اشياء كثيرة مختلفة الانواع والاشكال معاني مرة واحدة كلمة واحدة واقصاه  
كلمتين وهي التي تكررهما في كل قول مع كل ما تسمع وترى فيقول سألها  
او سألها تخبرك او قولي له او قولي يا صغيرة ، ولقد عانده يوم ما وحاقته في ان  
لا يقول البتة وأريته عدة اشياء فقال لفظه واحدة فقلت له الشرط املك فاعتاض  
واحتد طيشه عن ان يملك نفسه فباح بنبيته وقال ومثلك يظن اني اشرت الى  
هذا كله بهذه اللفظة الواحدة فاسمع الآن ثم التفت اليها واخذ يشير باصبعه الى  
شيء شيء وهو يقول تلك الكلمة وهي تقول هذا كذا وهذا كذا على الاتصال  
من غير توقف وهو يقول ما يقوله وهي تلك اللفظة الواحدة بلحن واحد وهيئة  
واحدة حتى ضجرنا واشتد تعجبنا ورأينا ان هذه الاشارة لو كانت تتضمن هذه  
الاشياء لكانت اعجب من كل ما تقوله العمياء ومع ذلك فكان ما يغلط فيه ابوها  
تقوله على معتقد ابها ثم تقول ما لا يعلمه ابوها من خبيثة في الخبيثة فكانت تطلع  
مع ما تطلع عليه على ما في نفس ابها . وحكاياتها اكثر من ان تعد وعند كل واحد  
منها ما ليس عند الآخر لانها كانت تقول من ذلك على الاتصال لكل شخص  
وشخص جوابا بحسب السؤال .

وما زلت اقول لك ان من يأتي بعدنا لا يصدق بما رأينا من هنا فقلت لي اريد  
منك ان تفيدني العلة في ذلك فقلت العلة التي تصلح في جواب لم في نسبة المحمول  
الى موضوعه تكون الحد الاوسط في القياس وهذه العلة الفاعلة الموجبة لذلك  
فيها هي نفسها بقوتها وخاصيتها فما الذي اقوله في هذا وهل لي ان اجعل ما ليس  
بعلة علة والنفس تستغرب النواذر وتتعجب منها والا فالقول (١) في الحكمة ممن

- اشرت اليه بقولي اتم فضيلة واعجب منها فان علم الشهادة افضل من علم الغيب  
والكلى افضل من الجزئ والعلم بالشريف من المبادئ والجواهر غير الجسائية  
افضل من معرفة ما في اليد من الخبايا وتعذره على كثير من الناس في كثير من  
الاجيال مثل تعذرهذا وما هذه العمياء من القول في تقدم المعرفة ومستقبل  
الحوادث ايس بقليل ايضا وان كان مشوبا بما ليس بحق اما بقصد او بغير قصد  
فالعلم بما سيكون من أى وجه يحصل قد قيل فيه وانه يكون معه شعور بمن  
جاء من جهته ولا يكون وفيما يراه الناس من الرؤيا في علم الغيب كفاية وهو  
موجود في كل طائفة ولكل انسان منه نصيب يقل ويكثر فلا يحصر (١) قليله وقد  
اوضحنا ان النوم ليس بسبب فاعل له وانما هو مفرغ للنفس لما لا تنفرغ له مع  
ازدحام المدركات الحسية في اليقظة عليها فكذلك يكون بل يجوز ان يكون  
للناس وفيهم من علم (٢) الغيب ما ليس بقليل ولا مشوب فان المشوب انما  
يكون مشوبا بما مر خارج عن الطبع فالخامسة والاصابة هي التي بالطبع والخاصية  
وانت ترى من نفسك وغيرك ايضا انه اذا لطف وقلل الغذاء والتفت عن  
الشواغل من عوارض الدنيا رأى في منامه ما هو اصدق واصفى واقرب  
في تأويله من ظاهر الرؤيا فما فعل ذلك عدم الغذاء وانما فعله الذي كان يشتغل  
بالغذاء بل قد يكون من الناس من لا يحتاج في سره كذب ولا يقول الا صدقا  
ولا يتصور الاحقا وتصور الكذب والمحال ابعد من القياس في هذه الحال لولا  
كثرة الموجود منه الذي يخالف القياس وهو خارج عن طباع النفوس .
- وصدقنا القاضي ابراهيم المسكي رحمه الله الذي انت اعرف بصدقه وكثرة  
علمه وعزة نفسه وزهده انتهت به رياسته حتى تصرف بهمة وكان من انموذجه  
في ذلك طفي السراج بصريح الهمة غير مرة وهي على غاية اشتغالها وقوتها  
فاذا لم تكن النفس في البدن عرضا في موضوع بل جوهر قائمة بنفسها ولها  
على عالم الطبيعة سلطان وفي هذه العناصر تصرف فلم تستغرب هذا ولم يلزم



ان يختص فعلها بالبدن التي هي فيه دون غيره وما هي فيه والاما انتهت بنظرها  
الى السماء فكذلك . وبحسب ما رأيت وسمعت مما صدقت به من النوادر والغرائب  
من احوال النفوس . قل في شرف النفس وخيريتها وصفاتها وحريتها وجوز أن  
تكون منها واحدة في نوعها هي بين البشر كأنها منهم وليست منهم ولا هم . منها  
اذ لا شريك لها منهم في نوعها ولا تكذب بفضيلة نفس لرذيلة تراها فيها او تخبر  
بها عنها فلكل واحد منها سبب يوجب له لا يمنع الآخر ، واستدل بما ترى من ذلك  
فيمن ترى من اجتماع الفطنة واليقظة والمعرفة وقوة النفس وسعتها مع بخل  
ودناءة وقسوة لا يخفى قبحها على من هي فيه ولا يقدر من طباعه على ردها  
وقد اجتمعت فيه مع فضائله العظمى لم تبطل احداها الاخرى فمن جانب القوة  
قد يكون بالجسم وآلاته وقد يكون بذات النفس وتأثيرها في اجسام اخرى  
ومن جانب الشرف قد يكون من الحرية والكرم والخيرية ما هو في الغاية  
القصوى .

وترى من الخواص الجزئية ما لا يرجع الى فضيلة او رذيلة كلية كن يفوق في فن  
ويبرز فيه ويأتي منه بالعجائب مع عجزه عما هو اسهل منه كثيرا ، فاستشهد بذلك  
وامثاله على اختلاف انواع النفوس الانسانية وطبايعها وغرائزها لاختلاف  
علمها والمؤثرات فيها فالنبي صاحب الهداية والرواية تكون نفسه اخص  
واشرف من غيرها ونوعها في شخصها اوفى مما ثله فيها فلذلك استحق ان يكون  
بين الله وبين خلقه سفيرا وله برسالته مبشرا ونذيرا ومعلما ومبصرا ومعجزاته  
الصادرة عنه بامرربه من خاصية نفسه ما (١) قلنا من قدرة الله التي يخصه بها ومن  
الارواح والملائكة الذين يصير بلاهوتيه وروحانيته منهم وبالتفاته اليهم معهم  
وبصفاته (٢) مطلعا على سرائرهم فيصير الغيب عنده شهادة من جهتهم فان الغيب  
يتنزل اليهم ويصدر عنهم الى الوجود في عالم الكون والفساد فهم حملة الامر الذين  
تدول الأفضية والاقدار على ايديهم وبوساطتهم فالغيب عندهم شهادة قبل

(١) صف - كما (٢) سع - بصفاته .

- نحروجه الى عالم الشهادة كما قلنا والنبي يخاصيتد وعناية ربه ودنايتهم به والتفاتة اليهم وتخلقه في اخلاقه وسيرته بتأثير ضيقه ويرضيهم يصير منهم وفي جملةهم فيطلع على ما يطلع عليه قبل كونه دن عندهم فيكون كتاب علمه صحيفة الوجود وقراءته بلسان قلبه وعين نفسه في صحائف الوجود وعلمه ربه ورفقاؤه ملائكته فأى علم يستعصى عليه وأى غامض لا يهتدى اليه وانت اذا انصفت نفسك علمت ان الوجود الكتاب الذى لا غلط فيه وعلم الله به أم الكتاب والوجود كنسخة منسوخة من علم الله لم يغلطنا منها فقراءتها عند ذى البصيرة اسهل من قراءة الصحيفة عند ذى البصر وشواهدا لا تكذب ودلائلها لا تخطئ فمن كانت له بصيرة فقرأ فيها فلم لا يضره في علمه كونه لا يكتب ولا يقرأ حتى يقرأ في نسخة النسخة التى يغلط كاتبها ويصحف ويجهل تصنفها ولا ينصف .

- قال سليمان بن داود عليهما السلام واحذر ك اكثر من هذا من كتب مصنوعة لانهاية لها وهذا ان كثير يتعب البشر وعنى بذلك صحائف الخواطر وأمالى الاوهام ومصنوعات المقاصد والافراض التى تشغل النفس وتضيع الزمان وتبعد القريب وتخفى الظاهر اذا اشتغل بها الانسان لم يسعه الامر لقراءتها فكيف لاختيار المختار منها فكيف اتفهمه وتعلمه فكيف لاستخراج الحق من الباطل من مضمونه والعمر على ما قال بقراط قصير والصناعة طويلة والعناية في التوفيق . وتتفاضل كذلك الانبياء في خواصهم وافعالهم واحوالهم الذاتية والاكتسابية ويلهم في المرتبة من يلهم في الخاصة فان لم يكن من حملة الرسالة فان الرسول مشترك الفضيلة في العناية بينه وبين من ارسل اليه والاولياء الذين فضيلتهم (١) لهم وابن يهتدى ويقتدى بهم والعلماء ومن بعدهم الناقلين عن النبي المستشعدين بهم وبكراماتهم لكن العلماء مع منفعتهم بصوابهم يضررون بخطائهم لان منهم المصيب والمخطيء والواصل والمدعى والحق والمبطل والناصح والغاش وليس كذلك الانبياء فان محققهم لا يبطل وناصحهم لا يغش والعلماء يحملهم الخلاف

واللجاج والعناد والترأس والتفاجر على قول غير الصدق واعتقاد غير الحق  
فيستضر الناس بهم وتنشأ شرور الدنيا وفسادها وفساد المذاهب منهم لأن العالم  
قد يصيب في مسألة ويخطئ في أخرى ولا يكون صدقه في صوابه دليلا على  
صدقه في خطائه ولا كذبه في خطائه دليلا على كذبه في صوابه فيقول الخطا  
غالطا ومغالطا وينصر كذبه بصدقه وباطله بحقه فيشتبه الامر وتختلف الدهماء  
نفيرات الناس وشرورهم في اتقافهم واختلافهم من العلماء فاليهم المفزع  
ومنهم الخذر والتوفيق خير ما جاء به القدر .

## الفصل التاسع والعشرون

في حال النفوس الانسانية بعد مفارقة الابدان

بعد مفارقة النفوس الانسانية بالموت للابدان التي تجدها متعلقة بها لا يخاو اما  
ان تكون تلك المفارقة الى رجود وبقاء واما ان تكون الى عدم وفناء وما يكون  
من ذلك اما ان يكون لساؤها على حال سواء واما ان يكون لبعضها على حال  
ولبعضها على حال اخرى حتى تتساوى في البقاء والفناء او تختلف فبعض يبقى  
وبعض يفسد ويفنى والبقاء اما ان يستمر بلا انقضاء واما ان يكون الى اجل  
مسمى تتساوى فيه او يزيد وينقص فيها .

وقد ظن كثير من العلماء ان النفوس لا تبقى بعد مفارقة الابدان وهم الذين  
يرونها اعراضا في الابدان لعدم بمفارقتها . وقد اجيب عن هذا ،

ومن الذين رأوها جواهر غير جسمانية من قال بموتها مع مفارقة البدن ،  
واحتجوا على ذلك من افعلها فانهم رأوها لا تكون الا بالبدن وآلاته فاذا  
فارقت لم تفعل فعلا وما لا يفعل وهو قوة صورة او لا يفعل وهو هوى لا يبقى  
فان وجود الشيء هو بان يفعل او يفعل اوها .

ومنهم ممن رأى انها تبقى من احتج على القائلين بعدم افعالها بان قال ان من افعالها  
ما يكون بالبدن وآلاته وهو الذي لا يبقى مع مفارقتها ومنها ما يصدر عن ذاتها  
وبذاتها ولا تبطل عنه بمفارقة البدن وما فيه من الاعضاء وهي المعقولات



الكلية والتصورات العقلية والكلام في افعال النفس ونسبتها الى آلات البدن  
قد مضى على اتم استقصاء .

فقال القائلون بهذا ان النفوس التي تفارق الابدان قبل ان تتصور المعقولات  
وتعقل المبادئ المفارقة للاجسام والكيلات لا تبقى لانها لا يكون لها فعل يقتضى  
لها البقاء اما الذى بالآلات الابدنية فلا يمكن لمفارقتها . واما الذى لها بذاتها من  
المعقولات فلا تعرفه لانها لم تتعلم وانما كانت علاقتها بالبدن لتحصيل هذا البقاء  
العقلى باستفادة المعقول من المحسوس فاذا فارقت ولم تستفد ذلك لم يحصل لها  
البقاء الذى بحسبه .

وتمثلوا على ذلك بفروخ انفقأت البيضة عنه قبل ان يكمل اسباب حياته من اعضائه  
وآلاته فهو يموت مع انفقائها عنه ولا يبقى ولو انفقأت عنه بعد كمال اعضائه وقوتها  
لقد كان يعيش ويبقى ولا يضره مفارقتها . كذلك النفس في البدن اذا اكملت  
بالمعقولات او لم تكمل فان كملت كان انفصاها من جملة كمالها وتمكنها من افعالها  
لزو ال عائق القسر عنها وان لم تكمل كان موتها في مفارقتها .

وهؤلاء يتفرع رأيهم الى قسمين فمنهم من يقول بزيادة الكمال وتمامه اذا كان  
على حال نقص بعد الانفصال ، ومنهم من لا يرى لها زيادة بعد الموت على  
ما كسبته في الدنيا لان كسب المعقولات انما كان من المحسوسات المدركة بالآلات  
البدن في الحياة الدنيا ، وقوم يقولون ان الكمال يكون لها من جهة المبادئ  
المفارقة والعلل الاولى ، وقوم يقولون انه يكون بر جوعها الى بدن ابدان  
اخرى على ما شرحناه قبل ، وقوم يقولون ان الناقصة والكاملة منها يكون  
ترددها في الابدان من غير ان تبقى على حال مفارقة البتة ، وقوم يقولون ان  
حالتها يختلف فلا يلزم نظاما في المفارقة والمقارنة فتارة هكذا وتارة هكذا ، وقوم  
يقولون انها تتعلق بالاجرام السماوية ، وقوم يقولون انها تتعلق من الاجسام  
العنصرية بالارواح فان علاقتها بالابدان كانت بها ، فهذه اقسام الآراء  
ومذاهب الاوهام قد استوفاهم التقسيم في هذا الكلام .

وقد ثبت مما سلف من النظر جوهريتها وبطل القول بعرضيتها وبقي النظر في هذه الأقسام المبينة على أنها جوهر

فأقول إن النفوس قد ثبتت من حالها أنها جواهر غير جسمانية هي قوى فعالة بذواتها مستغنية في الوجود عن البدن وفي نفس الفعل الصادر عنها من الإدراكات التي تخصها على ما سلف القول فيه فهي باقية لا تموت بموت الأبدان ومفارقة لها .  
وأقدم على ذلك كلاماً في عدم الوجود بعد وجوده ووجود الوجود بعد عدمه وبقائه بعد إيجاده وإن كان الكلام فيه يليق بعلم بعد هذا لكنه لا يبعد عن هذا وهو نافع فيه .

فأقول أما عدم الوجود بعد وجوده فتتحققه من اعتبار ما تعرفه بما تراه بعدم بعد الوجود إذ تجده على ضربين، فمنه ما بعدم عدم علة وزوالها عن حال علية كضوء المصباح بعدم بانطفائه وتغطيته . ولأجله حكم المعلم الأول في هذا المعنى حكماً كلياً فقال ، أن علل الأعدام أعدام العلل ، ومنه ما بعدم علة ويبقى بعدها زماناً موجوداً كالحرارة المستفادة في الماء عن النار تبقى موجودة بعد مفارقة النار في الماء ولأجلها حكم الذي حكم أولاً بتلك القضية الأولى حكماً كلياً يخالف الأول فقال إن الوجود لا بعدم بنفسه وإنما بعدم ضده الذي يفسده . ولا نستوفي الكلام في هاتين القضيتين الكليتين المختلفتين ههنا بل نتركهما إلى العلم الالهي بهما وهو ما بعد هذا ونكتفي الآن بما يشهد به الوجود من حكمهما (١) فيرينا الاعتبار أن كل ما يحدث عن علة في غير زمان بعدم بعد ما ولا يبقى بعدها كالمصباح بعدم (٢) نوره إذا انطفأ معه معا وكل ما يحدث عن علة في زمان وينشأ أولاً ولا يبقى بعد عدم علة ولا بعدم بعد ما كالحرارة المستفادة في الماء من النار فالأول كما وجد في غير زمان بعدم في غير زمان والثاني كما وجد في زمان حدث فيه أولاً ولا يبقى زماناً وعدم في زمان وله وجود في موضوع هو سبب البقاء بعد عدم الفاعل الموجود وهو الهوى وضده يفسده بمزاحمته عليها اعني على

(١) صف - حكمتها (٢) سع - بعدم بعدم .

الهيولى وصرفه عنها واستيثاره بها لتحكم عليه الموجبة له فيها كالشبح الذى يستولى على الماء الخارج بعد مفارقة النار فيرده بصرف الحرارة عنه الذى هو ضدها واستيثاره بالموضوع الذى لا يمكن ان يجبهما وليس فيما يوجد ويعدم ما يكون حاله بخلاف هاتين الحالتين، فالنفس التى هى جوهر غير جسمانى ليس قواها فى وجودها بموضوع ولا هيولى فليست من القسم الثانى الذى يتعلق وجوده بالموضوع وعدمه بالضد الطارد له عن الموضوع فلا تفسد بمفارقة البدن ولا يبقى لوجودها وعدمها ما ينسب اليه سوى العلة الفاعلية التى توجد بوجودها وتعدم بعدمها .

والعلة الفاعلية اذا كانت على كمال عليتها حتى لا يكون لها شريك فى العلية مما ينسب الى المعونة والآلية والهيولى والمقتضى الذى يوجب الارادة فيجعل الفاعل فاعلا بالفعل والوجوب بعد ما كان بالقوة والامكان فاعلا لم يتوقف وجود معلولها ولم يتأخر عن وجودها وكذلك لا يتخلف بعدها بل يكون عدمه بعدمها والعلل الموجبة لوجود النفوس تدعرفتها فانها جواهر غير جسمانية وان كانت لها علائق بالأجسام السمائية كعلاقة النفوس بالأبدان هاهنا بل تلك اخلص واغنى فى افعالها عن موضوعاتها التى تفعل فيها وبها ولذلك شرح نقول به فيما بعد عند كلامنا فى هذه النفوس .

وكون الاجسام التى تتعلق بها لا يتميز منها اجزاء كالاعضاء تختص آلياتها بالافعال كل آلة بفعل كما فى هذه الابدان واذا كانت تلك النفوس علائق هذه وهى مستمرة البقاء فهذه فى البقاء مستمرة معها - وحديث الامين والمقتضى والهيولى قد قيل فيما سلف على الكمال والاستقصاء فهى علل تامة العلية لها ان اوجبت حدوثها عنها ارادة فليست لها ارادة تضادها ولا تناقضها حتى تعود فتريد عدمها كما ارادت وجودها فان السماء لا ضد لها ونفوسها لا تبخل بالوجود على ما اوجدته فتستعيده منه لأنها اوجبه بكمال عليتها وليس للنفوس اضداد تفسدها لانها لا موضوع لها بل لعلائقها بالأبدان اضداد تفسدها فالذى يفسد ويبطل



منها انما هي علاقتها بالبدن الذي كان موضوعا لتلك العلاقة لا للنفس التي هي علاقتها وكما ارتقى الكلام من اوائل المحسوسات حتى انتهى الى ها هنا كذلك ينحط من الغاية العالية للمقابلة لذلك المبدأ حتى ينتهي الى ها هنا فتتفق البيانات بالعلم المستفاد من الوجود الأسفل والأعلى على ما قلنا من بقاء النفوس بعد الابدان .

واما باقى الانسام وما قيل في الجاهلة والناقصة من بطلان افعالها التي كانت بالبدن ولا تكون لها بذاتها وما لا يفعل من الذوات الموجودة فليس بموجود ولا يعقل له وجود .

فمن تأمل ما قيل الى ها هنا يقدر على جوابه وحل اشكاله ويتحقق مع هذا ان الشيء الواحد لا يكون بذاته جوهرًا وعرضًا ولا ينتقل العرض جوهرًا ولا الجوهر عرضًا فان الجوهرية والعرضية من صفات الذوات ولو ازمها وما للذات بالذات لا يزول عنها ولا يتبدل عليها وانما تتبدل الاحوال التي للذات عن غيرها بتبدل نسبتها الى غيرها ولا تتبدل نسبة الشيء الى ذاته فكيف تكون النفس الجاهلة عرضًا تموت بموت البدن ثم يجعلها العلم الذي هو عرض ايضًا جوهرًا تبقى به بعد البدن .

لعل هذا الكلام ذهب اليه من اراد أن يجعل للعلم شوقًا وشوق العلم عند أهله لا يحوج الى هذا وعند غير أهله لا ينفعه هذا ، وحديث الكمال الذي لا يستفاد الا من الحواس محال ايضًا لانها دراية بذاتها والبدن من شواغلها بالجزئ عن الكلي وبالذنى عن العلى فاذا عرفت الذنى ونسبته الى العلى كانت مفارقة البدن مما يفرغها لشأنها الذنى لها مع العلى الأعلى حيث خبرت (١) معلولاته الاخيرة التي هي في غاية البعد عنه وارتقت الى الأقرب فالأقرب فكما لها بمفارقتها اولى منه بمقارنتها فلم لا يتم كما لها وتد انصرفت عن غيره من اشغالها وانصرف اليه خاطرها وبأهلها .

وحديث التردد في الابدان والتعلق بالساويات والأرواح كله انما قيل على

- طريق التخمين وليس له فيما قبل بيان ولا يقوم عليه بحسب ما ذكر وإبرهان وتعلق النفس ببدن بعد بدن على طريق التناسخ في التشابه وغير التشابه قد مضى القول فيه والقائل به كالقائل بأن القروج الذي خرج من قشرته التي كانت له حبسا يعود إلى القشرة ثانيا بعد ما طار ومشى وهذا العود إن كان بالارادة فالنفس التي تذوق بالمفارقة المدة الخلاص من حبس البدن وترى لها وجودا دونه وقد كانت لا تستشعره وسياحة في الملكوت الأعلى الذي كان يمنعها ثقاه الطبيعي أن يتبعها إليه وخلاصا من هدف الأذى الذي كان لها به لا ترجع بإرادتها إلى مثل ذلك أبدا وإن كان بالقسر فالعودات متشابهة وقد اتضح أن هذه العلاقة التي تعرفها ليست على طريق القسر ومن القاصر لها وإنما هي علاقة عشق ومحبة وتملك وتصرف وإلف وطبع فلا قسر فيها كما لم تكن إرادية فتتحكم الإرادة فيها وإنما هي طبيعية الهامية بمعنى حصل لها مع حدوثها الذي أثبتناه بما ثبت به ومع ثباته ينحل الاشكال في هذا الفرق بين العود والابتداء، وقد عرفت أن الثابت عند النفوس بالفطرة قبل العلم أن الإنسان يستشعر البقاء لنفسه وبدنه معا ولا يشعر لذاته التي هي نفسه بقاء دون بقاء البدن فتراه يقول لا تقتلني ولا اموت وأبقى فيستشعر الموت والحياة له بجملته التي هي نفسه مع بدنه ولا يستشعر غير هذا ولواستشعره متيقنا لسهل عليه الموت هربا من البدن في كثير من الأحوال فاذا ذاق الخلاص منه ورأى البقاء دونه عيانا وصار له الغنى عنه في البقاء يقينا (كذلك - ١) كيف يعود إليه وكيف يرجع عليه جهلا وذكرا نسيانا .
- فأما تطلع النفوس إلى هذا العالم وما فيه من الأجسام وجزئيات الأحوال وما لها به من ذلك علاقة كالولد والأهل والدار والخارج حتى تلتفت إلى ذلك وإلى شيء منه فتفعل فيه ولأجله فعلا يتعلق بتحريك وتسكين وتخليق وتشكيل وتملك وتصرف وسائر ما كانت تفعله فيها أولا فلست أمنعه ولا أجد دليلا على رده فانها فعالة بذاتها في الأبدان وبها والأرواح التي كانت علاقتها بها .
- والقائلون الناقلون عن الوحي والأنبياء بعود النفوس إلى الأبدان لا يمنعه هذا

البيان خصوصاً إذا شاء ذلك من له الخلق والأمر حيث يعيدها إلى حالتها معه وفيه بتعاقبها فإن ذلك غير ممتنع من جهة المتعلق والمتعلق به بذاتيهما فإذا أوجبه قادر عليه كان كما كان أولاً وكذلك القول في التعلق بالأرواح والنظر لا يوجب امتناع المفارقة أيضاً والبقاء عليها زماناً يوجب ما يوجبها والعود إلى العلاقة بالأبدان كما كان أولاً كله بالنظر في حد الامكان من جهة النفس والبدن، فأما من جهة التفاعل الذي تعلقها به ويحل علاقتها عنه بحسب شئئته فيجب ذلك حيث يشاء ويمتنع حيث يشاء فإن الأمور الممكنة يتعلق وجوبها بموجب يفعلها بطبع أو إرادة أو قسر أو تسخير بعد أن يكون السبب موجباً فقد عرفت الممكن والواجب واليمنع بذاته وبواسطة هي سبب وشرط في الامكان والامتناع والجواز قبل الشرط فقس على ذلك ها هنا .

## الفصل الثلاثون

في السعادة والشقاوة الأنريين للنفوس الانسانية

قد تقدم القول في لذات النفوس الانسانية وخيراتها وشرورها واذاياها بنيلها وحرمانها ومقاساتها وان النفوس الانسانية في علاقتها بالأبدان تشغل بها فتغرق كثير من وسعها وتأخذها عن كثير مما تؤثر الاطلاع عليه والالتفات إليه بذاتها وكلما توفرت على البدن والتفتت إليه ازدادت فيه غرقا وبه شغلا وعن غيره غفلة وانقطاعا فإذا فارقت بالموت انقطع هذا الشغل وخلصت من هذا الانغماس والغرق فتفرغت لما كانت اشتغلت عنه بما تتطاع إليه وتشتهيه بذاتها والملكات الانسانية والهيئات التعويدية والمعقولات الاعتقادية اذا تمكنت من جوهر النفس عسر انتقالها عنها وبقيت فيها الى ان يفسدها ضد او يحاها طول الزمان مع التشاغل بالغير والاهمال وان منها ما يستقر ويستمر مؤثره (١) لموافقة الغريزة له الموجبة لمحبهته ومحبهه توجب التفات السر إليه فيتكرر تذكره فيصير معشوقا لا يلتفت عنه فالنفس اذا فارقت البدن وفيها ملكات محبة وعشق لأشياء كان لها إليها شوق شديد بحسب العشق فإن كان لها حينئذ سبيل إلى



- المعشوق تفرغت انصيبها منه وتخاصمت بما كان يشغلها عنه فتسعد بقربه والاشتغال عليه سعادة لا سبيل لها الى نيلها (١) وهي بدنية وان لم يكن لها سبيل الى ذلك شقيت بفقده شقاوة اكبر من البدنية فان ادراكها لما تدركه في حالها هذه اشد اكبتها ونيلها للدرك فاذيته والذاته لها حيثئذ اشد واكثر وصولا واللذة نيل المناسب مع شعور بنيله ومناسبته، واستثبات ذلك الشعور واللذة بأشرف الموجودات اشرف وأتم عند الملتذ بها من النفوس الشريفة وليس نيل النفس الاشياء سوى ادراكها لها الذي هو معرفتها وعلمها بها والعقل منها اوصل اليها من الحسى اذا ادركته بغير واسطة ولا حجاب ادراكا تاما، فاللذة العقلية التي بالمدرک العقلي اذا كانت هكذا كانت أتم كثيرا من المدرک الحسى الذى تدركه بسفارة البدن وآلاته فالمدرک العقلي يشتمل على كثرة من المحسوسات بكونه ادراكا كليها اولعائها الجامعة فان العلل الفاعلة لأشياء كثيرة لها وفيها ما في تلك الاشياء متفرقا وهو مجتمع فيها وزيادة عاينه كنور الشمس الذى في جرمها بقياس المتفرق من شعاعها المنبث عنها - واذا تأملت اكثر ما يحبه الانسان رأيت امرافيه بحكمة ونظام لأجلها صار محبوبا كصنوعات الألحان ونظر الوجوه الحسان التى تجمع لونا وشكلا وقد رامنا سببا فيه نظام نسبة بين الاعضاء وحركاتها فتعشق النفس ذلك النظام وما هو فيه لأجله مع كونه فى شيء ضعيف الوجود كالصوت المتجدد المتصرم الذى لا ثبات له والصورة المستحسنة فى وجوه البشر التى لا تبقى على حالة واحدة بقدر ما يرتد البصر، فكيف اذا كان ذلك النظام فى يادى الوجود التى عنها يصدر كل نظام ونسبة فى الجزئيات والمعلولات الجسدية فسيأتى فيما يقال ان كل حسن وجمال لمعلول فهو عن علته وليس كذلك كل قبح فان الشرور والقبايح اعدام، اما اعدام احوال واما اعدام نسبة ونظام. فمن المستحيل ان تقصر العلة فى كمالها على معلولها منها بل وان يساويها معاو لها فيما لها مما له منها وكيف وماله فما لها، تأمل الانوار المنعكسة كل ثان منها اضعف من الاول بل كل ما بعد الاول اذا جمع الثانى منه مع الثالث والرابع وما بعدها واضيقت فى الذهب لو اخذت بما

كان الاول في ذلك اتم واقوى، وان ظننت المساواة في شيء اوفى اشياء كمنار  
عن نار وبرد عن برد فما تظن زيادة العلول وتقصان العلة فكل كمال وجمال  
بحزئ محسوس فأضعافه الكثيرة جدا موجودة للكل المعقول وكذلك للعلة  
زيادة عما للعلول بل وعما لكل معلول في ذلك المعنى مما هي علته فيه ، وكل جمال  
وكمال لمعلول فهو مما للعلة والموجودات التامة كلها شخصها الواحد في الوجود  
هو جامع لجماليات نوعها وخواصه اللازمة له فوجودها معقولة (١) .

مثاله ان نوع الانسان له كمالات وخواص تتفرق في اشخاص نوعه فتوجد في  
كل شخص فضيلة هو بها ذو كمال وجمال وفضائل ولا يبلغ واحد من الناس  
الى حيازة كل كمال انساني والكمال الانساني جميعه موجود دائم الوجود للانسان  
الموجود وللانسان الموجود اشخاص متكررة مع قبل وبعد في الزمان والانسان  
لكمال انسانيته واحد في المعقول وايس في الموجود شخص انسان يجتمع فيه كمال  
الانسانية ، فاذا كان الوجود قد اوجد النوع بكماه والنوع اشخاص كثيرة فكما  
تتفرق في اشخاصه والعكس وهو أن كل ما لا يجتمع كمال نوعه في شخص واحد  
تتكثر اشخاصه وجماليات الناس العلمية والصناعية لا يصح اجتماعها بأسرها في شخص  
واحد لأن بعضها يزاحم بعضها في وسعه وزمانه والذي يوجد منه النوع في  
الشخص الواحد يجتمع كمال النوع لذلك الشخص الواحد بل وجود النوع  
وزمان النوع فيبقى الواحد بالشخص بقاء يساوق في الزمان زمان الاشخاص  
المتكررة المتعاقبة في النوع المتكررة الاشخاص ويضاهي وجوده وجودها وكمالها  
الواحد كما لا تتم المتفرقة فاذا كان ذلك الشخص الواحد النوع والطبيعة علة  
لتلك الكثرة كان له جميع ما للكثرة وزيادة تفضل بها العلة على العلول فان  
ما في الكثرة بأسره منه فالعلة الواحدة بمجموع كمالات معلولاتها المتكررة وكذلك  
لعلة العلة واللفظ اذا قيل على شيء بمفهوم ما ثم كان ذلك المفهوم في غير ذلك  
الشيء اتم كان اللفظ به اولى واحق وضرورة المفاوضة التي تعرف المعاني  
الخاصة بالألفاظ العامة تلجئ الى استعمال الفاظ تدل على الشيء بالمشابهة دلالة

- بعيدة فكل ما في عالم الحس من حسن وجمال وبهاء وكمال ، وبالجمله كل معنى معشوق لذاته فليس له نسبة الى الموجود منه في عالم العقل اعنى العلل الأوائل فكل ما تدركه النفوس في عالم الحس فتلتذ به فلذتها بما تدركه منه في عالم القدس تزيد على هذه اللذة زيادة المدرك على المدرك وكلما التقت في درجات العلية كان ذلك اكثر كما انها لما انحطت الى آخر العلولية كان قليلا كالأنموذج والاثرفانها
- ٥ اذا التفتت الى المبادئ المعقولة رأيت متفرق المحاسن التي كانت تعشقها في واحد تشتمل عليه اشواقها وتلتفت عليه بكنهها فيشتد به شغفها وقد كانت تجد في المحسوسات بعض ما تحبه مشوبا بما تكرهه. وفي هذا تجد الكل غير مشوب فان الشوب كان هناك للتركيب والمخوضه هاهنا للبساطة فتكون نسبة العشق الى العشق كنسبة المعشوق الى المعشوق وتزيد في النفس المفارقة لظلمة الاجسام
- ١٠ الكثيفة وكونها له اخلص وعن غيره افرغ والى كنهه اوصل فتكون سعادتها به التي هي لذتها وخيرها اتم وافضل، وتكون نسبة السعادة الى السعادة نسبة النيل الى النيل فتكون السعادة العقلية التي للنفس ان تناولها بعد مفارقة البدن ان كانت اهلاها هذه نسبتها الى السعادة البدنية الحسية الدنية المشوبة بالأذى من الاضداد المنغصة بسرعة الزوال - وعلى ان هذه ايضا من اللذات والخيرات التي تنعم عليه
- ١٥ بها لأنها نيل مناسب من حيث هو مناسب وذلك خيرا لا محالة ولو لم يكن خيرا لم يطلب فان كل طالب امر فاما يطلبه من جهة هو بها خيرا له وانما هي شرور بالعرض لانها اما ان تقطع للاشتغال بها في نيلها وبالشوق اليها في طلبها وباسباب التوصل في ذلك الطلب الى نيلها عن خيرات هي افضل منها فتعد لمنعها عن تلك الخيرات الفاضلة شرورا، واما ان تقارنها شرورا وتتبعها كما يتبع المطاعم آفات
- ٢٠ الاسقام والآثام العقوبات (١) والآلام التي لا يشعر الحس بها معها والعقل الضعيف ينقاد للحس القابل بالحاضر الظاهر الغافل عن الخفي عنه والتابع من الخيرات التي قطع عنها الشرور التي تقارن اللذات وتتبعها، فأما لمن لا سبيل له الى الافضل ولا جناح عليه في نيل ذلك الا نقص فهي لذات نيلها سعادة وحرمانها شقاوة



فالعقل يقدر اللذات ويخلصها من الآفات ويتيحها لمن لا يكون لغيرها اهلا كيلا يحرم ذو خير غيره ولا يقطع ذو كمال عن كماله والنفوس مختلفة في الناس من بهيمية الى ملكية ولكل خير بحسبه، فالنفوس الشريفة العزيزة الواصلة الى كمالها العقلي والعارفة بما لها من اللذة العالية والسعادة التامة الصافية اذا تركت الدنيا (١) لنيل ما لها من تلك السعادة لم يكن تركها حرمانا واذا وصلت الى لذتها وسعادتها بادراك مبادئها وعللها نالت ما تقصر العبارة عن تصويره والخيال عن تشبيهه سعادة تامة بغير نقص صافية بغير كدر حاضرة بغير فقد خاصة بغير شوب موافقة بغير ضد دائمة بلا انقطاع مسلمة بغير منازع .

ومن فضائل السعادات العقلية ان المزاجية فيها تزيد في لذة الملتذ بها كلذة الناس بالجماعهم على الاشياء المسموعة والمرئية التي لا يأخذ السامع والرائي منها نصيب رفيقه فيلتذ كل بلذته ولذة صاحبه لا كما لمطعمومات والمنكوحات التي نيل كل واحد منها هو حرمان رفيقه فلذلك يخاصمه فيها وينازعه عليها فكذلك حال الملتذين من السعداء بالسعادة العليا فهذه فضيلة ايضا - ولأن النفوس الانسانية تتفاوت درجاتها في الشرف والقوة وغيرها فهذه السعادة مختلفة عندها بالأشد والاضعف وفق ذلك الاختلاف الذي لها في جواهرها، واذا كانت العادات تقرر في النفوس من الملكات ما يثبت ويستقر مع اختلاف الاحوال والاوقات فاكباب النفوس على هذه اللذات يجعلها مألوقة محبوبة معشوقة لذيدة خصوصاً اذا غفلت عن غيرها فهي تشقى بها في الحياة الدنيا وان سعدت سعادة بحسبها قبل نيلها ومعه وبعده، واما شقاوتها قبل فبالشوق والطلب، واما معه فبالحذر من الزوال والغائب، واما بعده فبالأسف والحسرة والحزن والترحة حتى يرى منها ما لا يسلو مفقوده ولا يرضى عنه عوضا كما يرى من حسرة من يفتقر بعد الغناء ويشقى بعد النعيم ويفقد الحبيب والقريب المعشوق فيرى ترحته بالفقد تزيد على فرحته بالنيل، وهذه احوال للنفس اعنى المحبة والشوق والحسرة وايس الابدن عليها ولا هي به ولا فيه فاذا فارقت النفس البدن وهي

- لا تعرف لذة غير هذه اللذات ولا جمالا الا لهذه الملابس والزينة ولا افتخارا  
الا بهذه القنايا والاموال وفقدت في مفارقتها للبدن تلك النعم التي تعرفها  
باسرها وهي على ما هي عليه من محبتها وعشقها لها وشوقها اليها وقد كانت  
تمسكت السرفلم تترك فيه موضعاً تنبيه منه على غيرها فقدا لا يسلي حزنها عليه أمل  
في عودها اليها ومعلوم ان محبي اللذات المطعومة لا يأكلون لقوام أبدانهم  
وانما يحرصون على لذاتهم ولو اضرروا بالأبدان لا يدفع اذية الجوع لكن لنيل  
لذة الذوق (١) وتراهم يتداوون بالأدوية المرة الكريهة لتنبيه شهواتهم فينالون  
به لذة يتحسرون على فقدها وهم غنيون عنها، وكذلك في الجماع الذي يراد  
لأجل الولد يطلبه من أكره الولد ولا يرحوه او من حيث لا يرجوه وكذلك  
حسرة الملتذذ بالمنافسة والمباهاة بزينته في ملبوسه ومركوبه اذا فقدهما وان  
استغنى في ستر عريه (٢) وتقل قدمه عنهما وانما يتحسر على ما يفقده من لذة  
الجمال الذي كان له بهما فلا شك ان النفس التي هذه حالها تتعذب بحزنها وحسرتها  
على مما فقدت ما كانت تحبه عذاً بايضاً هي المتمكن من عشقها وشوقها .
- ومن ذلك فرع الزهاد فيها من لم ينبه على سعادة ولذة غير هاتلك سعادة  
السعداء وهذه سعادة الاشقياء وهذه شقاوتهم بسعادتهم فان حرمان اوائك  
الزهاد من اهل الكمال الى نيل دائم ونيل هؤلاء الى حرمان لكن لعله غير دائم فان  
النفس على طول المدة تسلو وتنسى والعناية الربانية تجود بالبذل والهداية تنبه عليه .
- فأما سعادة المجازاة على الحسنات وشقاوة العقوبة على السيئات فالأمر بتلك  
والناهي عن هذه يتولى الثواب والعقاب بأمره على قدر ما أمر به منهما ووعد  
وتواعد في جوابها (٣) فانه قادر صادق لا يجوز عليه الكذب ولا يخلف الميعاد على  
ما نقوله في موضعه من العلم الذي بعد هذا . ولا سبيل الى معرفة ذلك من جهة  
البحث النظري والنظر القياسي . ومن ظن ان كل حق يعلم بالنظر القياسي كما يعلم  
في فن عرفه منه بكذب هذا الوعد والوعيد فنفسه كذبه حيث لم تعرفه ان

(١) سع - الشوق (٢) سع - عورته (٣) كذا - وبها مشي سع - ظ - جزائهما

لكل علم طريقا ونحو تعليم لا ينتهى اليه من لم يسلك ذلك الطريق وينجو ذلك النحو  
على ماسبق القول فيه . لو قال المهندس للطبيعى أفهمنى معنى الحرارة الغريزية  
والفرق بينها وبين الحرارة النارية بشكل هندسى وبينه براهين خطوطية لقد كان  
الطبيعى يستهزئ به وهو عند نفسه الجاهلة بما يسئل عنه ممدوح بعلمه وتحقيقه فيه  
الذى طرق عليه التحريف والغلط حيث طلبه من غير وجهه خصوصا ان قال  
للطبيعى انك لا تعلم هذا اذا كنت لا تقدر على بيانها بالاشكال كذلك من طلب  
بحكمة النظر عليها لا يوصل اليه الا من طريق الخبر الذى هذا من جملة وانما الحكمة  
في مثله ان يحتاط في سماع الخبر بصدق الخبر وقدرة المخبر عنه وامكان الشيء  
الذى اخبر به وجوازه وكيف لا يمكن القادر الصادق ان يفى بوعده ووعيده  
وهو العالم الخالق المبدئ المعيد .

فعند هذا ينتهى النظر والقول في العلم الطبيعى الذى ينظر في المحسوسات  
وما تدل عليه دلالة اولية . واما ما ليس بمحسوس ولا يدل عليه المحسوس دلالة  
اولية فهو علم بعد هذا ينتقل بنا النظر اليه بمشيئة الله تعالى وحسن توفيقه .

تم كتاب النفس والحمد لله كما هو أهله ومستحقه حمد ادثما

متسر مدا و صلى الله على سيدنا محمد النبي وآله وسلم تسليما كثيرا .

(بآخر نسخة صف ما نصه)

نقلت من نسخة بخط يحيى بن وفا وعليها بخطه ما هذا حكاية كتبه من نسخة  
كتبت من الاملاء وعليها بخط المصنف دام علاؤه في آخرها، بلغت المقابلة .

والتأمل

ووقع الفراغ في شهر رجب من سنة ست وخمسين وخمسمائة وكتب المظفر بن  
عمر بن محمد بن علي المياقاري حامدا لله تعالى ومصليا على نبيه محمد وآله الطاهرين  
وحسينا الله ونعم الوكيل .

(وبآخر نسخة سع ما نصه)

تم كتاب النفس والحمد لله مستحق الحمد والشكر وبتمامه تم القسم الطبيعى من كتاب

المعتبر



- المعبر في الحكمة الذي استملء من الحكيم النحرير سيد الحكماء سند الاطباء  
 رضى الدين عن الاسلام اوحدا الزمان ابي البركات هبة الله بن علي بن ملكا  
 الطبيب البغدادي روح الله روحه وتقسه وجعل من رياض الجنان رmse .  
 وقد استتب لمن استكتبته هذا الكتاب الفراغ عن تحرير هذا القسم يوم الاثنين  
 السابع عشر من شوال سنة اثنتين واربعين وسبع مائة بجرجانية خوارزم في  
 الخاتمة الخاتمة في المبنى بظاهرها على رأس قنطرة الكبريتي وتيسر لي مقابلة  
 هذا القسم عن آخره ببلدة سراي الجديدة وتيسر الفراغ عنها في يوم  
 السبت الثاني عشر من جمادى الاولى لسنة اربع واربعين وسبع  
 مائة وهو اليوم الذي توجهنا عن سراي الجديدة غرة  
 غده يوم الاحد الى بلدة قرم على نية التشرف  
 بالاردوى الاعظم



## فهرس الاجزاء والفصول الواقعة

## في الجزء الثاني من الكتاب المعبر

٢	الجزء الاول - من العلم الطبيعي من الكتاب المعبر من الحكمة
»	الفصل الاول - في تعليم العلوم وتعليمها
٤	الفصل الثاني - في تعريف الطبيعة والطبع وما يشتق منهما وما ينسب اليهما وموضوع العلم الطبيعي
٨	الفصل الثالث - في المبادئ والاسباب والعلل
١٠	الفصل الرابع - في الهوى والحل والموضوع
١٥	الفصل الخامس - في الصورة والغاية والعدم
١٨	الفصل السادس - في ان مبادئ الموجودات هي هذه المذكورة وما عداها مما يقال انه بالبحث والاتفاق ومن تلقاء نفسه ترجع اليها في الحقيقة
٢١	الفصل السابع - في اللواحق الاوائل للهوى الاولى من الوحدة والكثرة والاتصال والانفصال
٢٥	الفصل الثامن - في تحقيق القول في وحدة الجسم الذي هو الهوى الاولى وكثرته التي له بذاته وتمام القول في الأجزاء
٢٧	الفصل التاسع - في الحركة
٣٤	الفصل العاشر - في اثبات المحرك لكل متحرك وانه غير المتحرك
٣٧	الفصل الحادي عشر - في نسبة الحركة الى ما يقع فيه من اجناس الموجودات
٤٠	الفصل الثاني عشر - في المكان
٤٤	الفصل الثالث عشر - في الخلاء وما قيل فيه
٤٨	الفصل الرابع عشر - في ذكر حجج المبطلين للخلاء وما قضتهم للقائلين

للقائمين به .

٥٣ الفصل الخامس عشر - في تصفح هذه الاقاويل وتتبعها وتحقيق الحق منها .

٦٧ الفصل السادس عشر - في اتمام القول في المكان الخالي والملا وتحقيقه .

٦٩ الفصل السابع عشر - في الزمان .

٧٧ الفصل الثامن عشر - في مباحث اخرى في الزمان وفي الآن .

٨٠ الفصل التاسع عشر - في النهاية واللانهاية المقولين في المكان والزمان وغيرهما .

٨٤ الفصل العشرون - في تصفح ما قيل في النهاية واللانهاية في المكان .

٨٨ الفصل الحادي والعشرون - في تصفح ما قيل من التناهي واللاتناهي في الزمان .

٩٠ الفصل الثاني والعشرون - فيما يقال من التناهي واللاتناهي في القوى .

٩٢ الفصل الثالث والعشرون - في وحدة الحركة وكثرتها وتقابلها وتضادها .

٩٤ الفصل الرابع والعشرون - في النظر فيما قيل من ان بين كل حركتين متضادتين سكونا وابطال الباطل وتحقيق الحق منه .

١٠٣ الفصل الخامس والعشرون - في الحركة المتقدمة بالطبع وباقي خواص الحركات .

١٠٦ الفصل السادس والعشرون - في ان لكل جسم حيزا واحدا طبيعيا وان فيه مبدأ حركة يسكنه فيه او يحركه فيه او اليه .

١٢ الفصل السابع والعشرون - في الحركة القسرية والتي تكون من تلقاء المتحرك .



فهرست المعتبر	٤٥٤	ج - ٢
١١٥	الفصل الثامن والعشرون - في الالاعل المحركة والمنااسبة بينها وبين المتحركات .	
١٢٠	الجزء الثاني - من العلوم الطبيعية من الكتاب المعتبر من الحكمة .	
»	الفصل الاول في صور الاجسام الطبيعية وخواصها وقواها .	
١٢٥	الفصل الثاني - في بسائط الاجسام الطبيعية .	
١٢٨	الفصل الثالث - في تتبع ما قيل من ان السماء لا تنخرق وتحقق القول فيه .	
١٣٣	الفصل الرابع - في النظر في السماء هل هي طبيعية او طبائع اخرى خارجة عن هذه الطبائع او هي احدها او مركبة منها .	
١٣٥	الفصل الخامس - في ان السماء لا ضد لها ولا تعرض لها الاستحالة والفساد .	
١٣٨	الفصل السادس - في طبائع الكواكب ومحوالقمر وفي المجرة .	
١٤٤	الفصل السابع في حركات الافلاك والكواكب ومحركاتها وغاياتها .	
١٤٧	الفصل الثامن - في المبادئ والقوى المحركة والمسكنة للأجسام التي في داخل الفلك .	
١٥٣	الفصل التاسع - في اتصال هذه الاجسام وانفصالها ووحدتها وكثرتها بالذات والعرض .	
١٥٧	الفصل العاشر - في اسباب الحركة العنصرية والسكون للأجسام العنصرية .	
١٦٠	الجزء الثالث - من العلم الطبيعي من الكتاب المعتبر من الحكمة .	
»	الفصل الاول - في التغير والاستحالة والكون والفساد بقول كلي .	
١٦٤	الفصل الثاني - فيما يتغير ويستحيل ويتكون ويفسد من هذه الاجسام الاول	
١٦٨	الفصل الثالث - في المزاج والامتزاج	

- ١٧٢ الفصل الرابع - في اعداد الامزجة المختلفة لأصناف الممزجات للقوى  
الفعالة
- ١٧٥ الفصل الخامس - في اقتصاص مذاهب مخالفة لما قيل في الاستحالة  
والكون ومناقضتها
- ١٨٠ الفصل السادس - في انواع الكائنات واختلافها في كونها  
وفسادها
- ١٨٥ الفصل السابع - في الالوان والاشكال والحركات الخاصة بأنواع  
المتزجات .
- ١٩٢ الفصل الثامن - في اثبات قوى فعالة وطبائع اخرى للمتزجات غير  
التي في عناصرها .
- ١٩٧ الفصل التاسع - في الحرارة الطبيعية المزاجية والغريزية الموجودة  
في النبات والحيوان .
- ٢٠٢ الفصل العاشر - في الحر والبرد الزمانيين واسبابهما .
- ٢٠٨ الفصل الحادي عشر - في الجبال والبحار والالودية والانهار  
والعيون والآبار .
- ٢١٣ الجزء الرابع - من العلم الطبيعي من كتاب المعتبر يشتمل على المعاني  
والاعراض التي تضمنها كتاب ارسطوطاليس في الآثار العلوية  
والمعادن وتحقيق النظر فيها .
- » الفصل الاول - في السحاب والمطر والتلج والبرد .
- ٢١٧ الفصل الثاني - في الرياح والزلازل والرعد والبرق والصواعق .
- ٢٢٢ الفصل الثالث - في احداث الجوالأعلى مثل الشهب وكواكب  
الاذناب والجرباب والشموس والمصابيح ونحوها والحمرة والهالة  
وقوس قزح .
- ٢٢٧ الفصل الرابع - في المعادن والمعدنيات .

- ٢٣١ الفصل الخامس - فيما ينسب الى العلم الطبيعي من الكيمياء واحكام النجوم .
- ٢٣٦ الجزء الخامس - من الكتاب المعتبر من الحكمة يشتمل على المعانى والاعراض التى تضمنها كتابا ارسطوطاليس فى الحيوان والنبات وتحقيق النظر فيها .
- » الفصل الاول - فيما يشترك فيه النبات والحيوان من الخواص والافعال .
- ٢٤١ الفصل الثانى - فى تولد النبات واختلافه بحسب البقاع .
- ٤٤ : الفصل الثالث - فى خواص الحيوان التى يتميز بها عن النبات .
- ٢٤٨ الفصل الرابع - فى الاعضاء الموجودة فى كبير الحيوانات وكثيرها .
- ٢٥٠ الفصل الخامس - كلام كلى فى ابدان الحيوانات واجزاؤها ومنافع اعضائها .
- ٢٥٦ الفصل السادس - فى اصناف الاعضاء ومنافعها .
- ٢٦٠ الفصل السابع - فى آلاعضاء الآلية .
- ٢٦٦ الفصل الثامن - فى آلات التناسل .
- ٢٧١ الفصل التاسع - فى الاخلاط .
- ٢٧٧ الفصل العاشر - فى اشتراك الحيوانات واختلافها فى الخلق والاخلق .
- ٢٨٥ الفصل الحادى عشر - فى الحكمة المستفادة من النبات والحيوان .
- ٢٨٩ الفصل الثانى عشر - فى الجن والارواح .
- ٢٩٧ الجزء السادس - من العلم الطبيعى من الكتاب المعتبر من الحكمة يشتمل على المعانى والاعراض التى تضمنها كتاب النفس وفصول هذا الكتاب ثلاثون فصلا .
- ٢٩٨ الفصل الاول - فى القوى الفعالة فى الاجسام واصنافها .



فهرست المعتبر	٤٥٧	ج - ٢
٣٠٢	الفصل الثاني - في النفس وما هيته .	
٣٠٦	الفصل الثالث - في تعديل الافعال النفسانية ونسبتها الى القوى .	
٣١٢	الفصل الرابع - في تحمل ما يمكن من الحجج بما ذكر من القوى وتتبعها وتحقيق النظر فيها .	
٣١٩	الفصل الخامس - في اشباع القول في هذا المعنى وتلخيصه .	
٣٢٢	الفصل السادس - في الادراكات والمعارف النفسانية وتحقيقها .	
٣٢٦	الفصل السابع - في تصفح ما قيل في البصر والابصار بالشعاع والانطباع وما قيل في السمع .	
٣٣١	الفصل الثامن - في تكميل النظر في الابصار والسمع وتحصيل الرأي المحقق فيها .	
٣٣٦	الفصل التاسع - في باقى الادراكات الحسية وهى اللمس والذوق والشم	
٣٤٠	الفصل العاشر - في الادراكات الذهنية .	
٣٤٤	الفصل الحادى عشر - في تعلق النفوس بالآبدان وآلياتها	
٣٥٠	الفصل الثانى عشر - في تميم القول في الادراكات الذهنية وآلياتها	
٣٥٤	الفصل الثالث عشر - فيما يقال في النفس من انها جوهر او عرض	
٣٥٩	الفصل الرابع عشر - في تأمل هذه الحجج وتتبعها .	
٣٦٤	الفصل الخامس عشر - في تحقيق القول في ان النفس جوهر قائم بنفسه موجود لا في موضوع	
٣٦٨	الفصل السادس عشر - في حال النفس قبل تعلقها بالبدن وما يقال من تدممها وحدوثها	
٣٧١	الفصل السابع عشر - في تتبع هذه الحجج	
٣٧٧	الفصل الثامن عشر - في بيان حدوث النفوس وابطال قدمها وتناسخها	
٣٧٩	الفصل التاسع عشر - في وحدة النفوس الانسانية او كثرتها بالشخص او بالنوع	

٣٨٨	الفصل العشرون - في تعرف العلة او العالل الفاعلية للنفوس الانسانية
٣٩٤	الفصل الحادى والعشرون - في المعرفة والعلم
٤٠٠	الفصل الثانى والعشرون - في ان مدرك العقليات والحسيات فينا واحد بعينه
٤٠٧	الفصل الثالث والعشرون - فيما يقال من العقل بالقوة والفعل وفى العقل الفعال
٤١٣	الفصل الرابع والعشرون - في ابطال ما قيل من ان العقل لا يدرك انجزثيات والمحسوسات
٤١٧	الفصل الخامس والعشرون - في الرقيا والنام وما يراه الانسان فى الأحلام
٤٢٣	الفصل السادس والعشرون - فى الاحوال الاصلية والاكتسابية للنفوس الانسانية
٤٢٧	الفصل السابع والعشرون - فى الخير والشر والسعادة والشقاوة للنفوس الانسانية
٤٣١	الفصل الثامن والعشرون - فى خواص النفوس الشريفة من النفوس الانسانية ونواذر احوالها
٤٣٨	الفصل التاسع والعشرون - فى حال النفوس الانسانية بعد مفارقة الابدان
٤٤٤	الفصل الثلاثون - فى السعادة والشقاوة الأخرى بين النفوس الانسانية
	تم فهرست الجزء الثانى من كتاب المعتبر يعونه تعالى وحسن توفيقه

# بيان الخطأ والصواب الواقع في الجزء الثاني من كتاب المعتبر

الصواب	السطر الخطأ	الصحيفة	السطر الخطأ
تكرروها عليهم	تكرروها فيها عليهم	١١	٢
ماله	مسائله	٧	٣
كل	محل	٩	٦
الفروج	الفروخ	١٥	١٠
جوابه قد	جوابه وقد	١٢	١٣
هو ما هو كالبياض	هو كالبياض	٩	١٥
فانه انما ينسب	فانه ينسب	٢	٢٠
نكبوا	نكثوا	»	٢١
	الثاني في مكان ما عنه	١٩	٣٣
الثاني بل	والزائل الثاني بل		
الباطن	باطن	»	٤٤
بحقيقته	حقيقة	١٥	٤٧
قبله	قلبه	١١	٥٠
الموجودة	الى الموجودة	١٩	٥١
لمحبته	لمحيته	»	٥٣
الحجم	الحجم	»	٦٥
انحلت	نحلت	٦	٦٧
نسبي	نسبي	١٤	٧٤
في خلاء او ملاء غير متناه	غير متناه	١٩	٨٣
من مركزها	خلاء او ملاء من مركزها	٢٠	



الصواب	الخطأ	الصحيفة	السطر
أجرى	أجرى	٩٧	٥
واقرب	واقرب	١٠٠	١
مبدءا	مبدئه	١٠٨	١٩
انسق	انسق	١١٣	١١
يوجد	ايوجد	١٢٣	٢٢
لشيء شيء	لشيء	١٢٥	٢
لسرعته	لبرعته	١٢٩	٤١
الفوق المطلق	فوق المطلق	١٣٤	١٠
من حيث هذا ملون وهذا	وانما الضدان معنيان	١٣٥	٢١
شفاف بل الاشفاف عدم	وجوديان يفسد عدم		
اللون والعدم لا يضاد الملكة	اللون والعدم لا يضاد		
وانما الضدان معنيان	الملكة من حيث هذا		
وجوديان يفسد احدهما الآخر	ملون وهذا شفاف بل		
والملكة لا تضاد عدم اي	الاشفاف احدهما الآخر		
	والملكة لا تضاد عدم		
	اي		
بقواها	بقوؤها	١٥٩	٥
وزمان (٣) صف للكون	وزمان	١٦٢	٢٥
كثرة	كبره	١٧٤	٢٠
كما تعفن	كما لا تعفن	٢٠١	١٥
سبب	فالبعد سبب	٢٠٥	٩
والا لعالى	والا لعل	٢١٥	٤
الحمامة حقا	الحمامة	٢٤٠	١٤

الصواب	السطر الخطأ	الصحيفة
بها على الاستمداد	بها الاستمداد	٢٤٠
يولد	تولد	٢٤١
ارض	الارض	٢٤٢
الثالث	الثالث	٢٤٤
البذر	اليزر	٢٤٨
( نعرفه منها - ١ - )	( فيها نعرفه منها - ١ - )	٢٥٠
احتيج	اجتج	٢٥٢
المدة	المادة	٢٥٥
والمعائنة	والمائية	٢٦٠
مشابهة طبيعة والغذاء الموافق	مشابهة والغذاء الموافق	٢٧٧
للحيوان	طبيعة للحيوان	
ادبار	اباد	١٠
باليته	باليته	٨
متفح	منفخ	٧
خصوصا	مخصوصا	٣
زبلها	ذبلها	١٢
تستوقعه	تستوقعه	»
التزو	التزود	٦
الثابت	الثالث	»
ايديهم	ايدهم	٧
يجده	يجد	١٥
تختصره	تختصره	١٦

الصواب	الصحيحة	السطر	الخطا
إذا	وإذا	١	٣٢٩
يتأدى	يتأدى	٨	٣٣١
تبصر	يبصر	»	٣٣٥
واذها بنا	واذها هنا	٢٢	٣٤٢
اثباته	اثباته	١٥	٣٥١
فيها	فيها	١٩	٣٥٧
استحال	استحل	١١	٣٦٥
واما	وما	٢٣	٣٧٣
عين	غير	٥	٣٨٣
فوائده	وائده	١٦	٣٩٢
قيل	قيل	٢١	٤٠٤
من	منه	١٥	٤٢٠
بفروج	بفروخ	٩	٤٣٩
ما فقدت مما	مما فقدت ما	١٣	٤٤٩

تمت الاغلاط الواقعة في الجزء الثاني من كتاب المعتبر في الطبيعيات  
فالحمد لله حق حمده



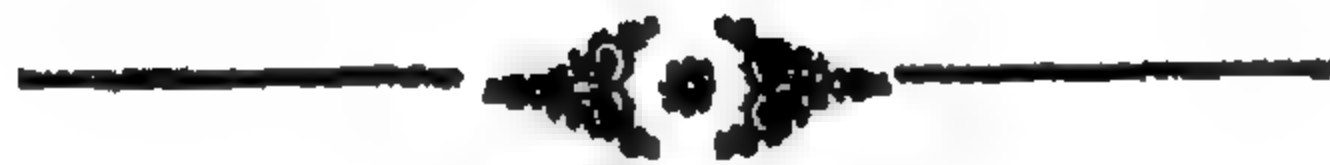
الجزء الثالث

من

## الكتاب المعتبر

في الحكمة الالهية

لسيد الحكماء اوجد الزمان ابي البركات هبة الله  
ابن علي بن ملكا البغدادى المتوفى سنة  
سبع واربعين ونحس مائة  
رحمه الله تعالى



## الطبعة الاولى

تحت ادارة جمعية دائرة المعارف العثمانية  
بميدوآباد الدكن حرسها الله عن طوإرق  
الزمن وحفظها من الشرور  
والآفات والقتن  
في سنة ١٣٥٨ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الله ولي التوفيق (١)

## العلم الالهي

من الكتاب الاعتباري الحكمة من املاء سيد الحكماء اوحى الزمان ابي  
البركات هبة الله بن علي بن ملكا ادام الله سعاده ورضى عنه .

## الفصل الاول

في العلم المسمى بما بعد الطبيعة وغرضه

وموضوعه وما يختص به نظره

العلم صفة اضافية للعالم الى العلوم والادراك والمعرفة كذلك صفتان

اضافيتان للدرك الى المدرك وللعارف الى المعروف .

والمعرفة والعلم عندنا صفتان اضافيتان لنفوسنا الى الاشياء التي نعرفها

ونعلمها والاشياء التي نعرفها ونعلمها اولاهي الموجودات في الاعدان ومعرفتنا

وعلمناها هي الصفة الاضافية لها الى الازهان ثم نعرف ونعلم الصفات الذهنية

الاضافية (المجاورة والمماسية كالصداقة والاخوة - ٢) فنعرف المعرفة والعلم

ونعلمها فيقال المعرفة والعلم باشتراك الاسم عليهما اعني على معرفة الاعدان

الوجودية وعلى معرفة الصور الذهنية الاضافية وعلمها ولكوننا نعرف عن معارفنا

وعلمنا بعبارات لفظية وعن الالفاظ بالكنايات صار من العلوم علوم

الالفاظ وعلوم الكنايات فكان احق العلوم بالعلمية واولاها بمعنى العلم علم

الاعدان الوجودية ويليه في ذلك علم الصور الاضافية الذهنية العلمية لانها وان

لم تكن من الموجودات الاولى التي تعلم اولاهي صفات موجودة في الازهان (٣)

(١) في نسخة - كوبرولو - بدله - رب اعن (٢) من هاشم - صنف وسع

(٣) كو - الاعدان .

والنفوس التي هي اعيان وجودية والصفات الموجودة للوجود موجودة ايضا وان كان وجود الثاني منها تابعا وعارضا لوجود الاول ونسبتها الى الموجودات الاول نسبة الاعراض الى الجواهر واللاواحق المعلولة الى العلل ثم العلوم اللفظية فانها من لواحق العلوم الذهنية وعلوم الكناية من لواحق علوم الالفاظ فالعلم يقال قولاً حقيقياً اولياً على العلم بالاعيان الوجودية ومن اجلها وثانياً على العلم بالصور الذهنية العلمية والعلم بالالفاظ والكنايات يبعد عنهما في المعنى كثيراً فاذا كان العلم الاول هو العلم بالموجود والعلم بالشئ علم بصفاته ولواحقه ويكون من جهة العلم بأسبابه ومبادئه فالعلم بالموجود كذلك ايضا .

والنظر في الموجود قد يكون على ما قيل في العلوم نظراً خاصاً كالنظر فيه من حيث هو جسم محسوس هيولاني وقد يكون من حيث هو جوهر إلهي غير محسوس وفي المحسوس من حيث هو حيوان او نبات وفي الانسان من حيث هو فاضل وناقص ومريض وصحيح فمن جهة كل نظر يدخل الموجود في علم كما يدخل في علوم الاهليات والطبيعات ومن جهتها في علم الحيوان والنبات ومن جهتها في علم الاخلاق وعلم الطب .

وقد يكون النظر في الموجود نظراً عاماً ولا اعم من النظر فيه من حيث هو موجود فالنظر في الموجود من حيث هو موجود افردته ارسطو طاليس علماً . وقد كان العلماء القدماء قسموا العلوم الوجودية قسمة واقفهم عليها الى الطبيعيات والرياضيات والاهليات فقال ان علم الاهليات من علم الموجود بما هو موجود لانه علم مبادئ الموجودات فافرد لذلك علماً وقال فيه انه علم ما بعد الطبيعة وانه الفلسفة الاولى وانه العلم الالهي . فاما قوله ما بعد الطبيعة فاراد به ما بعد الطبيعيات المحسوسة في معرفتنا وان كان قبل في الوجود فان التقدم عند الطبيعة في الوجود متأخر عندنا في المعرفة على ما قيل في فاتحة علم الطبيعيات . وقال قوم لأجل ذلك علم ما قبل الطبيعة والقبل والبعد في هذا الاختلاف فيها



وانما هما بالاضافة الى اعتبارين مختلفين .

واما قوله . الفلسفة الاولى فاراد به انه معرفة المبادئ الاولى والصفات العامة الكلية التي بمعرفة تعرف ما هي مبادئ له فالعلم بها هو العلم الاول الذي به يتم علم ما بعد الطبيعة - واما قوله انه علم الالهيات فاراد به ان معرفة الاله تعالى وملائكته هي ثمرة هذا العلم ونتيجته فموضوع هذا العلم الذي يشمل نظره عليه هو الوجود بما هو موجود ولذلك عم نظره العلوم بأسرها ومعرفة الله تعالى وملائكته من نتائج ومطلوباته وغاياته .

ونظره نظراً عاماً كلياً يتخصص في مطالبه حتى ينتهي الى مبادئ العلوم الجزئية فيستوفى العلم بها فان مبادئ العلوم الجزئية هي اشياء من الموجودات والموجود المطلق اعم منها والعلم الجزئي الذي تحته تتسلم مبادئه من هذا العلم تسليماً غير مستوفى النظر لان معرفة الأخص انما تتم وتكمل بمعرفة ما هو اعم منه على ما قيل في علم البرهان ان الجزئي يعرف بكلياته والعلوم يعد بعضها الاذهان لبعض - وتتعلم الاذهان علماً بعلم ومن علم على وجهين .

احدهما على طريق التنبيه ( والرياضة - ١ ) والتخريج وذلك يكون من العلوم الجزئية للكلية ومن المعلولات للعلل ومن ذوات المبادئ للمبادئ ومن المحسوسات للعقولات .

والآخر على طريق التعليم الحقيقي بالحد والبرهان وذلك يكون من العلم الكلي للجزئي ومن العلم بالمبادئ لذوات المبادئ ومن المعلولات للمحسوسات فان المحسوسات اشياء مركبة في الوجود ومبادئ تركيبها من البسائط المعقولة التي لا يدركها الحس ، اما الاجزاء التي لا تتجزى على ما قال قوم واما الهوى والصورة واما كل ذلك ، فهذا العلم يتقدم العلوم بأسرها في مذهب التعليم البرهاني والعلم للعلوم ( ٢ ) الحقيقي وتتقدمه العلوم بأسرها في ايناس الاذهان وتقويتها واعدادها لادراك مطالبه وعلم براهينه وادلته .

(١) من صف (٢) صف - والعلم المقول .

- هذا خلاصة ما اراده ارسطو طاليس وتاممه بحسب كلامه في هذا العلم حيث افرده عن غيره من العلوم وجعله بما اشتمل عليه علما مفردا والا فعلم الموجودات بأسرها طبيعيا والآهيا واحدا، والرياضي اذا نظر في المقادير والاشكال والاعداد فقد نظر في موجودا ايضا وان اريد التفصيل والتقسيم امكن فيه ان ينخص كل قسم بمعنى جامع لمطالبه كيف شاء المصنفون لست اعرف في ذلك ضرورة الى ثلاثة علوم لا محالة لا اقل ولا اكثر والذي فعله ارسطو طاليس في تقسيم العلوم مما تبع فيه القدماء (١) جائز غير واجب والعالم بالعلم الجزئي يتقلد مبادئ علمه من حيث يتبدى نظره من اى حد كان لانه يعلم الشيء بمبادئه فيعلم المبادئ بمبادئها ومبادئها بمبادئها حتى ينتهى الى المبادئ الاولى التي جعلها ارسطو طاليس من هذا العلم خاصة ومتى لم ينته الى المبادئ الاولى كان علمه مبتورا من حيث بدأ لانه في ابتدائه باى مطلوب ابتداء يستوفى علم ذلك المطلوب بمبادئه القريبة فان طلب علم مبادئه القريبة كان الابتداء بعلم ذلك المبدأ او المبادئ فكان هو (٢) وهى المطلوب او المطالب الاولى في ذلك العلم وكانت المبادئ المستعملة في تعليم المطالب اخرى غير التي قيل انها مبادئ ولا يرتفع ذلك حتى ينتهى الى المبادئ الاولى فيكون قد علم العلم الكلى الشامل الذى منه المبادئ لما بعده .
- وانما لم يجعل القدماء العلم واحدا من اجل ما قيل في التعليم ان منه تعليم للرياضة والايناس والتنبيه ومنه تعليم للتحقيق والتحصيل وتعليم التنبيه يتقدم ويتبدى من الاقرب الى الحس فالاقرب ويأخذ الى الابد منه فالابعد وتعليم التحقيق والتحصيل يتبدى من الكلى الاعم والمبادئ الاولى البعيدة عن الحس وعن غريزة النفس فتعجز النفس بغريزتها ما لم ترض وتبصر وتنبيه عن الابتداء بعلم المبادئ الوجودية وتتبدى من الاقرب الى غريزتها بما تستعين عليه بالحس فاذا طلبت فيه العلم الحقيقي كان ذلك بمبادئه التي تعلم بمبادئها التي تعجز بغريزتها عنها فتقبلها من العلماء على طريق التسليم حتى تتعلم بها ما تتعلمه من العلوم الجزئية فاذا تبصرت بتلك العلوم واستعدت ببصيرتها لما هو اعلى منها ارتقت اليه من حيث كانت

(١) كون العلماء (٢) صف هو اوهى .

تنبهت بالاول عليه بفعلوا الابداء بعلوم جزئية تسلبوا مباديها وارتقوا منها الى العلم الاعلى فحققوا بذلك علم المبادئ والاعالم الفاضل يبتدى كذلك من جزئى يستأنس به ويرتقى الى كلى يعرف منه مبدأ ما ابتدأ به وكذلك الى العلم الاعلى فاذا انتهى اليه عاد في علمه وتعليمه مبتدئاً من حيث انتهى وراجعا في العلم الحقيقي التحصيلي الى حيث ابتدأ فابتدأ في علمه الحقيقي التحصيلي بما انتهى اليه من التعليم الرياضي التنبهى وانتهى منه الى ما ابتدأ به من ذلك .

## الفصل الثاني

### في العلم الالهى والالهيات

- يظهر في المتداول من كلام القدماء ان المراد بلفظة الاله هو معنى اضا في  
 ١٠ بالقياس الى من هو له له وهو الذى تقتديه نفس الشيء الذى هو له له في فعلها وتحرك الجسد الذى هي فيه على شاكلة ارادته بحسب مشيئة وتحريكه فكان المتعلم يسمى معلمه والذى يقتدى به لها وربما ويظهر منه ايضا ان الاله هو الفاعل الذى لا يرى وله على البشر سلطان وقدرة وليس لهم عليه ، فالنفوس على مذاهبهم فعالة لا ترى ولها سلطان على البشر لكن لهم عليها ايضا سلطان فان النفوس البشرية يؤذى بعضها بعضها ويتسلط بعضها على بعض فكانوا يشيرون بذلك الى الملائكة  
 ١٥ الروحانية وقد سبق لذلك ذكر في كتاب النفس ونستوفي ههنا فيه النظر ، فعلم الالهيات هو العلم الذى تعرف به صفات الاله مطلقا ثم صفات اله الالهة ورب الارباب الفاعل غير المنفعل الذى هو المبدأ الاول لكل وجود وموجود من ذات وفعل كما سيظهره النظر الحكيم في هذا الفن فانه يبتدى وينظر حيث ينتهى الى معرفة الاله ويعرفه في الاله مطلقا ثم في الاله الموجود ثم في الاله الاول من حيث يقيس وينظر في المعنى الاضا في الذى به الاله الاله وهو اخص من الذى به المبدأ مبدأ والعلة علة والفاعل فاعل فالاله مبدأ وعلة وليس كل مبدأ وعلة لها والاله فاعل وغاية وليس كل فاعل وغاية لها فالنظر في المبدأ والعلة يتقدم في مذهب النظر على النظر في الاله وكذلك في الفاعل والغاية والموجود اولى  
 بتقديم



- بتقديم النظر فيه لانه اعم من كل ذلك فابتداء النظر في هذا العلم هو من الوجود وفيه بما هو موجود فهو الاعم مطلقا ثم بعده في المبدأ والعلة فانها من صفات الاله وها اخص من الموجود ثم في الفاعل والغاية لانها اخص من المبدأ والعلة ثم في الاله مطلقا ثم في الاله الآلهة اذا دل عليه النظر من حيث يأخذ في مذهب الاضافة فيقول ان الاله الاله لشيء ثم ذلك الاله اما ان يكون له الاله واما ان لا يكون كما قيل في المبادئ والعلل فان كان فالنظر فيه مثل ذلك حتى ينتهي الى الاله الاول وان لم يكن فهو الاول فالاله الاول والمبدأ الاول والعلة الاولى والفاعل الاول والغاية القصوى اخص من الاله والمبدأ والفاعل والعلة والغاية مطلقا ، ويظهر ايضا ان الاله الاخص باسم الآلهة والمبدأية والعلية والغائية ومعانيها الحقيقية هو ذلك الاول وكذلك هو الحق بان لا يرى حيث يعجز المدرك عن ادراكه لكن لظهوره لانخفاؤه فان المدرك له في الظهور الذي بحسب المدرك حد ونسبة بما يكون ادراكه اتم كعيون البشر التي تعجز عن ادراك ما صغر لصغره وما لطف للطفته وما خفى لخفاؤه وكذلك عما عظم حتى لا تحيط به وظهر حتى ابهر وادهش البصر كالشمس فانها لا نستطيع ادراكها للنور الذي هو سبب الظهور وبعده عن مناسبة المدرك الذي هو عين البشر ، فهذا العلم كانت القدماء تسميه بعلم الالهيات لانهم كانوا يتداولون في عباراتهم الآلهة ويعنون بها اشخاص الملائكة الروحانية والنفوس البشرية المفارقة للجسام وكانوا يعتقدون انها تفارق وتبقى مفارقة على ما هي عليه في زمرة الملائكة الروحانيين .
- وكان قوم منهم يعتقدون الملائكة والارواح من هذا القبيل اعني من قبيل نفوس البشر التي تفارق الاجسام وتتخلى عنها واداء ذكرها اسماء الملائكة قالوا فلان بن فلان وفلان بن فلان وكان هذا متداولا بينهم . شهورا عندهم فسموا هذا العلم الذي يدخلون في نظره ويتبين فيه هل هم وما هم وكيف هم ولم هم علم الالهيات ويكون علم الطبيعيات علم المحسوسات ويكون علم الموجود ينقسم على ما قسموه الى الطبيعي والالهي اذا كان النظر في موجودات الاعيان

وتكون متصورات الاذهان تدخل في علم الوجود ايضا في علم النفس من حيث انه ينظر في صور الازهان التي هي من جملة الموجودات وصوره الوجود موجودة في الوجود. وينظر المنطق فيها من جهة وهي جهة الاستعانة في التعليم والمعرفة ببعضها على بعض وتأديها بنظرها من بعضها الى بعض وتكون الرياضيات هي التي تنظر في الاعداد والمقادير المحدودة بالاشكال على الاطلاق من حيث تصرف فيها الاذهان فتقيس بعضها الى بعض وتنسب بعضها الى بعض ولا تخص نظرها باشكال ومقادير واعداد الموجودات منها فيكون ذلك هو الذي يخص باسم الرياضيات ، فاما اذا اختص النظر بعدد كواكب ومقادير افلاك واشكالها فهو من علم الوجود وعلم الطبيعيات لاحالة فهكذا ترتيب العلوم في قسمتها الى ما قسمت اليه من هذه الثلاثة اعني الطبيعي والرياضي والالهي .

وسميت الرياضيات بهذا الاسم لان النفوس تراض بها حيث تنتقل فيها وبها مما تدركه منها بالحواس الى ما تجرده في الذهن عن المحسوس والتصرف في احواله التي تستعمل الحواس فيها ومعها في نظرها فيه الى ما تنفرده عن الحواس وتتصرف فيه تصرفا ذهنيا حتى تكون واسطة تنتقل منه برياضتها الى ما ليس بمحسوس اصلا وهو العلم الالهي وبحسب هذا يكون المنطق من جملة الرياضيات الا انه لم يكن علما معروفا في وقت ما قسمت هذه القسمة وسميت هذه العلوم بهذه الاسماء ولما صنفه المصنف سماه بحسب فنه الذي صنفه فيه باسم يخصه وهو المنطق وعنى به انه الذي عنه وبحسبه ينطق اللسان اعنى عن التصور العقلي والانتقال الذهني العلمي التعليمي وهو الذي به يتم الفرق بين نطق الانسان وتصويت غيره من الحيوان فان المصوت من الحيوان يدل بصوته على معنى في نفسه من اثاره وكراهيته وشوقه وسأمة ولذته واذيته وطلب بعضه بعضا كما يطلب الذكر الانثى والالف ما لوفه فكلها اصوات تدل بارادة لانها بحركة ارادية على معنى وكذلك نطق البشر الا ان النطق البشري يختص بالفن التعليمي

من التفهيم والشرح والاحتجاج والبيان لما يريد المحاوره فيه فلذلك سماه المسمى بعلم المنطق ولا يمتنع بحسب هذا الاسم ان يدخل في العلم الرياضي من جهة رياسته للأذهان وتثقيفه لها لكتنه لم يقل ولم يسم ولا ضرورة اليه فكذا صنفتم العلوم وهذا هو العلم الالهي وهذا هو المعنى الذي عناء القدماء في تسميته .

## الفصل الثالث

في منفعة علم ما بعد الطبيعة

- الشيء المطلوب لذاته هو الخير الحقيقي والخير الحقيقي مطلوب لذاته والخير يقال بمفهوميين، أحدهما بالاضافة . والآخر على الاطلاق، فالخير الذي بالاضافة هو خير ما بقياس ما هو خير له ، والذي على الاطلاق هو خير في نفسه ومعنى الخير المتداول في اللغات هو المضاف ومنه ينتقل الى فهم الخير المطلق، ومعناه من جملة المعارف الاول
- ١٠ التي لا تدخل تحت الحد لبساطتها كما قيل في الحرارة والبرودة وغيرهما وهو من المعارف العقلية الاولى والمعرفة الاولى منه هي الاضافة كاللذيد والنافع والطيب والموافق والمراد والمشتهى والمأمول والمتمنى والمشوق والمعشوق . وكل واحد من هذه يقال له خير بالاضافة الى ما هو مضاف اليه اللذيد للتذو والنافع للنتفع والطيب للمستطيب والموافق للمستوفى والمراد للريد والمشتهى للشتهي
- ١١ والمأمول للآمل والمتمنى للمتمنى والمشوق للشواق والمعشوق للعاشق . ويختلف بالنسبة فيكون الشيء الواحد خيرا لشيء وشر لشيء ولا خيرا ولا شرا كما يكون اللذيد لذىذا عند شخص مكروها عند آخر (١) ولا لذىذا ولا مكروها عند آخر ولا يفهم الخير المطلق الا بالاضافة المطلقة حيث يكون خير الكل شيء كالنور مثلا فانه خير مطلق لكل مدرك له وقد يكون الشيء الواحد خيرا بالذات وشر
- ٢٠ بالعرض فيكون احق بمعنى الخيرية مما هو خير بالعرض وشر بالذات - واما الخير الذي يتصور بغير اضافة فان الذهن يتصوره من المضاف ويجرد عنه معنى الاضافة ويجعل الخير المجرد علة للخير المضاف كما يكون العام الاضافة احق بمعنى الخيرية من الخاص الاضافة فيكون المجرد احق من المضاف بالمعنى والمضاف المطلق

(١) كـ - يقال للذيد لذىذا عند شخص مكروها عند شخص آخر



الاضافة احق من الخاص وكذلك الشر المقابل للخير يتصور على هذا الوجه  
 بأضافة خاصة و اضافة عامة وبتجريد الاضافة لكن الشر المجرد عن الاضافة  
 لا يوجد فانه اذا تؤمل كان احق الاشياء به معنى العدم فان الشر و اعدام اشياء  
 وفقد اشياء والخيرات وجود اشياء فالخير احق بمعنى الوجود والشر بمعنى العدم  
 والوجود القار احق بمعنى الخيرية من غير القار والدائم احق بذلك من غير الدائم  
 والواجب احق به من الممكن والواجب الوجود احق بمعنى الخيرية من الممكن  
 الوجود والواجب الوجود بذاته احق بذلك من الواجب الوجود بغيره فمعنى  
 الوجود اذا تجرد كان معنى الخير المجرد ومعنى العدم اذا تجرد كان معنى الشر  
 المجرد ولا يقال عن العدم المجرد أنه موجود فلا يوجد الشر المجرد وانما يوجد  
 الشر المضاف ويوجد الخير المجرد ويكون احق بمعنى الوجود من غيره على  
 ما يأتي عليه التفصيل في الموجودات التي يقال فيها الخير والشر .

واما النافع والضار وغير ذلك مما قيل من اصناف الخيرات الاضافية فانها تقال  
 بالنسبة الى الخير فالنافع هو الذي يتوصل به ويوصل الى الخير والضار هو الذي  
 يتسبب منه الشر وقد سبق في علم النفس ان العلوم الحكيمة تشترك في منفعة  
 واحدة هي تحصيل كمال النفس الانسانية بالفعل واعدادها بذلك للسعادة  
 الانشورية لكنها تختلف في ذلك فبعضها ينفع منفعة بالذات وهو العلم بالله تعالى  
 وملائكته وعلم النفس بالنفس ومبادئها وفاعلاتها (١) وبعضها ينفع في ذلك  
 منفعة بالعرض من حيث ينتفع به في العلم النافع بذاته كعلم الهندسة وعلم المنطق  
 على ما قال قوم .

وقد كان اوضح في علم النفس ان علم المنطق يحصل على وجهين ، حصول  
 صناعة وتانون محفوظ ، وحصول ملكة وتهذيب فطرة ، فالحصول الصناعي  
 الحفظي ينفع في ذلك بالعرض كما قيل والذي هو على طريق الملكة وتهذيب  
 الفطرة الصالحة منفعة بالذات وهو في تهذيب النفس واعدادها للسعادة الانشورية  
 نافع بذاته منفعة تامة فانها به تشارك الطبائع الالهية الملكية العقلية المجردة

- عن الشوائب والموارض المدنسة ، وهذا العلم الذي هو العلم الالهى نافع بالذات في تحصيل الكمال الانساني بل هو الكمال العقلي بعينه فان كمال المعرفة معرفة الكمال الاقصى وسائر العلوم انما اراد لأجله حيث تنتفع النفس بها في تحصيله كما ان كل وجود وسبب وجود انما هو من عند واجب الوجود بذاته كذلك كل خير و . سبب خير فهو من عنده ايضا ، وخير المعارف معرفة الخير المطلق وذلك هو الوجود المطلق بل الواجب الوجود بذاته وهو الذي تحصل المعرفة به من هذا العلم . فهذا العلم انفع العلوم بل هو العلم النافع الذي به تكمل نفس العالم وتصل الى اجل مراتبها التي هي لها ان تصل اليها ، فتنفعة هذا العلم هي تحصيل سعادة النفس الانسانية وكمالها بمعرفة مبادئها ومعرفة الاله الذي هو المبدأ الاول . والواجب الوجود بذاته والخير المطلق الذي هو ينبوع كل خير .
- ١ . ومبدؤه على ما قيل في كتاب النفس قولا مرسلًا ، ويقال ها هنا على طريق التعليم والبيان الحكيم البرهاني وقد كانت العلوم التي دون هذا العلم كلها تستند في العلم والتعليم الى مبادئ غير معلومة فيها فكان العلم بها ناقصا من حيث لا يحيط بمبادئها وتلك المبادئ يتم العلم بها في هذا العلم فيكمل فيه العلم بالعلوم السالفة فيكون علم العلوم وان كان المنطق علم العلوم بوجه آخر فتنفعة هذا العلم هي كمال العلم بسائر العلوم ، فالواصل الى هذا العلم يحصل له الكمال الانساني العقلي بقدر ما من شأنه ان يكون له فهو على الحقيقة فضيلة الانسان بل هو فضيلة فاضل الانسان ، ولا يخالف على هذا احد من العلماء الامن حيث يجهل ما يخالف عليه فان ( القدماء ) يخالفون ويردون ما قاله ارسطو طاليس وغيره من الحكماء في هذا العلم او يقوله قائل بعدهم فلا يردون العلم بنفسه وانما يردون ما يعتقدون انه جهل لا ما يعتقدونه علمًا فيقولون ان هذا الخطأ او هذا الغلط لا يستحق ان يقال عنه انه فضيلة الانسان فاذا قيل لهم عن علم الحق فيه لم ينكروا انه فضيلة الانسان لان فضيلة الانسان هي فضيلته التي تخصه من حيث هو انسان لا التي له من حيث هو نبات وحيوان وهو انسان بعقله ففضيلته من حيث

هو انسان هي فضيلته العقلية وفضيلته العقلية علمية، او عملية والعملية انما تكون فضيلة اذا كانت صوابا والصواب يعرف بالعلم فضيلة العمل بالعلم وفضيلة العقل بالعلم وفضيلة العلم تكون من وجهين، احدهما من جهة العلم . والاخر من جهة المعلوم، فاما التي من جهة العلم فان (١) يكون حقاً نفسه ويقينا عند العالم به، واما من جهة المعلوم فالمعلوم هو الموجود واشرف العلوم العلم بأشرف الموجودات واشرف الموجودات هي الالهيات بل الاله الواحد الحق الذي هو مبدأ الوجود وينبوع الوجود فهذا العلم هو افضل فضائل الانسان على رأى المخالف والموافق لكل ما قيل ويقال فيه .

## الفصل الرابع

فيما يشتمل عليه علم ما بعد الطبيعة

للعلوم في الازهان صفات واحوال ذهنية تخصها في الوجود الذهني وان كانت تتعلق بنسبتها الى الموجودات في الالعيان، فمن ذلك كونها كلية وهو كون الواحد منها صفة لأشياء كثيرة من الموجودات في الالعيان فان الكلي معنى في الذهن تنصف به اشياء كثيرة موجودة في الالعيان او متصورة في الازهان ايضاً فان الصفة تكون للوصوف الموجود في الالعيان وللتصور في الازهان، فيكون المعنى الذهني صفة لمعنى ذهني وذلك الآخر لا يكون صفة لمعنى وجودي . والمعنى ايضاً صفة للصور الذهنية من جهة ما يقصد الدلالة عليها باللفظ فيصير معنى لمن عناها بقصده في دلالة عليها باللفظ الموضوع لها، فكونها معنى انما هو لها من جهة الدلالة باللفظ . وكونها صفة انما هو من جهة ما يعينها باللفظ ايضاً ونسبتها حيث عني الى صورة اخرى ذهنية او غير وجودية وهي صورة من حيث توجد في الازهان عما في الالعيان وكما تتصور وتمثل في الرآة عن الرثبات ولان النفس تعرف الشيء بصورته الذهنية ثم تعرف الصورة الذهنية معرفة تخصها وتتصور لها في المعرفة الثانية صورة ايضاً وتعرفها النفس فتصور لها صورة ثالثة في معرفة المعرفة فتكون للصور الذهنية صفات للأعيان الوجودية بالمثالة والمحاكاة كما ترى



- في المرآة ويكون بعضها صفات لبعض من جهة تكرار المعارف بالمعارف وتكون  
الأوائل من الصور الذهنية امثلة للأعيان الوجودية وصفات لها. والثواني  
للأوائل كذلك ايضا بالنسبة اليها. والثالث للنواني. والرابع للثالث وهلم جرا  
بتضعيف معرفة المعرفة وعلم العلم، ونسبة الصورة الذهنية الى ما في الاعيان تكون  
نسبة واحد الى واحد فاذا كان لذلك الواحد المنسوب اليه نظائر نسبتها الى  
الصورة الذهنية كنسبته ونسبة الصورة الذهنية اليها كنسبتها اليه قيل للصورة  
الذهنية بنسبتها الى تلك الكثرة كلية كالصورة الانسانية بنسبتها الى زيد وعمر و  
الصورة الحيوانية بنسبتها الى الانسان والفرس، وان لم يكن في الوجود  
ما تنسب اليه تلك الصورة بالمماثلة كثره بل واحد كالشمس مثلا، ثم كان  
لتلك الصورة في الذهن امثال ينسب المعنى اليها كشموس كثيرة تتخيل في الازهان  
وتتنسب تلك الصورة الواحدة اليها في الذهن ايضا نسبة المماثلة ويقال عليها  
قول هو وكانت ايضا تلك الصورة بهذا الاعتبار كلية من جهة انتسابها الى كثره  
بالمعنى والمماثلة، وتلك الاشياء التي اليها ينتسب الكلي بالمماثلة تسمى جزئيات  
بنسبتها الى ذلك الكلي، والكلي والجزئي صفتان نسبيتان تعرضان لتصورات  
الازهان وموجودات الاعيان في الازهان دون الاعيان ومتصورات الازهان  
ينتسب بعضها الى بعض كذلك ايضا بالتماثل في النسبة الى صورة تنتسب اليها  
كذلك فيكون الكلي كليا لكلي هو بقياسه جزئي وبقياس ما ينتسب اليه كلي  
وذلك هو العموم والخصوص حيث يكون كلي اكثر في كليته وعمومه من  
كلي آخر كالحيوان الانسان والانسان لأصناف الناس فترتب الكليات  
المسوخة من الوجوديات مراتب في الازهان من جهة عمومها وخصوصها  
فينتهي العموم الى ما لا اعم منه والخصوص الى ما لا اخص منه كما ابتدئ في  
طبقة هكذا من زيد وعمر والى الانسان ومن الانسان والفرس الى الحيوان  
ومن الحيوان والنبات الى النامي او ذى النفس ومن ذى النفس والجماد الى  
الجسم ومن الجسم والنفس الى البوهر من البوهر والعرض الى الوجود

ومن الموجود والمعدوم الى الشيء فيصير كل واحد من الشيء والهوى والواحد والكثير اعم من الموجود .

والكليات من جهة انتسابها الى الجزئيات الموصوفة بها تتصنف الى صنفين ، صنف ما يقال فيه انه هو هو كالانسان لزيد وعمر ووالحيوان للانسان والفرس والنامى للحيوان والنبات والجسم للنامى والجماد فانها توصف بها جزئياتها بهو هو فيقال زيد هو انسان والانسان هو حيوان ، وصنف ما يقال بالنسبة والتصريف كما يقال انه ذو هو او له هو او يشتق له منه الاسم في اللغة فيقال ابيض من البياض او يغير في التصريف كما يوصف الانسان بالبياض فيقال انه ذو بياض او له بياض او يغير بنوع من انواع التصريف مع حفظ الاصل كما يوجد في اللغات على اختلافها واللغات في ذلك تحتذى ما في الازهان والاذهان تحاكي الموجود وما في الاعيان ، والذي يقال انه هو منه اخص ومنه اعم . والاخص نوع الأعم والاعم جنس للأخص . والاعم الاقصى يقال له جنس الاجناس . والأخص الأدنى يقال له نوع الانواع .

وقد قال ارسطو طائيس ان اجناس الاجناس المقصوى في الموجودات اكثر من واحد وانها لا تجتمع في العموم والاشتراك في معنى واحد اجتماعا جنسيا - قال في كتاب له يسمى قاطيغورياس وتفسيره المقولات ان اجناس الاجناس الموجودات عشرة لا تجتمع ولا بعضها في جنس احدها ، جنس الجوهر يقال على ما وجوده لاني موضوع والتسعة اجناس هي اعراض منها وجودية كالبياض والسواد والطول والعرض والعدد ونحوها ومنها ذهنية كالنسب والاضافات ، والتسعة الاجناس اعراض ، والجوهر وهو الموجود لاني موضوع جنس لما يقال عليه من الاجسام والنفوس والعقول ، والعرض وهو الموجود في موضوع وهو قسم الجوهر في رسمه وحده ليس بجنس واحد لما يقال عليه بل صفة عرضية للأعراض التي هي اجناس كثيرة وقيل ان قوله في الجوهر انه الموجود لاني موضوع وان قوامه في وجوده بنفسه كالجسم الذي يستقل في

- في وجوده بنفسه لا بشئ يوجد فيه والموجود في موضوع هو الذي لا يستقل في وجوده بنفسه بل انما يوجد في شئ لوفارقه تفارق الوجود الى العدم لا كالجوهر الذي يفارق كل ما يقال انه فيه من زمان ومكان وآن (١) ولون وحر وبرد وحركة وسكون وهو موجود قائم بنفسه وهذه التسعة الاجناس الأخرى التي هي الاعراض كل جنس منها منفرد بما يعمه ويتصف به عن الآخر، ولهذا جنس ما يسأل عنه بكم كالمقدار والعدد، ثم ما يسأل عنه بكيف وقد جمع فيه اصنافا من الصفات والاحوال، ثم المضاف والاضافات كالأخ والأخ والاب والابن والمولى والعبد ونحوها، ثم ما يسأل عنه بأين وهو النسبة الى المكان. ومتى وهو النسبة الى الزمان. والوضع وهو نسبة اجزاء الجسم الى اجزاء مكانه كهيئة القائم والقاعد والنائم ونحوها، وما ينسب بأنه له كالتاتم والقميص ونحوها. وان يفعل مثل ان يقوم ويقعد. وان يفعل مثل أن يتصل وينفصل ونحوها هكذا عددها. وقال انها اجناس الصفات والوصفات وجعلها عشرة لا تزيد ولا تنقص، احدها الجوهر. والتسعة الاعراض، فإن كان ذلك من اجل العموم فقد يوجد لها ما يعمها بأسرها كالوجود والشئ وان كان من اجل هو هو فاما كلها تتفق في ذلك ولا تختلف فيه اختلافا يفرقها الى هذه العشرة.
- وتكلم قوم في ذلك بما يستقيم معه تصنيف ارسطو لهذه المقولات فجعلوا من شرط الجنس ان يقال على ما يقال عليه بالسواء من غير أن يكون لبعضه اولا وللآخر ثانيا ومن الاول حتى لا يكون الوجود جنسا للجواهر والاعراض والعلل والمعلولات لأن الوجود للعلة اولا وللعلول ثانيا ومن العلة والجوهر قبل العرض والعرض بالجوهر وفي الجوهر وجعلوا هذا الشرط هو العلة في ان لا يكون الوجود وهو عام لا اعم منه جنسا لما في الوجود وكذلك العرض انما قيل له عرض من جهة عرضه للجوهر، فمن الاعراض ما يعرض للجوهر اولا كالسمية، ومنها ما يعرض له ثانيا وبعد الاول كالكيفية. ومنها ما يدوم عرضه له. ومنها ما لا يدوم ومنها ما يقرر. ومنها ما لا يقرر في وجوده للجوهر



كالحركة فقول العرض عايم قول بنسب مختلفة ولا يستحق ان يكون جنسا  
فالكلام في هذه الاجناس العالية والعلم بها كلام كلي وعلم كلي لا يختص بعلم  
دون علم والكلام الجامع العام لما هو الكلام في الوجود بما هو موجود لانه  
علم عام شامل لسائر الموجودات ، فهذا العلم هو الذي ينظر فيه من حيث هو  
كذلك فنظره شامل لسائر الموجودات من الجواهر والاعراض التي يحيط  
العلم بها فهو شامل لسائر المعلومات ومن تشعب انظاره واقسام موضوعه ومسائله  
ينتهي الكلام الى مبادئ سائر العلوم التي سلف الكلام فيها .

وبالجملة فكلامه في كل عام وشامل وذلك هو الموجود بما هو موجود  
وأوصافه التي تقال عليه (١) من حيث هو كذلك كالواجب الوجود والممكن  
الوجود والعلة والمعلول والواحد والكثير والمبدأ والمبتدأ فنظره ينتهي الى  
المبدأ الاول الموجب لساير الموجودات وذلك هو الاله تعالى الواجب  
الوجود بذاته ، فمن اجله ومن اجل ما قلناه اولا يعرف هذا العلم بالعلم الآلهي . ومن  
اجل ما اشتمل عليه نظره من الكليات يسمى بالعلم الكلي ومن اجل انه ينظر  
في غير المحسوسات من الموجودات يسمى علم ما بعد الطبيعة . فعلى هذا يشتمل  
نظر هذا العلم .

## الفصل الخامس

(١) في اجناس الجواهر والاعراض

الجنس والنوع والصنف يقال (٢) في العرف اللغوي بمعنى واحد عند الجمهور  
وهو معنى الكلي المطلق الذي يقال بالهو هو فيقال كذا هو كذا كما يقال زيد هو  
انسان ويحمل كما قيل حمل على كما يقال الانسان محمول على زيد وهو موصوف  
باسمه ومعناه بعينه ، وخص الفلاسفة بالجنس ما كان من الاوصاف الذاتية  
الداخلية في جواب ما هو كما قالوا ان الجنس هو المقول على الانواع في جواب  
ما هو وخصوا بالنوع ما كان فوقه جنس يعمه وغيره او ما كان مقولا على

(١) كـو - يقال عليها (٢) كـو - الجنس والنوع يقالان

الأشخاص التي لا تختلف باوصاف تدخل في تعريف ماهياتها.

- واشترط قوم في الجنس ان يكون مقولا على انواعه التي هو جنس لها قولا بالسوية في اللفظ والمعنى ولا يختلف فيها وبالنسبة اليها، اما اختلافه فيها فكما يختلف الثلج والعاج في البياض حيث يقال لكل واحد منهما انه ابيض فالأبيض في الثلج اكثر منه في العاج واشد في بياضيته التي بها قيل انه ابيض، واما اختلافه بالنسبة اليها فكما يختلف العلل والمعلولات والجواهر والاعراض بالنسبة الى الوجود في قول الموجد عليها فان العلل موجودة قبل المعلولات والجواهر قبل الاعراض قبلية بالذات، وانما اشترط ذلك قوم لاجل ما وجدوه في كلام ارسطو طاليس في كتابه المعروف بقا طيغورياس الذي جعل فيه (١) اجناس الاجناس العوالى للوجودات عشرة كما قلنا ولم يجمعها في جنس الوجود ولا بعضها في جنس العرض ولا كلها في جنس الشيء والواحد والهو وجعلوا الفرق والعلة ما قيل حيث فتشوا فلم يجدوا سوى ذلك وان لم يكن ارسطو طاليس اشترطه وقاله وانما ذكر الجنس والنوع ذكر امر سلا، وقال في هذا الكتاب ان اجناس الاجناس للوجودات هي تلك العشرة التي قيلت، فالجواهر منها جنس لسائر الاجسام ويشاركها فيه كل ما وجوده لا في موضوع واراد بذلك الفرق بينها وبين الاعراض لان الاعراض توجد في موضوعات قوامها بوجودها فيها وفسادها بمفارقتها لها والاجسام ليس كذلك وان شارك الاجسام اشياء هي غير اجسام في هذا الرسم فهي جواهر ايضا.

- والقول بهذا يناقض ما اشترطوه في (٢) رفع التقدم والتأخر في الجنس فان الموجود الذي هو جزء حد الجواهر مقول على الجواهر التي هي علل ومعلولات وسماويات وارضيات بالتقدم والتأخر فكيف اذا دخل فيه غير الاجسام مما يرويه علل الموجود الاجسام فان الحد يفسد عليهم من جهة الشرط الذي اشترطوه وكذلك جنس الكيفية وما يسأل عنه بكيف فانهم جمعوا فيه بين اشياء لا تتجانس ولا تجتمع الا في السؤال بكيف وهي عبارة عادية لا طبيعية ولا يحصرها معنى

(١) كو - جعله في (٢) صف - من .

في الطبع اذا تأمل ذلك المتأمل وتأمل حده (١) وذلك ان ارسطو قال انها تنقسم الى انواع اربعة يعنى مقولة الكيف، وهى الحال والملكة، والقوة، واللاقوة والكيفيات، الانفعالية والانفعالات، فالحال هى مالا يتناول زمانه ولا يستقر في موضوعه، والملكة هى ما استقر فيه وطال زمانه من ذلك ثم قالوا ان الحال ما كان مثل صفرة الوجل وجمرة الحجل، والملكة ما كان مثل صفرة من كان به سوء مزاج في الكبد او سواد الحبشى فيدخل في ذلك العلوم والاخلاق من صفات النفس والجمرة والبياض وغيرها من المبصرات من صفات الاجسام من جهة قرارها ولا قرارها، والقوة فكالصلابة في الجسم التى بها يقوى على مدافعة ما يخرقه واللاقوة مثل اللين، والكيفيات الانفعالية مما يحدث في موضوعه بانفعال ذلك الموضوع مثل الحرارة والبرودة والسواد والبياض فانها بانفعال موضوعها تحدث فيه حيث ينفعل باستحالته من حر الى برد ومن برد الى حر فيبرد ويسخن ويبيض ويسود وتعود الحالات والملكات داخلية فيها بهذا الشرح وتكون الانفعالات اشبه بالحالات والكيفيات الانفعالية بالملكات، فهذه قسمة لا تتبرأ من التداخل وتقسم اشياء لا تشترك في معنى جامع فكيف تكون انواعا للجنس واين المعنى الجنسي والفصلى من انواعها .

ثم قال بعد ذلك ان فيها جنس ان يفعل وجنس ان ينفعل وهى غير الكيفيات الانفعالية والانفعالات فليتها دخلت معها في جنسها بحر افا كما دخلت هى مع غيرها والحق ان الامر ليس كذلك على التحقيق وانما قال ارسطو ما قاله في ذلك للتمثيل على المعانى الكلية والجزئية والاعم والاخص من الاجناس واجناس الاجناس والانواع وانواع الانواع فيجعل ذلك تحقيقا وتحل له من تحل ما ذهبت اليه الاوهام وطال به الكلام ولم يعد بفائدة على عالم ولا متعلم ومن يجعل الوجود (٢) جنسا للوجودات كلها لا يخطئ وكيف وقد اخذه ارسطو جزءا حدى في حدى الجوهر والعرض فقال في الجوهر انه الموجود لا في موضوع وفي العرض انه الموجود في موضوع والجزء الاعم من جزئى الحد عنده هو الجنس والجنس



- هو الكلى العام مما يقال في جواب ما هو من غير زيادة ، مطولة بغير فائدة  
والشئ اعم من الموجود حيث يقال على ما يتصور في الازهان ويوجد في  
الاعيان ولا يجعل جنسا لكونه لا يدخل في جواب ما هو في بعض العبارات  
ان اشترط في الجنس ما يشترطون ، والكلام هو ان الكلى يدخل في تعريف  
الجزئي ثم يتميز ما تحته من الجزئيات بعضها عن بعض بالفصول ومجموع المعنى  
الجنسى المشترك مع المعنى الفاصل هو النوع فمن جعل الجواهر اجناسا ومن  
جعلها جنسا واحدا لا يختلفان في معنى يرجع الى حقيقة علمية وانما هو بحسب  
شرط العبارة في الجنس والاعراض كذلك ايضا من جعل العرض جنسا لها  
ومن لم يجعله فان العرض ادل على ما يشمله من الجنس الذي يسمونه  
بالكيفية على ما يشتمل عليه ، بل الاعراض ثلاثة اصناف ذهنية ووجودية  
والوجودية صنفان قارة وغير قارة فالذهنية هي مقولات النسب والاضافة  
كالنسبة الى الزمان والنسبة الى المكان والمضافات ، ومقولة له تدخل في  
المضاف ولا تبقى جنسا مفردا ، فتكون مقولة اين ومقولة متى ومقولة المضاف  
ومقولة له اعراضا ذهنية ، نسبية ومقولة الكم ومقولة الكيف بما ضمنوها ، ومقولة  
ان يفعل ومقولة ان ينفعل اعراضا وجودية ويفعل وينفعل والانفعالات  
والحالات من جملة غير قارة وباقيها قارة تبقى موجوده زمانا على حدود واحدة  
او متقاربة ، فهذه القسمة للجواهر والاعراض كافية لا تحتاج الى ذكر ما عدد  
في تلك المقولات العشر ، ولا يضطر الى مثل تلك الحجج الواهية والتمحلات  
غير المفيدة وانما ذكر هذا الفصل ههنا للتوطئة والتقديم لما يكون الكلام  
فيه من بعده فان هذا العلم يتكلم في الكليات ولا اعم من الموجود بما هو موجود  
وفي الشئ والهو هو الذى هو اعم من الموجود فان العلم اذا احاط بما سيكون  
وما كان بما ليس بموجود فقد يعرض للمعدوم ويدركه ادراكا ذهنيا لا وجوديا  
والوجود الذى فى جملة الوجود فى الاعيان لانه وجود شئ فى موجود  
والوجود فى الموجود وجود وانما يكون المعدوم غير المدرك الموجود

في الاذهان من الامثلة الموجودة في الاعيان فالك اذا تصورت فرسا وانسانا فقد  
تصورت في ذهنك شيئا له في الوجود مثل موجود يوصف به ويتسبب اليه  
ويقال انه هو هو واذا تصورت جبلا من ذهب او نهرا يجري زئبقا او ذهابا  
محولا فقد تصورت ما لا مثل له في الوجود وان كان الشيء المتصور بعينه  
وهو الصورة الذهنية موجودة في الذهن الذي هو موجود في الوجود والموجود  
في الموجود موجود ايضا وهذا هو الفرق فيسمى العلماء عالم العقل وعالم  
الطبيعة وعالم النفس عوالم متشابهة لتشابه موجوداتها بالنسبة اليها، فقال  
فلاطون عالم الربوبية وعالم العقل وعالم النفس وعالم الطبيعة فأما عالم الربوبية  
فهو عالم العلل والمبادئ الاول واما عالم العقل فهو عالم البدايات والمثل الاوليات  
واما عالم النفس فهو الجامع بين ما يتسبب عليه من الموجود وبين ما يتسبب  
الموجود من عليه واما عالم الطبيعة فهو عالم المعقولات ( ) التي تجب عن  
المعقولات ولا تتسبب المعقولات عنها فعالم الربوبية عالم الاسباب الاولى  
وعالم الطبيعة عالم المسببات القصوى فذلك عالم الاوائل وهذا عالم الاواخر  
وهذا العلم ينظر في ذلك كله من جهة كونه موجودا وبما هو موجود .

## الفصل السادس

في الوجود والموجود وانقسامهما الى الواجب والممكن

اذا ادرك الانسان شيئا من الاشياء بحاسة من حواسه كالابصر والسمع والشم  
والذوق واللمس وعرفته وعرف ادراكه له قال عن ذلك الشيء انه موجود  
وعنى بكونه موجودا غير كونه مدركا بل كونه بحيث يدرك قبل ادراكه له  
وبعده وقبل ادراكه مدركه آخر له وبعده فان الشيء يكون في نفسه بحيث يدرك  
فيدركه المدرك وهو بتلك الحالة قبل ادراكه ومعه وبعده وتلك الحالة هي التي  
يسمونها المسمون وجودا ويقال للشيء لأجلها انه موجود وهو كونه بحيث يدرك  
ثم ان الذهن يتأمل فيعلم ان الادراك لا تشبث له في الوجود وانما هو شيء  
يكون للوجود في وجوده من المدرك له وليس هو أمرا للشيء في نفسه وانما كونه

- بحيث يدرك هو صفته التي له في ذاته وبذاته . ثم نرى ان من الاشياء ما يدركها مدرك ويعجز عن ادراكها مدرك آخر ولا يكون كونها بحيث لا ينالها المدرك الذي يعجز عن ادراكها فلم يدركها قادحا في وجودها بل هي موجودة سواء ادركها او لم يدركها فيجوز ان يكون من الموجودات ما لا يدرك او لا يدركه بعض المدركين فان الادراك ليس شرطا في الوجود وانما الوجود شرط في الادراك .
- الا ان اعتراف المعارف بوجود الموجود وعلمه به انما يكون من ادراكه له فلا يصح ان يحد الموجود بانه المدرك ولا بانه الذي يصح ان يدرك وان كانت المعرفة به حصلت بالادراك بل الوجود والموجود من الكلمات التي تدرك معانيها باوائل المعارف من جهة الادراك والمعرفة كما قلنا فلا يحتاج الى حد يشرح الاسم . اللهم الا كما تفسر اللغات وتنقل من واحدة الى اخرى .
- ١٠ وقد حد الموجود قوم وقالوا انه الذي يفعل او ينفعل او كلاهما ومعرفة الفعل كمعرفة الموجود لا يصلح ان يعرف احدهما بالآخر فان الشيء انما يعرف بما هو اعرف منه ولا شيء اعرف من الموجود الا المدرك والمعلوم فان بالادراك واعلم حصلت معرفة الموجود والعلم به وان كان القول بان الموجود هو الذي يفعل او ينفعل او كلاهما صادقا فانه من الصدق الذي يحتاج الى دليل وبرهان والتعريف الحدى والرسى لا يكون بدليل وبرهان اذ لا يكون فيه موضع صدق ولا كذب لانه شرح الاسم وما عناه العاني به .
- والموجود كما قيل يقال على وجهين احدهما موجود الاعيان والآخر موجود الازهان وموجود الاعيان يعرف بالادراك ويدل بعض المدركين عليه بعضها ويهديه اليه حتى يشاركه في ادراكه وهو واحد بعينه مشترك لكثير من المدركين كالشمس التي يراها الناس وغيرهم واحدة بعينها لا تتكرر بادراكهم لها وليس كذلك الموجود في الازهان فان الانسان الواحد ينفرد بادراك ما في ذهنه خاصة ولا يشاركه انسان آخر فيه وان شاركه فانما يشاركه بان يدرك في ذهنه مثل الذي ادرك صاحبها في ذهنه ولا يكون هو هو فان اجدا اذا تخيل
- ٢٠



صورة زيد فقد تخيل صورة في ذهنه وادركها بذهنه واذا دل عليها انسانا آخر  
بلفظه تصور في ذهن ذلك الآخر مثلها لاهى وانفرد كل واحد منهما بادراك  
ما في ذهنه دون صاحبه لا كالشمس التي هي واحدة يشترك في ادراكها  
الكثيرون والافوجودات الازهان موجودة في الاعيان لوجودها في  
وجود في الاعيان وهو الذهن والنفس التي يتصور فيها ما يتصور من ذلك  
وبهذا تفرق موجودات الاعيان وموجودات الازهان عند من يتأمل ويتحقق  
في تأمله والافالوجود في الوجود موجود ايضا فالوجود من جهة وباعتبار  
اسم مشترك لها يدل على مفهومين مختلفين ومن جهة اسم متواطئ يدل على  
مفهوم واحد في الجميع وان كان لاحدهما اولى واسبق من الآخر .

ونخص الكلام الآن بالموجودات في الاعيان فنقول ان الوجود منها اما ان  
يكون موجودا بذاته وعن ذاته واما ان يكون وجوده وجب عن غيره  
ولم يجب له بذاته وهذه قسمة عقلية تعتبر في الازهان في كل موجود ولا يخرج  
عنها وجود وان لم تتحقق المعرفة بتفاصيلها في الموجودات ، والموجود بغيره  
لا يخلو اذا اعتبرت ذاته بذاته اما ان يجب له وجود بذاته او يمتنع او يمكن فان  
امتنع وجوده بذاته فيستحيل ان يوجد بغيره فان هذا هو معنى الممتنع اعني الذي  
لا يمكن ان يوجد البته فانه اذا قيل شيء انه ممتنع الوجود فاما ان يقال ذلك  
فيه مطلقا او بشرط فان قيل مطلقا وصدق لم يمكن ان يوجد ذلك الشيء  
بوجه من الوجوه ولا بسبب من الاسباب وان قيل بشرط فلا يصح وجوده  
البارتفاع ذلك الشرط فاذا قيل ممتنع الوجود بذاته لم يصح وجوده الا مع  
ارتفاع ذاته وارتفاع ذاته عدمه فيكون القائل كأنه قال لا يصح وجوده  
الامع عدمه ووجود الشيء وعدمه لا يجتمعان فالممتنع الوجود بذاته لا يصح  
ان يوجد بوجه من الوجوه ولا بسبب من الاسباب كما قيل وان وجب  
وجوده بذاته لم يحتج في وجوب وجوده الى غيره فان الحاصل الموجود لا يستأنف  
له الحصول والوجود فالوجود بغيره لا يكون وجوده بذاته واجبا ولا ممتنعا  
وما ايس

وما ليس بواجب ولا ممتنع فهو ممكن الوجود فالوجود بغيره ممكن الوجود بذاته  
فكل موجود إما واجب الوجود بذاته وإما ممكن الوجود بذاته والممكن الوجود  
بذاته إذا صار موجودا فوجوده عن غيره وبغيره وذلك الغير الموجب لوجود  
الممكن الوجود ان كان ممكن الوجود ايضا فحكه كذلك ايضا في وجوب  
وجوده بغيره ولا يوجد ما نسب اليه الا بعد وجوده بعديه بالذات فكل اخير  
من الموجودات بالغير متأخر الوجود عما يوجد به ولا يوجد الا بعد وجوده  
بعديه بالذات ووجود المتأخر منها يدل على وجود المتقدم ووجود المتقدم  
حاصل قبل حصول المتأخر من حيث انه لا يوجد الا بعده بعديه بالذات وان  
لم تكن بالزمان .

- ١٠ فاذا قيل قولاً كايا يجمع كل ممكن الوجود كانت كل الاشياء الممكنة الوجود  
لا توجد الا بعد غيرها وذلك الغير الخارج عن هذه الجملة لا يكون ممكن الوجود  
فان الجملة حصرت ممكنات الوجود بالمعنى الكلى فكل ممكن الوجود بمعنى  
الجملة يوجد بغيره وبعد غيره وهذا الغير لا يكون ممتنع الوجود لان ذلك  
مما لا يوجد فكيف ان يوجد ويوجد ولا يمكن الوجود لدخول الممكنات  
في الجملة المشروطة فهو واجب الوجود فكل ممكن الوجود بذاته انما يوجد عن  
واجب الوجود بذاته .

- وقد يعترض في هذا معترض فيقول ان المغالطة في هذا دخلت في قولهم كل  
ممكن الوجود حيث عنى بالكل الجملة واقظة كل انما تعطى واحدا واحدا من  
الجملة وحكم الجملة غير حكم واحد واحد فان الجملة بكثرة متناهية العدد او غير  
متناهية العدد وكل واحد لا يصدق عليه انه كثرة فكيف تؤخذ الجملة في مكان  
واحد واحد ويوجب عليها حكم الواحد .

فنقول ان حكم الجملة لا يلزم الواحد من حيث هي جملة وذلك واحد فان الجملة  
والواحد يختلفان بالواحد والكثير ولا يختلفان بالطبع والماهية فان ماهية الجملة  
وماهية الواحد من الجملة واحدة بالطبيعة والوجود فان الواحد الواحد من المياه

ماء بارد رطب موضعه الطبيعي الاحاطة بالارض من خارج كرتها وبالهواء  
من داخل كرتها الموجودتين او المتوهمتين والجملة من الماء كذلك ايضا  
لا تخالف في الطبع والحيز والعلية والمعلولية وكذلك الجملة الحاصلة من إمكانات  
الوجود كالواحد الواحد منها في امكان الوجود ، وحاجة الممكن الوجود  
في وجوده الى واجب الوجود سواء في الواحد الواحد وفي الجملة وانما  
الواحد الواحد منها قد يوجد عن سبب ممكن الوجود مثله وذلك للممكن  
الوجود يجب عن غيره فاذا كان ذلك الغير ممكن الوجود مثله فهو محتاج في  
وجوب وجوده الى غيره ايضا ولا ترتفع الحاجة الا عند واجب الوجود بذاته  
ولا يوجد آخر من هذه الابد والوجود الاول فلا يوجد الممكن الابد الواجب .  
فان قال بل ممكن عن ممكن ولا يتناهى . قلنا في جوابه ان هذا اللاتناهى انما هو  
في الاوهام دون الوجود حيث قدم الاواخر على الاول من حيث ادراكها  
ووجدها والوجود تتقدم فيه الاول على الاواخر فتبتدىء من اول وتنتهى  
الى ثان فذلك الاول هو الواجب الوجود بذاته فوجود الممكن دليل على  
وجود الواجب .

فان لم يكتف المعارض بهذا وقال انه لا اول ، قيل له ما انكره اولا ان إمكانات  
الوجود كلها كل واحد واحد منها لا تحصل موجودة الا بموجد وذلك الموجد  
لا يكون منها والادخل في حكمها فليس هو منها فهو واجب الوجود بذاته  
فوجود الممكن الوجود ادل على وجود الواجب الوجود بذاته منه على  
وجود نفسه فالحوادث من الموجودات ادل على وجود القديم منها على انفسها  
والحوادث ههنا نقولها بمعنى الحدث الزماني وغيره . كما نقول القديم بمعنى  
القدم الزماني وغيره ونقول ايضا اذا كان وجود الثاني من وجود الاول  
فوجود الثاني دليل على وجود الاول ووجود الاول علة لوجود الثاني ودليل  
على وجوده ايضا اذا تمت عليته فان كل علة تامة العلية تدل على وجود معلوها  
فما وجد الثاني الا وقد وجد الاول فمن وجود الثاني يعلم وجود الاول علم يقينيا  
وكذلك ( ٣ )



وكذلك في الثالث والرابع وكثرة الوسائط في ذلك بين الآخر والاول لا تقدر  
في العلم بوجود الاول من العلم بوجود الآخر ودلالته عليه فآخر المعلولات التي  
يعلم العالم بوجودها يدل كذلك على اول العلة ويقول قائل بهذا ويوافق عليه  
ثم لا يقول بوجود اول لا اول له .

- ولنجعل لذلك نظيرا من الكائنات فنقول ان قولنا لكل مولود والد نظير قولنا  
لكل معلول علة ، وقولنا (١) ان الوالد الذي اوجب لكل مولود ان كان مولودا  
ايضا فهو من الجملة وله والد نظير قولنا ان العلة التي اوجبت لكل معلول ان كانت  
معلولة فهي من الجملة ولها علة فان دخل في قولنا كل مولود سائر الموالدين حتى  
لا يبقى مولود خارج عن ذلك دخل في قولنا كل معلول سائر المعلولين حتى لا يبقى  
معلول خارج عن ذلك فيكون الوالد الذي اوجب لسائر الموالدين غير مولود  
والعلة التي اوجبت لسائر المعلولات غير معلولة وان لم يدخل في قولنا كل  
مولود سائر الموالدين بل واحد واحد لم يلزم كون الوالد الذي اوجب غير  
مولود ولم يدخل في قولنا كل معلول سائر المعلولين بل واحد واحد ولم يلزم  
كون العلة التي اوجبت غير معلولة ، وقولهم في الوالد والمولود بخلاف قولهم  
في العلة والمعلول فان الوالد عندهم لا يزال مولودا لو ولد قبله فيكون كذلك  
المعلول لا يزال معلولا لعله قبله فما الفرق ، وان كان لم يلزم في هذا التناهي الى علة  
غير معلولة (لهـ ٢) ولا يلزم في ذلك التناهي الى والد غير مولود وقد اختلفوا  
في التلقيق بين القولين .

- فقوم قالوا بان العلة والمعلول يلزم فيها حكم الوالد والمولود ولا ينقض ابدا  
ولا يلزم تناهي الحكم في انتهائه الى علة غير معلولة كما لا يلزم تناهي الحكم الى  
والد غير مولود ، وقوم قالوا بل يلزم تناهي الحكم في انتهائه الى والد غير مولود  
كما يلزم تناهي الحكم الى علة غير معلولة .

والقائلون بذلك هم بعض القائلين بقدوم العالم والقائلون بهذا بعض القائلين  
بجدوئه ، وبعض من القائلين بالقدم قالوا بل يلزم تناهي الحكم الى علة غير معلولة

ولا يلزم تنهايه الى والد غير مولود لأن المولود يبقى بعد والده زمانا والمعلول لا يبقى بعد غلته التامة العلية زمانا فان العلة والمعلول معاني الوجود والاب سبب موجب لحدوث الولد لا لوجوده فانه وان كان علة فليس بتام العلية بل معه علل اخرى فاعلية وهيولانية . والعلة التي كلامنا فيها هي التامة العلية لانها بذاتها وحدتها توجب وجود المعلول والاب يوجب حدوث الابن عن غلته القاعلية له ويبقى الابن بعد الاب ومع وجود الاب بسبب غير الاب ، والعلة توجب وجود المعلول وبقائه وعدم المعلول بعد منها ان كانت تعدم فان غلل الأعدام اعدام الغلل فالأب والابن ليسا معاني الوجود من جهة كون كل واحد منهما موجودا والعلة والمعلول معاني الوجود من جهة كون كل واحد منهما موجودا فوجود الابن دليل على وجود الاب كما يدل وجود المعلول على وجود العلة لكن وجود المعلول يدل على وجود العلة معه في الوجود ووجود الابن يدل على وجود الاب لكن لا معه في الوجود بل قد يكون معه وقد لا يكون بل يكون قد مضى وانقضى وجوده فالمعلولات وعللها باسرها معاني الوجود والبنون والآباء ليسوا معا باسرها في الوجود بل تموت الآباء وتبقى البنون ولا تعدم العلل وتبقى المعلولات اعني بالعلل التامة العلية الموجبة لوجود المعلولات التي كلامنا فيها ، فاذا كان لكل علة علة كان لكل معلول علل لا يتناهى عددها معه في الوجود لا يوجد لها اول علة ، قالوا وما لا يتناهى عدده لا يوجد ولا يدخل في الوجود فان الاول القريب منا من المعلولات اذا كان لا يوجد حتى توجد علته فغلته لا توجد حتى توجد علة غلته وعلة غلة غلته وعلة غلة غلته وعلة غلته وكذلك هلم جرا فمالم يسبق وجود الاول الذي لا اول له لا يلحق وجود الثاني ، فوجود العلة الاولى معلوم من وجود المعلول الآخر الأقرب اليها الذي كلامنا فيه وكما ينتهي في العلل الى اول علة كذلك تنتهي المعلولات الى آخر معلول لأنه يكون معه معاني الوجود لا يتأخر عنه ولا يتقدم فلا تذهب العلل والمعلولات الى ما لا نهاية له وقد كان الكلام في الطبيعيات استقصاء النظر في ما لا نهاية له من جهة

جهة المدة والامتداد والعدة ( والاعتداد ١ - ) والشدة .

فيعارض المعارض ويقول ان المعية في الوجود لا تغير حكم العلة والمعلول عن حكم الوالد والمولود وانما الحكم يلزم من جهة ان العلة تتقدم كما يلزم الحكم من جهة ان الأب يتقدم ومن وجود الولد يلزم وجود الوالد ومن لزوم ( ٢ ) المعلول يلزم وجود العلة ، فان لزوم من جهة التقدم الواجب في العلة تنأى العلة والمعلولات الى علة غير معلولة لزوم في ( ٣ ) الآباء والبنين التناهي الى والد غير مولود ، فقال القائلون بالحدث ان هذا الوالد غير المولود هو آدم وتلك العلة الغير معلولة هي الله تعالى .

وقال القائلون بل تقدم ان العلة الغير معلولة هي الله تعالى الذي لا بداية لوجوده فلا بداية لأول خلقه وانتهاء مخلوقاته في الزمان الى اول لا اول قبله يوجب تنأى قدرته ومدته الى بداية لا قبل لها في الزمان ، واذلا نهاية لمدة بقائه كذلك لا بداية لأول مخلوقاته في الزمان بل بدايتها الوجودية من عنده والزمانية تتسلسل في سر مديات المخلوقات ببقاء لا بداية له في زمانياتها الواحد قبل آخر بعد آخر لا ينتهي الى اول فيما مضى ولا الى آخر فيما يأتي ، وبقي بينها الجدل وكثر القيل والقال وأخرجهم ما أخرجهم الى غير المحجة في طلب الحق واعترضهم اللجاج في مذهب الاحتجاج . فحدد قوم من القدميين المبدأ الاول وأنكر قوم من الحديثيين القدرة التي لا تنأى مدتها وما عقلوا المبدأ والعلة والخالق الاول الا ببداية زمانية في المخلوقات ، ولا يتم النظر ولا يخلص من الشبهات الا باقتصاص الأشبه من حججهم والا قرب من مقالاتهم ومناقضة ما ينتقض منها وإثبات ما يثبت . ( ٤ )

٢٠

( ١ ) من كو ( ٢ ) صف - وجود ( ٣ ) نو - من ( ٤ ) في صف زيادة بعد هذا - هذا آخر الفصل السادس من متن هذا الكتاب ويتلوه السابع في اقتصاص مذاهب القائلين بالحدث والقدم - انما كتب هذا التعليق الثالي لهذا الكلام المصنف وقال يجب ان يلحق بهذا الفصل فانه يليق به وليس من متن الكتاب .



## الفصل السابع

في اقتصاص مذاهب القائلين بالحدث

والقدم وما يحتاج به كل فريق منهم

اما الذين قالوا بحدث العالم فانهم قالوا ان المخلوق المعلول في وجوده لا يتصور مخلوقا الا بايجاد بعد عدم فالعدم السابق للوجود يتقدم وجود المحدث عند من يتصوره محدثا مخلوقا والبداية الزمانية تبتدىء بعد العدم والعدم السابق له بداية زمانية بل له نهاية هي بداية زمان الوجود، فالمدة المقدرة للعدم السابق للوجود لا بداية لها ونهايتها وقت بداية العالم فبداية العالم هي نهاية العدم السابق فيكون العدم السابق قد تقدم وجود الخلق وكان مع وجود الخالق مدة لا نهاية لها فالخالق قبل خلقه العالم كان موجودا بغير خلق مدة لا بداية لها ونهايتها بداية ايجاد العالم .

والقائلون بقدم العالم قالوا ان خالق العالم لم يزل موجودا قادرا لا يعجز وجوادا لا يبخل وليس معه ضد يمانعه ولا ند يشاركه في المبدئية (١) والخلق او يعينه عليه او يقتضيه به او يسأله فيه واذا كان الله تعالى فيما لم يزل قادرا عالما جوادا فهو فيما لم يزل خالقا موجدا (٢) والعالم المخلوق الذي هو مبدية وموجده لم يزل معه موجودا ولا يتصورأ ولا يعقل ان يتقدم وجود العالم مدة يكون الله تعالى فيها غير موجود ولا خالق بل عاطلا معطلا من الخلق وهو ائقادر الذي لم يعجز والجواد الذي لم يبخل فكيف يجوز أن يقال انه بقى مدة غير متناهية لم يخلق فيها ثم بدأ فيخلق .

وقالوا لمن قال ان المخلوق محدث والمحدث لا يكون محدثا الا بعد عدم سابق صدقتم في قولكم هذا لكن العدم الذي تطلبونه في هذا الموضع انما هو عدم يعقل ويتصور بحيث يعلم العاقل المتصور ان الله تعالى موجود العالم فيما لم يزل وليس للعالم بنفسه ان يوجد بذاته وانما له بداية عند المعقول والمتصور العدم وامكان

- الوجود حتى يكون وجوب وجوده من موجد كقلنا وكما يعقل المتصورون من شعاع الشمس ونورها التابع لها انه معلول تابع في وجوده لوجود الشمس من غير أن يتقدم عليه وجود الشمس فقد ما زما نيا بحيث تكون الشمس موجودة ولا ضوء لها ثم يتبع ذلك بعد مدة وجود الضوء حتى يتصور المتصورون ويعلم العلماء ان وجود الضوء تابع لوجودها وحادث عنها .
- وقالوا ان طلب مدة العدم قبل وجود الحادث على سبيل التبصرة والتنبيه هل هذه المدة محدودة مقدرة بتقدير لا بد منه مثل يوم او شهر او سنة معينة او يكفي فيها اى مدة كانت، فانه يقول حينئذ بل يكفي في حدوث الحادث سبق مدة اى مدة كانت يتقدم فيها العدم ويتبعه الوجود ، فيقال وهل يكتفى بالتصور والعقل في ذلك بنسبة واحدة يتقدم فيها العدم ثم يتبعه الوجود، فيقول نعم ،
- فيقال ان كان بدل السنة شهرا واحدا فهل يكفي ام لا فهو لا محالة يكتفى بالشهر كما اكتفى بالسنة ، ثم ينتقل في السؤال الى يوم وساعة ودرجة من ساعة ودقيقة من درجة فينتبه بذلك حينئذ على ان الزمان لا تأثير له في الحدث ( وانما التأثير للبعدية اذا فالوجوب هو البعدية لا الزمان وانما الزمان يوضح البعدية اذا اشكلت فاذا علمت بغيره فقد تم العلم وقد علمت ها هنا با مكان الوجود التابع لوجوب الوجود واستغنى في ذلك عن الزمان في الحدث - ١ ) لان المؤثر لا يكون كثيره في التأثير مثل قليله وانما يكون كل التأثير لكل الأثر فاذا ارتفع بعض الزمان المفروض للحدوث ولم يرتفع شيء من معنى الحدث فرفع جميع الزمان لا يرتفع الحدث وانما يؤثر في ضعف التصور حتى ان كان تقدم الزمان لا محالة تحقق الحدث وان ارتفع لم يرتفع لكن يبقى الشك فيه حتى يرتفع بسبب آخر
- ورفع الشك ( فيه حتى يرتفع بسبب آخر ورفع الشك - ٢ ) في استثناء العالم عن صانع وخالق مع قدمه بينوه ببيانات اخرى اتها ما قد منا في الوجود الممكن والا واجب وانما يطلب الزمان في تثبيت المخلوقية والمعلولية من لا يعقلها الابيه ولا يتصورها بغيره .

ومن أجوبة القائلين بالحدوث عن المدة السابقة للوجود وتعطيل الخالق فيها عن جوده وقد رته - قولهم ان الزمان مخلوق مع خلق العالم وهو مقدار الحركات والحركات محدثة مع المتحركات فليس قبل خلق العالم مدة ولا زمان يقال فيها بتعطيل ولا شغل .

وأجابهم القديميون عن هذا بأن قالوا انكم ان رفعتم الزمان والمدة بين خلق الخلق (١) والعالم المخلوق حتى قلتم ان وجود الخالق لا يتقدم وجود العالم بزمان فذلك قولنا وهو الذي يرتفع به الشك وينحل به الاعتراض وتزول الشناعة بالتعطيل لكننا نقول لكم بعد هذا ، هل تقولون بعد ما قلتم ان للعالم بداية زمانية هي اول يوم ووقت خلق فيه لا يتقدم ذلك اليوم والوقت زمان ولا خلق قبله ام لا ، فان لم تقولوا بيوم هو اول يوم ووقت ( هو اول وقت - ٢ ) من اوقات الخلق والوجود لا يتقدمه يوم ولا وقت غيره فقد وافقتمونا وافقت المسئلة بيننا في المعنى وصار الحدوث هو الحدوث العلوي دون الزمانى ، وان قلتم بيوم هو اول يوم ووقت هو اول وقت من اوقات الخلق لا يتقدمه زمان ولا خلق قبله - قلنا لكم فالخالق القادر الجواد الذى ابتداء خلقه في هذا اليوم والوقت المذكورين هل كان يمكن في التقدير والتصوير ان يخلق قبل ان خلق ام لا - فان قلتم لا يمكن ولا يقدر فقد عجزتم القدرة وكابرتم العقول في الامكان وان قلتم بل كان يمكن ويقدر - قلنا فهل كان يمكنه ان يخلق قبل ان خلق خلقا فيه اجسام متحركة ينتهى او انحركاتها الى هذا اليوم الذى تقولون ببداية العالم فيه ، فان قالوا نعم ، قلنا فهو ذا الزمان الذى فيه امكان الحركات ( والسكنات - ٢ ) قبل العالم الذى فرضتموه قد امكن فيه الحركات فان الزمان هو المدة التى يمكن فيها الحركة والسكون وكان يمكن فيه الخلق والفعل وقد فرضتموهما ومنعتموهما ولا يرتفعان الاشياء مما قيل من عدم قدرة الوجود (٣) او معين او غيره مما قلنا فكيف تقولون بان الزمان مخلوق مع العالم من بداية محدودة لا يمكن تطويلها . والقائلون بالحدوث فرقتان ، احدهما نظارة كان الذى قيل ههنا خلاصة نظرها



- والأخرى مقلدة لقائل أو قائلين موثوق بهم ، والمقلدون اثنان ، أحدهما يقتصر على التقليد وأهل النظر إلا بأوائل الخواطر والبداية التي لا تتصور الحادث حادثا إلا بعد زمان لا يكون فيه موجودا ثم يوجد ، والأخر رام نصره ما اعتقده بالتقليد من جانب النظر والرد على من قال بغيره ومن ترك النظر تركه ومن تصدى له وقصد نصره المسئلة بكلامه واجتهاده والرد على من قال بخلافها .
- فقد لا يتعذر عليه ما يرويه مع كثير من أهل العلم ، ومن اجتهد في طلب الحق في ذلك لعينه من جانب النظر وما يؤدي إليه فقد اعرض عن التقليد في طلبه ذلك .
- وقد احتجوا بحجج تضعف عند النظر فما هو قديم من جملتها ومتداول بين أهل النظر ، هو قولهم أن الأجسام لا تنفك عن الحركة والسكون المحدثين وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث وانتجوا من ذلك أن الجواهر التي هي الأجسام بأسرها محدثة وهو قياس لا ينصرف على من ينتقده لأن المقدمة الصغرى القائلة أن الأجسام لا تنفك أو لا تخلو عن الحركة والسكون المحدثين لا تشارك الكبرى القائلة وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث في حد أو وسط على الحقيقة ولا المحدث الذي في الكبرى وهو الحد الأكبر هو المحدث المطلوب في النتيجة فالقياس لم ينتج المطلوب الذي فيه الخلاف فإن قوله لا تنفك عن الحركة والسكون المحدثين لا يوضح المعنى المقصود ولا ينص على معنى واحد لأنه إما أن يعنى به أنه لا تنفك عن حركة واحدة بعينها وهي المحدثة أو لا تنفك عن حركة مطلقة وحركة واحدة بعينها تكون محدثة ، والحركة المطلقة لأنسلم أنها محدثة ويخالف على حديثها من خالف على الحدث مطلقا فهي مصادة على المطلوب الأول والأجسام ليس لا تنفك عن حركة واحدة بعينها ولا عن سكون واحد بعينه بل عن الحركة والسكون المطلقين - والحركة المطلقة يقول بقدمها من يقول بقدم العالم ولا يقول بحدوثها ، فلا يصح قوله بالمحدثين فالصغرى أن صدقت بحمولها المطلق فهي المطلوب الأول أو قرينته ومنه كالألزام في الوجود والعقل يصدق بها من يصدق بالمطلوب وبالمطلوب من يصدق بها من غير حاجة إلى الكبرى

ولا الى القرينة المؤلفة (١) وكذلك قواه في الكبرى وما لا يفارق المحدث فهو  
محدث فان المحدث قد يعنى به المحدث الزماني وقد يعنى به المحدث الابداعي اى  
المعلول الذى له موجد ولا يسبقه موجد بزمان ولا يلزم حينئذ صدق الكبرى  
بالمعنى الثانى فانها غير ما يخالف فيه المخالف فيقول ليس كل ما لا ينفك عن شىء  
فهو عين ذلك الشىء ، فمن قول المخالف ان الخالق لا ينفك في وجوده عن وجود  
المخلوقات معه اى لا توجد مدة ولا مخلوق معه فلا ينفك عن المعلول ولا يلزم  
ان ما لا ينفك عن المعلول فهو معلول فكيف يسلم ان ما لا ينفك عن المحدث فهو  
محدث ثم قد لا ينفك عن محدث واحد بعبئنه فيكون محدثا معه يساوقه في الوجود  
واما عن محدث ومحدث واحد بعد آخر فهو عين المسئلة فكالم يلزم حدوثه مع  
واحد واحد لا ينفك عنه بل يتقدمه ويتأخر عنه كذلك يجوز ان يتقدم او يتأخر  
عن كل الحوادث فان لم ينفك عنها مطلقا وهى كلها حادثة على الاطلاق فذلك  
هو عين المسئلة، فقد غولط في الصغرى والكبرى باستعمال الاسم المشترك فيهما  
وفي النتيجة فلا محصول لهذا القياس - ولعمري انه ما اشتغل به العلماء منهم ولو صح  
لقد كان فيه الاثبات الموجب للحدوث لكنه ما عسح والذي وقع التشبث به  
هو تلك الموازنة التى اعطت التجويز دون الاثبات واحيل بالاثبات والتعيين  
على التقليد واكتفى في مناقضته واثبات (٢) القدم بتجويز الحدوث الا ان الموازنة  
بالمسائل في المعلوم والمجهول لا تفيد علما وانما تفيد ظنا وتقوى وهما فانه لا يلزم  
الجهل بمسئلة الجاهل بمسئلة اخرى اورد العلم الواضح فيها فكيف ان يلزم ذلك  
من الغلط في مسئلة ما أو مسائل فكيف من لزوم الحكم . وأنص العبارات  
في الزام الحكم بالحدث هو منع غير المتناهي من الوجود وغير المتناهي الذى  
الزموهم بحكمة قد سبق فيه الكلام في الطبيعيات واختص بما يحصره الوجود

(١) بها مشكو - لأنهم اخذوا حركة حركة مكان الحركة مطلقا وحركة حركة  
تنقضى والحركة المطلقة لا تنقضى ولا تحدث عند القائل بالقدم (٢) صنف -  
مناقضة اثبات .

من الاعظام ذوات المقادير والاعداد اتي تترتب عليها ، فاما في المدة الزمانية التي لا يجمع الوجود سالفها مع آتئها ( فلا - ) ونفور الازهان بيديتها من تعطيل القادر الجواد عما يقدر عليه ويوجد به مدة غير متناهية اكثر من نفورها من وجود ما لا تنهى مدته .

قال القدميون اذا حدث العالم بعد مدة غير متناهية البداية لم يكن فيها موجودا ه  
فقد حدث عن سبب وذلك السبب ليس هو الاول الذي كان موجودا مع عدم العالم في تلك المدة غير المتناهية فانه ان كان قبل ايجاد العالم وعند ايجاده على حال واحدة لم تتجدد عنده حال فوجود العالم عنه غير واجب كما كان حين لا يوجد له وان تجدد فما المتجدد ومن .

قال الحديثون لانه في طول تلك المدة غير المتناهية البداية ما اراد خلق العالم ثم اراد حين خلق فخلق لانه فعال بالحكمة والارادة والقدرة لا بالطبع وعدم المعرفة حتى يلزم عنه ما يلزم بالضرورة . فقليل في جوابهم أفتجددت الارادة له بعد ما لم تكن في تلك المدة التي لم يخلق فيها ، قيل نعم . قيل أفتجددها كان منه او من غيره ، قيل منه ، قيل ولم تجددت الارادة له منه وهو هو قبل ان تتجدد كما هو حين تجددت وما اقتضاها مقتضى ولا بعثه باعث ولا سأل سائل فكيف حدثت له الارادة بعد ما لم تكن . ١٥

وهرب الحديثون من قول القدميين الذي الزمهم بحدوث الارادة حيث قالوا وكيف يكون الله تعالى محل الحوادث حتى تقولوا بحدوث الارادة له وهي عرض يكون في موضوع موجود ولا موجود غيره فهي ( ٢ ) محل ارادته الحادثة فهو محل الحوادث ويطرأ عليه التغير من كونه غير مرید إلى صيرورته مریدا ٢٠ فكان هربهم من ذلك الى القول بارادة قديمة اراد بها في القدم ( ٣ ) خلق العالم حين خلقه مثل انسان يريد في يومه ويعزم على فعل شيء في غده فهو يفعله في غده بارادته وعزمته الامسية او في سنته هذه فعل شيء في السنة الاخرى فهو يفعله في السنة الآتية بارادته التي كانت له في السنة الحالية .



فقال لهم القديسون في الجواب عن ذلك ان الانسان يريد ويعزم في يومه على ما يفعله في غده ليميز غده من غيره بما تميزت به المدة والزمان مع وجود الخليفة بما يكون فيها من متجددات المدد كشروق الشمس وغروبها والارادة القديمة في الازل كيف كانت على عزيمتها مدة غير متناهية البداية مع تعيين نهاية العطلة والعدم وبداية الخلق والايحاد فيما ذايعين وقت البداية من تلك المدة في المعقول وليس فيها ما يميز وقتا عن وقت حتى يعقل وقت دون وقت بفصل مميز عن مميزات السنين والشهور والايام ولا يخالف في القدم (١) القبلي وقت لوقت في المعقول فيما ذايعين الوقت المراد بالارادة القديمة التي لا تنهاى مدتها فيما مضى ثم اذا حضر الوقت لا بد من تجديد شيء يوجب الفعل حينئذ مما لم يكن قبله من اعادة اخرى او عزيمة ولا يمكن ان يكون الفاعل حين يفعل قبل فعله وفي وقت فعله على حال واحدة لا تغير فيها .

فقالوا لهم ان هذه الاقوال واما لها متمحلة متعبة للسامعين بطول الكلام ودقة المعنى المتمحل وتكل اذ هان الناظرين عن تصفحها والاجابة عنها فيكفون عن القول لا لتصديق بحجة لكن لكدال الذهن عن السماع والتصور بما كثر من الكلام ودق والتفكر فيه وتحصيل ما يراد به على اختلاف اقسامه فهو مطاولة ومعاناة وتغريب في القول وتدقيق في التحمل لافهام الخصم وتعجيز المناظر لا لتحصيل العلم والافلاسباب الموجبة سواء كانت بارادة او بغير ارادة لا يتأخر فيها السبب عن السبب اذا كملت سببته ولا تتجدد عنه بعد ما لم يكن الا وقد كان حيث لم يكن على حال نقص في السببية لشيء منتظر حدث عند الكون وانضاف الى الفاعل الموجب فتمم الايجاب والايحاد عنه سواء كان ارادة في المريد او قوة او طبيعة في المطبوع او صرف موانع كانت تمنع وتصعد عن ايجاد المحدثات الموجبات هي مثل علم بعد جهل وقدرة بعد عجز وقوة بعد ضعف او ارادة بعد لا ارادة او عزيمة، وموجبات الارادة معلومة من موافقة الدواعي والمقتضيات وانصراف الصوارف والموانع فاذا لم يكن شيء من هذه كلها

فالمعلول مع علته والمسبب مع سببه لا يتأخر عنه في الزمان والموجد مع موجدته  
لا يمكن غير هذا ولا يقول به من يتصور، وإذا اعترف المعترفون بأن خالق العالم  
واحد قديم قادر حكيم فيا لم يزل واحد بذاته ليس معه في الوجود الا مخلوقاته  
التي جاد بوجودها فلا يمكن ان يقول عن جملتها ان هناك غير هو ثالث اقتضاها  
بها فان كل غير من تلك الجملة فما له قبل الخلق ما ينتظره لامتتم ولا باعث من  
سائل ومتضرع وشفيع ومعين ومقتض ولا كان له فيما سبق مانع ولا عائق  
ولا صارف ولا دافع ولو كان حتى صرفه او عوقه يوما واحدا لعوقه الدهر  
ابدا ولم يقدر على قهره الا بمعين يعينه عليه بعد عجزه عنه مدة غير متناهية البداية  
فيخالف القول بهذا القول بوحدايته ويوجب ثنية وتوجب الثنية تثليثا  
والتثليث تريعا، ولان القول المحقق في هذه المسئلة على قسميها المختلفين يحوج  
الى معرفة محققة بالزمان وتذكر كان سلف فيه في الطبيعيات ما لعله لا يكتفى به  
فيما يقال في هذا الموضع فيحتاج الى اعادة القول فيه .

## الفصل الثامن

في الزمان على وجه يليق بهذا العلم

معرفة الناس لما يعرفونه من الاشياء تختلف من حيث تكون منها معرفة اولى  
بسيطة ناقصة ومعرفة ثانية وثالثة مركبة تامة والمعرفة الاولى يكون نقصانها  
وتمازجها من وجوه سبق ذكرها مثل المعرفة بالجنسية والنوعية والشخصية  
والمعرفة المركبة يكون تمامها بالاحاطة بتلك المعارف، ومنها معرفة المعرفة وما  
به يحصل من الاسباب كما تكون المعرفة الشخصية في اول حصولها ناقصة تتم  
بالنوعية وهي معرفة الطبيعة الخاصة والنوعية بالجنسية والفصلية بالعكس من  
ذلك كما اوضح في اوائل الكتاب، فاما التي يكون تمامها بمعرفة المعرفة وما به  
يحصل فقد يكون اولها من الحس والمحسوس ويتم من قبله ايضا كمن يدرك يبصره  
جسم مؤلفا من اجزاء صغار مختلفة الالوان فيراها بجملتها كذى لون واحد كما  
يرى من مجموع الاسود والابيض الغبرة حتى يعنى في التأمل والادراك بحسه

فيراها اجزاء مختلفة الالوان بعضها اسود وبعضها ابيض فتكون المعرفة الاولى ناقصة والثانية تامة وقد تكون الاولى من المحسوس وتاما منها من المعقول كن يرى الشمس صغيرة المقدار بحس بصره واذا تأمل ذلك بالقياس العقلي عرف انها كبيرة جدا وقد تكون المعرفة الناقصة من المعقول وتم بالمعقول ايضا كالمعرفة بالنزمان فانه مما لا يدرك بالحس ادراكا اوليا وللنفس به شعور تدركه ادراكا ذهنيا عقليا به يعرفه عوام الناس وجمهورهم من غير تأمل معرفة اولية لا يختلف فيها والتسمية لها فان المسمى الاول كما قيل يسمى من حيث يعرف فاذا انتقلوا الى معرفته العقلية بطلب العقل لمعرفة المعرفة وتام المعرفة في ذلك اختلف العقلاء فيه ، فقال بعضهم انه اسم لامعنى له ، وقال قوم بل له معنى محسوس هو الحركة . وقال آخرون انه ليس بمحسوس بل هو معقول وهو مقدار الحركة . وقال قوم انه جوهر . وقال قوم انه عرض ، وقال قوم انه لاجوهر ولا عرض ، وقال قوم انه موجود وقال قوم انه غير موجود وقال قوم ان له وجودا قارا ، وقال آخرون ان له وجودا غير قار كل ذلك بحسب النظر والتأمل العقلي ، وقد قيل في جميع ذلك بحسبه في الطبيعيات .

ونقول الآن انا اذا اعتبرنا ما نعرفه مما نسميه زمانا وجدنا له تعلقا في الذهن والاعتبار بالحركة وذلك انه في المعرفة الاولى يتعلق بها وتتعلق به من حيث يتقدر بها وتتقدر به فيقال اليوم للزمان المتقدر بحركة الشمس من حين تشرق الى ان (١) تعود مشرقة مرة اخرى ويقال مسافة يوم او يومين اى مسافة يتحرك فيها المتحرك المشار اليه في يوم او يومين فتارة تعرف مسافة الحركة بالزمان وتارة يعرف الزمان بمسافة الحركة الا ان الحركة تتعلق باشياء غير الزمان على ما قيل ، وهى مامتة وما اليه وما فيه والمحرك والمتحرك فالزمان ليس هو واحدا من هذه لا مامتة ولا ما اليه ولا المحرك ولا المتحرك ولا ما فيه الذى هو المسافة والنوع الذى فيه الحركة كالتبييض والتسود (٢) والنمو والذبول وان كان الزمان ايضا هو ما فيه لانه يقال في العرف وعند الجمهور والخواص ان هذه



- الحركة كانت في هذه المسافة في مدة كذا وزمان كذا ويعنى بذلك مدة محدودة من يوم وشهر وما اشبههما وقد اوضحت جميع هذه الوجوه وان الزمان ليس هو احد هذه الاشياء فاذا فرضنا ثلاثة اجسام متحركة على ثلاث مسافات معا متساوية كثلاثة اكر متساوية يحركها ثلاثة اشخاص لا يتعلق احدها بالآخر الى جهات مختلفة احداها اسرع والاخرى أبطا والثالثة متوسطة بينهما وابتدأت بالحركة معا فتحركت السريعة مثلاً ورتين والبطيئة دورة واحدة وانتهت معا والمتوسطة كفت عن الحركة قبلها ودارت دورة واحدة فتكون السريعة والبطيئة قد اشتركتا في الابتداء والانتها معاً وتخالفتا في المسافة فقطعت السريعة المسافة مرتين وقطعتها البطيئة مرة واحدة والمتوسطة شاركت البطيئة في المسافة ولم تشارك السريعة فيها فتكون السريعة خالفت البطيئة والمتوسطة في المسافة وشاركت البطيئة في شيء به خالفت المتوسطة وذلك الشيء ليس هو المسافة ولا السرعة والبطء ولا المحرك ولا المتحرك لأن المحرك لكل واحدة غير المحرك للآخرى والمتحرك فرض غير المتحرك الآخر ولا الحركة لأن حركة كل واحد منها غير حركة الآخرى وغير متعلقة بحركة الآخرى على ما فرضنا وبينها معية تتساوى في البعض منها وهى ما منه وما اليه ويشترك الكل في شيء منها وهو المدة والزمان بحسب المعرفة الاولى عند كل عارف اشترك الثلاث في قطعة منه واثنان في الكل واختلف اثنان في كل ماعدا ذلك واشتركت الاثنان في المدة على التمام فهذه المدة والزمان ادركت ملحوظة بالذهن .
- فان قيل انها في الذهن دون الوجود قيل انها لو كانت كذلك لما قابلها الوجود بالصدق والكذب بل هى مدة يعرف العارفون ببداية الاذهان وجودها وتحديدها بالتقدير الفرضي الوجودى من البداية الى النهاية ونسبة الكل الى الجزء فلا يساوى جزءها كلها كما فى سائر المقدرات فانه لا يقول عاقل من الناس ان الساعة مثل اليرم او اليوم مثل الشهر بل زائدها فى الوجود متميز عن ناقصها ولا يقول قائل ان الكرة السريعة الحركة المفروضة يمكن ان تتحرك

في تلك المدة المفروضة بعينها بتلك السرعة المفروضة بعينها اكثر من تلك الحركة  
 المفروضة التي هي الدورتان مثلاً ولا اقل منها ولا ان الكرة البطيئة الحركة  
 تتحرك في المدة المفروضة مثل حركتها ولا اكثر منها بذلك البطء المحدود  
 فقد قطع المتحرك مسافة محدودة لا يمكن اقل منها ولا اكثر في تلك المدة فقد  
 طابقت الحركة الموجودة من المتحرك الموجود في المسافة الموجودة هذه المدة  
 الملحوظة بالذهن المعقولة مطابقة محققة محدودة الجزء والكل بجزء الحركة  
 والمسافة و كليهما فكيف يمكن ان يقال انها غير موجودة وهي لا تنفك من  
 الوجود وتتحدد به وتتقدر معه وتساو في الماضي والمستقبل مساوقة محدودة  
 فاذا اتقرر في عقل المتأمل ما يتأمله من المدة والزمان بالحركة على ما قيل ثم  
 رجع الى ذهنه وتأمله وفرض كرة واحدة من الثلاثة ساكنة لا تتحرك ايتها  
 كانت رأى في معقوله ان المدة تكون للتحركتين الأخرتين كما كانت للثلاث  
 لا تنقص منها ولا تزيد برفع الحركة الواحدة منها وسكونها لا فرضاً ولا وجوداً  
 من ايها كانت تحكم الثلاث في ذلك تحكم الواحدة فحكم كل المتحركات في ذلك مثل  
 حكم المتحرك الواحد فهذه المدة والزمان مستمرة في الوجود مع سائر  
 المتحركات في حركتها والساكنات في سكونها ومع رفع حركة ايتها شئت وسكونه  
 او فرض حركته فيعقل من ذلك انها كذلك مع رفع الكل حتى لو سكن كل  
 متحرك او تحرك كل ساكن لم يتغير في الوجود والمعقول ما يعقل منها اعني  
 من مدة الزمان المعقولة بحركة المتحرك ولا بسكون الساكن .

ألا ترى انك لو فرضت المتحرك الابطأ قد سكن من حين ابتداء الاسرع بحركته  
 الى حين اتمى ثم ابتداء بالحركة حين اتمى الاسرع كانت المدة مشتركة لسكون  
 الساكن وحركة المتحرك . ولم يمكن ان يقال ان من حين ابتداء هذا بالسكون  
 الى حين تحرك يمكن ان يتحرك متحرك آخر بسرعة مثل سرعة هذا الاسرع  
 مسافة اكثر ولا اقل من مسافته وكذلك اذا فرضت المتحرك ساكناً والساكن  
 متحركاً في كل متحرك وساكن كان الامر كذلك محدوداً في الوجود لتقدير

- محدود من حركة او حركات بسرعة محدودة في مسافة او مسافات محدودة لا يمكن غيرها لا اقل ولا اكثر في تلك المدة فالمدة المحدودة معقولة موجودة مع حركة كل متحرك وسكون كل ساكن فكل متحرك وساكن يتحرك ويسكن فيها يتعلق وجود حركته بها ولا يتعلق وجودها بحركته ولا يسكونه فيعقل العاقل ان الكل كذلك ويرى معقول الزمان متقدما في وجوده ومعقوليته على سائر الحركات والسكنات لا يرتفع برفع شيء منها بل يستمر في الوجود دونها ولا تستمر هي في الوجود دونه فحركة كل متحرك وسكون كل ساكن فيه ومعه ويتعلق في الوجود به ويتحدد به ولا يكون هو في شيء من ذلك ولا يتعلق وجوده بوجوده ولا يتحدد به فالزمان ومعقوله اقدم في الوجود والمعقول من كل ما يعرف به ومعه وكان معقول الزمان يقارب معقول الوجود ويقارنه في التصور فيتصور الذهن الوجود لاعلى انه من الاشياء المحسوسة بل على ان الاشياء المحسوسة وغير المحسوسة فيه ويمكن رفع احساس كل حساس في الفرض الذهني ولا يرتفع بذلك وجود كل موجود فالذي يعقل من الوجود الذهني هو معنى عقلي يدخل فيه المحسوس وغير المحسوس ويتصور الذهن وتشعر به النفس لذاتها وبذاتها قبل شعورها بكل شيء كما اوضحنا في علم النفس وكذلك الزمان تشعر به النفس بذاتها ومع ذاتها ووجودها قبل كل شيء تشعر به وتلاحظه بذاتها ولو قيل ان الزمان مقدار الوجود لقد كان اولى من ان يقال انه مقدار الحركة فانه يقدر السكون ايضا والساكن والمتحرك يشتركان في الوجود وكان قيل في الطبيعيات ان المقدار للجسم ليس هو شيئا خارجا عن الجسم فان العظيم من الاجسام يزيد على الصغير بجسمية ايضا لا بكمية والكمية معقول تلك الزيادة بالقياس الى ذلك النقصان فالكمية معرفة نسبة الاعظم الى الاصغر كما هي الاكثر الى الاقل هذا بالانفصال وذاك بالاتصال وكما ان الاثنين ليس الا واحدا وواحدا فكذلك العظيم ليس الا مجموع صغير وصغير ونسبة العظيم الى الصغير فالكمية معتبرة في الاذهان والذي في الوجود عظيم لا عظم كما ان الذي في الوجود



معدود لا عدد وكذلك الزمان يقدر الوجود لأعلى أنه عرض قار في الوجود بل على أنه اعتبار ذهني لما هو الأكثر وجوداً إلى ما هو أقل وجوداً والناس في عرفهم يقولون وجود دائم وغير دائم وطويل وقصير أي طويل المدة وقصيرها كما يقال في الجسم أنه طويل وقصير أي طويل المقدار وقصيره وزيادة الزائد ونقصان الناقص ليسا بمقدار مجرد يكون لاحدهما دون الآخر بل بجسم يزيد وينقص وكما لا يتصور ارتفاع الوجود في الأذهان كذلك لا يتصور ارتفاع الزمان .

وإذا قال قائل في دعائه لشخص - أطال الله بقاءك - فقد قال له - أطال الله وجودك لازم أنك فإن الزمان إنما يكون للوجود بوجوده المستمر فيه وإلا فالزمان لا يطول ولا يقصر بل هو في استمراره لكن وجود زيد مستمر معه استمراره أقل وأكثر فالطول المقول بمعنى البقاء إنما يقال للوجود لا للزمان فالزمان بتقدير الوجود أولى منه بتقدير الحركة، فهذا منتهى معقولنا من الزمان مع تحققنا لما نشعر به منه مما يشترك فيه العالم، وغير العالم فمن قال بمحدث الزمان فقد قال بمحدث الوجود وإلا فالزمان لا يكون له وجود مجرد وهوية قائمة بنفسها كما لا يكون للمقدار الجسماني تجريد عن الجسم المتقدر به فكيف يقال إن قبل حدوث العالم لم يكن زمان وهو مما لا تقبله الأذهان والنظر أوجب أنه لا يرتفع إلا بارتفاع الوجود والوجود لا يعدم كما لا يوجد فلا يقال في الوجود موجود ولا معدوم وإنما يحكم بالعدم على الموجود وهذا مما لم نذكره في الطبيعيات وهو يضاد قول القائل بأنه لا وجود للزمان لأن وجوده قد بان أنه أعرف من وجود غيره مما يوجد معه ويتعلق به وأقدم عند العقل في حالتي معرفته به أعني المعرفة الأولى الناقصة التي قبل النظر والتأمل والآخرة التامة ويتصور الإنسان قبل كل مبدء (١) زماناً يتصوره بذهنه وعقله زماناً ولا يعقل زمان هو مبدء ليس قبله زمان إذ لا يرتفع الزمان في التصور إلا في القبل ولا في البعد قبل كل مبدء مفروض وبعد كل منتهى محدود ولا تتصور الأذهان وجوداً ليس له مدة

ولازمان لا وجود خالق ولا وجود مخلوق فلا اعتبار بما يقوله اللسان من دون الذهن والعقل .

- والذين قالوا بذلك اعنى بتجريد وجود الخالق عن الزمان هم الذين قالوا ان الزمان مقدار الحركة والخالق لا يتحرك فليس في زمان، وقد اوضحنا ان وجود كل موجود في مدة هي زمان ولا يتصور وجود لاني زمان، والذين جردوا وجود خالقهم عن الزمان قالوا بانه موجود في الدهر والسرمد بل وجوده هو الدهر والسرمد فغير والفظ الزمان وما تغير معناه على ما سبق من القول ولما قيل ما الدهر وما السرمد؟ قالوا انه البقاء الدائم الذي ليس معه حركة والدوام من صفات الدة والزمان غير والاسم والمعنى المعقول واحد ينتسب الى ما يتحرك والى ما لا يتحرك فتختلف التسمية باختلاف النسبة للمعقول الواحد الذي هو المدة والزمان .

## الفصل التاسع

في تمام النظر في الحدوث والقدم

- قد ظهر مما قيل في هذه المسئلة الى ههنا ان اوائل الانظار العقلية ترى ان كل مخلوق محدث وما ليس بمحدث فليس بمخلوق وان معنى المحدث انه الذي تقدم وجوده زمان لم يكن فيه موجود الا غير ، واشباع النظر يظهر ان المخلوق هو المفعول المفعول وان لم يتقدمه فاعله بزمان بل يكون معه في الوجود معالير تقع عنه عند العقل المتراض بالنظر معنى العلولية والمفعولية لكونه غير مسبوق الوجود بالعدم زمانا وان الزمان لا يلزم ان يكون دخوله بين العلة والمفعول والفاعل والمفعول شرط في العلوية والمفعولية والفاعلية والمفعولية وان الزمان لا يتصور له مبدأ زمانى غير مسبوق بزمان ولا يكون له قبل لا قبل له ولا بعد لا بعد له .

والقائلون بالحدوث يقولون ان الخالق خلق العالم بعد ان لم يخلق وابتدأ بالفعل بعد ان لم يفعل وانه كان في الازل والقدم الأقدم في الزمان الذي سبق به وجود مخلوقاته غير خالق ولا فاعل لشيء من المخلوقات والمفعولات وانه بقى

كذلك موجودا ولا موجود آخر معه مدة غير متناهية البداية ونهايتها بداية خلق العالم وهذه المدة هي زمان لا محالة .

فاذا قال لهم القائلون بقديم العالم ما قولكم في الزمان والمدة والدهر والسرمد في عباراتكم المختلفة هل هو مخلوق ام لا ؟ فان قلتم انه مخلوق فهل يتقدمه خالقه بزمان ام لا ؟ فان تقدمه بزمان فقد سبق الزمان زمان وكذلك الدهر والسرمد وسائر ما يقال وان لم يتقدمه بزمان فقد وجدتم مخلوقا مفعولا لم يتقدمه فاعله بزمان فلم لا تقولون في باقي المخلوقات مثل هذا ولا يضطركم اعتقادكم (١) وقولكم الى تعطيل الجواد عن جوده واجاده مدة لانهاية لها .

فيقول القائلون بالحدوث من طريق النظر انا لا نقول بوجود ما لا يتناهي مدته ولا عدته واذا لم نجعل للخلق بداية زمانية نكون قد قلنا بأن ما لا يتناهي قد وجد واخل في الوجود واذا قلنا بأن ما لا يتناهي في البداية قد وجد وهو محال نكون قد جعلنا لما لا يتناهي في الوجود ايضا اضعافا و اضعاف اضعاف ولا يكون شيء اكثر مما لا يتناهي ولا يتصور وذلك ان الايام التي لا تتناهي من القدم في سابق الخلق اضعاف للشهور التي لا تتناهي منه والشهور اضعاف السنين وكذلك في انواع الموجودات اشخاص الناس الذين سبق وجودهم لا تتناهي عدتهم واشخاص الحيوانات باسرها اضعافا و اضعاف اضعافها .

فيقال لهم في الجواب ان قولكم هذا يبتنى على وهم لا حقيقة له فان ما لا يتناهي لا يحصره من حيث لا يتناهي وجود ولا ذهن يحصره معا ولا يخطر ببال المتصور الا من جهة اسمه ومعنى لفظه السلبي واما من جهة عدده غير المتناهي فانه لا يتصوره ذهن باحاده ومعدوداته والا فحصره في الذهن والوجود يوجب له نهاية احاط بها الوجود والذهن وهو غير متناه وهذا محال .

والقدميون انما قالوا بدخول ما لا يتناهي في الوجود شيئا بعد شيء و شيئا قبل شيء لا معا ولا مجتمعا وكذلك الاضعاف و اضعاف الاضعاف انما كانت تمتنع ان تتصور تصورا ايجابيا لمعدودات محصورة بعددها خاطرة بالبال على عدتها



او حاضرة في الوجود آحادها مع جهاتها فكان التضعيف يحوج الى وجود النهاية حتى تكون الزيادة بعدها في ذوات الاوضاع اما في اول واما في آخر من المقادير واما قبل اول او بعد اخير من الاعداد والمعدودات فاما على سبيل التلقظ والتصور للحكم السابى فلا يمتنع ان يتصور الانسان في ذهنه معنى سلب النهاية وفي الوجود اذا كان شيء بعد شيء لا يمتنع بنفسه حيث يتصور ان ٥  
الذهن طلب في القبل والبعدها فلم يجدها بل رأى قبل كل قبل قبلا وبعد كل بعد بعدا لا يقف عند الثالث كما لم يقف عند الثاني ولا عند العاشر كما لم يقف عند الثالث وكذلك هلم جراحها تصور الذهن وتأمل هذا لا يمتنع تصوره فلا يمتنع وجوده الا بحجة ان كانت وأين الحجة ، ولأن بمقالة الحدوث اقرب الى الازهان الاكثرية في تصور الخالقية والمخاوية صار القائلون بها اكثر عددا ثم شهد لها من ١٠  
الخواص المعتبرين من شهد فصارت مشهورة القبول ومقابلها شنعاء ، وشنع بعضهم على بعض فسمى الحديثيون القديمين دهريه وصار من الاسماء الشنعة عند السامعين يعتقد الجمهور في معناها جحد الخالق المبدأ الاول ورفعه ، وسمى القدميون الحديثيين معطلة لانهم قالوا بتعطيل الله تعالى عن جوده (١) مدة لانهاية ١٥  
ها في البداية .

ومما قاله القدميون للحديثيين كيف خلق الله تعالى في اليوم الذي (يقولون انه - ٢) بدأ فيه بخلقه (وهل كان يقدر أن يخلقه - ٢) قبل ذلك بيوم او ايام ام لا؟ فان قلتم لا يقدر فقد عجزتم القدرة وان قلتم يقدر فلم يفعل؟ فيقول الحديثيون لانه ما اراد ٢٠  
خلقه الا حين خلقه ، فيقال ولم اختصت الارادة بذلك الوقت دون غيره مما قبله او بعده والاقوات متساوية متشابهة في القدم ؟

فقالوا في جوابهم ان الارادة الالهية هي صورة عقلية من شأنها تمييز الشيء عن مثله ونظيره فارادة الله تعالى عينت هذا الوقت دون غيره مما لا يميز عنه بحال وجعلوا ذلك نظيرا من خلق الاجسام التي يقولون انها تنهاى الى الفلك الاعلى (٣) وايس بعده غيره فيقولون لهم لم لا يكون قبل هذا غيره اعنى قبله (٤) ولم لم يخلق

(١) كـ و جوده (٢) من صف (٣) كـ و - الاول (٤) صف - بعده

الخالق وراءه جسماً آخراً لأنه عجзам لأنه بخل . تعالى الله عن ذلك ولكن مالا يتناهى لا يصح ان يوجد و اراد الله تعالى ايجاد المتناهي عند ذلك الحد وكذلك يقول في مدة العالم ان ما لا يتناهى لا يصح ان يوجد و اراد الله تعالى بداية الخلق حين بدأ لو كان قبله يوم او ايام لكان السؤال هذا كما هو في جسم او اجسام وراء ذلك .

وجعلوا ذلك نظائر من جهة حركة الفلك قالوا لم كانت من المشرق الى المغرب ولم تكن على الخلف او على جهة أخرى اى جهة كانت فكذلك (كان-١) يقال فيها فكما لا تطلب العلة في هذا ولا توجد كذلك لا تطلب ولا توجد في هذا ولا في كثير مثله وانما الارادة الالهية القديمة الازلية ميزت اليوم الاول من بداية الخلق عن مثله في الازل كما ميزت هذا الحد للأجسام وهذه الجهة للحركة ، والارادة الالهية عندنا اسم لصفة من الصفات الالهية تميز الشئ عن مثله ولا يعترض بلم اذلا لم لذلك .

فيقول القدميون في هذه الارادة المذكورة انها هل تميز الشئ عن مثله في العقل والتصور ام في الوجود والاعيان ؟ فان قلتم في العقل والتصور قلنا انه لا يتميز شئ عن شئ منهما الالبيزة معقولة متصورة هي فصل عند العقل وقلتم لا ميزة ولا فصل (وان قالوا - ٢) اما في الوجود فقد كان التميز قبل الوجود حتى حصل الوجود فكيف كان هذا التميز وفي المقادير ليس الامر كذلك فان المقدار يتصور للشئ قبل ايجاده في ذهن موجدته ويتصور في الوجود كما هو موجود وكذلك في الجهة وغيرها فكيف ميزت هذه الارادة المعقولة في علم الله تعالى وقتاً عن وقت قبل خلق مميزات الاوقات .

قال القائلون بالحدوث للقدميين فاذا كان الله تعالى لم يزل جواداً خالقاً قديماً في الأزل فالحوادث في العالم كيف وجدت أعن القديم أم عن غيره ؟ فان قلتم هو خالقها وعنه صدور وجودها فقد قلتم بأن القديم خلق المحدث و اراد خلقه بعد أن لم يرد . وان قلتم ان غيره خلق الحوادث فقد اشركتم بعد ما بالغتم في

التوحيد اواجب اوجود بذاته .

فقال القديسون بل الخالق الاول الواحد القديم هو خالق المخلوقات باسرها من قديم وحديث وحده لا شريك له في وجوده (١) وخلقها وملكها وأمرها .

وتشعب رأيهم في ذلك الى مذهبين ، فمنهم من قال انه خلق الاشياء القديمة دائماً الوجود بدوام وجوده والحوادث شيئاً بعد شيء اراد تخلق وخلق فأراد فأوجب خلقه ارادته واوجب ارادته خلقه . مثال ذلك انه اراد خلق آدم الذي هو الاب تخلقها واوجده واقتضى وجود الاب من وجوده (٢) وجود الابن اراد بفحاده وفحاده فأراد ارادة بعد ارادة لموجود بعد موجود ، فاذا قلتم لم اوجد؟ قيل لانه اراد بفحاده ، ولم اراد؟ قيل ، لانه اوجد ، فوجود الحوادث يقتضى بعضه بعضاً من وجوده السابق اللاحق .

فان قالوا كيف تحدث له الارادة بعد الارادة وكيف تكون له حال منتظرة تكون بعد أن لم تكن وكيف يكون محل الحوادث ؟

قيل وكيف كان محلاً لغير الحوادث اعني الارادة القديمة ؟ فان قيل لانها له منه قيل والارادات الحادثة له منه . فان قيل ان الارادة القديمة له في قدمه ؟

قيل والحديثة له من قدمه لان السابق من وجوده بالارادة السابقة اوجب عنده ارادة لاحقة فأحدث خلفاً بعد خلق بارادة بعد ارادة وجبت في حكمته من خلقه بعد خلقه فاللاحق من ارادته وجب عن سابق ارادته بتوسط مراداته وهكذا هلم جرا والتنزيه عن الارادة الحادثة كالتنزيه عن الارادة القديمة في كونه محلاً لها لكنه لا وجه لهذا التنزيه كما ستركلم عليه في فصل العلم اذا قلنا في علمه بما يعلم وكيف يعلم فهذا احد المذهبين .

واما المذهب الآخر . فان اهله يقولون ان كل حادث يتجدد بعد عدمه فله سبب يوجب حدوثه وذلك السبب حادث ايضاً حتى ترتقى اسباب الحوادث الى الحركة الدائمة في المتحركات الدائمة الحركة التي قدمها حدث وحدتها قدم اعني الحركة فان الحركة معناها ومعناها حدث ابدالاً الذي يعقل منها



تجدد مع تصرف على الاتصال فقد منها قدم حوادث بعضها قبل بعض وبعد بعض. فالقائل بقدم الحركة قد قال بقدم الحدوث وحدوث القدم ولا ياقض اجزاء قوله بعضها بعضا لان الحادث جزء بعد جزء ليس هو القديم والقديم هو الجملة والكل والجزء غير الكل فانه لو تصور متصور جسما لا يتناهى لقد كان يجوز له ان يتصور منه اجزاء متناهية فكذلك يتصور من الحركة جزءا جزءا فيكون حادثا وجمعتها على الاطلاق غير حادثة فان رفع جزء لا يلزم منه عدم الحركة اذ يتقدمه او يتبعه جزء آخر من الحركة ورفع الحركة مطلقا - وبالجملة يلزمه وجود السكون وعدم الحركة. فالقائل بقدم الحركة قد قال بقدم الحوادث في اقبالية شيئا قبل شيء بعد شيء وكل جزء منها يقتضي الثاني فيتصل بها الحدوث بالقدم. فكل حادث بعد ما لم يكن فله سبب حادث يوجب حدوثه كما توجب اجزاء الحركة بعضها بعضا وتنتهي بها البداية الى النهاية كما تنتهي حركة الى حركة ومتى لم تنته المسببات والاسباب الى الحركة التي يكون منها البعد بعد القبل في الزمان لزم وجود اسباب غير متناهية دعا للسبب الواحد وذلك محال لان الاسباب اذا لم تنته الى السبب الاول لم يوجد لان الاول اذا لم يوجد لم يوجد الثاني واذا لم يوجد الثاني لم يوجد ما بعده وبعد بعده فلم يوجد الاخير الذي هو المسبب المعين الموجود فيلزم ان الموجود لم يوجد فهذا محال.

فكان القديم بذاته يوجد حركة في القدم متصلة باستمرار وباتصال استمرارها يكون اتصال الحوادث واستمرارها بتقدم بعضها على بعض وتأخر بعضها عن بعض عن اسباب قديمة بذواتها حادثة السببية بحركاتها فكان الاسباب الموجبة للحوادث قديمة بذواتها حادثة السببية بحركاتها المتجددة التي تتجدد منها بحسبها في كل وقت حالة يصير بها سببا لحادث كالشمس مثلا فانها بذاتها القديمة لا يجب عنها وجود النهار والليل والصيف والشتاء بل بحركاتها الطولية والعرضية في كل وقت تحسبه تتجدد وتنقضي كما تتجدد الحركة وتنقضي وبحسب ما يضادها (١) في حركاتها وحركة الكواكب الأخرى معها من قرب وبعد واتصال وانفصال

يتجدد عنها بالنسبة الى ما يقرب منه ويبعد عنه من المستعدات لقبول آثارها  
آثار من الكون والفساد ويتسلسل من ذلك الاسباب والمسببات في الحوادث  
واسبابها وموجباتها ومقتضياتها عن الاسباب القديمة الذوات بالنسبة الى  
الحركات وسيأتى لهذا شرح وبسط فيما بعد .

- ٥ والقائلون بالحدوث قالوا اننا لا نحتاج الى هذا التحل وسموه على طريق المجادلة  
باسم التحل للتشنيع والتسفيه ، بل نقول بأن المبدئ المعيد خلق العالم واحده  
بارادة قديمة ازلية اراد بها في القدم احداث العالم حين احداثه .
- وقد قيل في جوابهم ان ذلك المبدأ لا يتعين ولا يتخصص في القدم الا بمعقول  
يجعله مقصودا في العلم القديم عند الارادة القديمة حيث اراده في مدة القدم (١)
- ١٠ السابق بحدث العالم التي هي مدة غير متناهية البداية وما لا يعقل ولا يتصور  
لا يعلم وما لا يمكن ان يعلم لا يعلمه عالم لا لأن الله تعالى لا يقدر على علمه لكن  
لأنه في نفسه غير مقدور عليه ، ثم ما الذي يقولونه في حوادث العالم من مشيئة الله  
تعالى واراذه التي بها يقبل الدعاء من الداعي ويحسن الى المحسن ويسى الى  
المسى ويقبل توبة التائب ويغفر للمستغفر هل يكون ذلك عنه ام لا يكون ؟ فان  
قالوا بانه لا يكون . ابطالوا بذلك الشرع الذي قصدهم نصرته وابطلوا حكم  
١٥ أوامره ونواهيه وكل ما جاء لأجله من الحث على الطاعة والنهي عن المعصية  
وان قالوا يكون ذلك بأسره عنه فهل هو بارادة ام بغير ارادة ؟ وكونه بغير ارادة  
اشنع وان كان بارادة فهل هي ارادة قديمة ام محدثة ؟ فان كانت قديمة فالارادات  
القديمة غير واحدة وما اظنهم يقولون ان المرادات الكثيرة صدرت عن ارادة  
واحدة . وان قالوا ان ذلك يصدر عنه بارادات حادثة فقد قالوا بما هي بوا منه  
٢٠ اولاً .

فالفاعل انما يفعل الشيء بعد ما لم يكن فعله بحال او سبب تجدد له فأوجب عنده  
فعله بعد ما لم يكن يفعل سواء كان ذلك الموجب قدرة بعد عجزا وقوة بعد ضعف  
او معرفة بعد جهل او اداة بعد لا ارادة او تجدد دواعي تقتضي الفعل او زوال

صوارف كانت تمنع منه سواء كان الفاعل يفعل بالطبع او بالارادة او بالبدية او بالحكمة ولا يكون الفاعل في فعله حيث فعل وحين فعل وحيث لم يفعل على حالة واحدة من كل وجه . ولو قالوا بذلك اعنى بكونه في الحالتين على حال سواء لما احتجوا الى القول بالارادة القديمة فانه مع الارادة القديمة يكون في حالتي فعله ولا فعله على حال سواء ، فان هذه الارادة القديمة كانت ولا فعل كما كانت في وقت الفعل فما المرجح وما الموجب وما المميز وكيف تميز في المدة المتشابهة في القدم وقت عن وقت لاحداث الحوادث ؟ قالوا ان الارادة عندنا اسم لحالة عند الفاعل المريد يميز بها الشيء عن نظيره وعنده انتهى كلامه ، وقد سبق جوابه والاذهان بفطرتها لا تشك في قدم الزمان والمكان ولا تصور عدمهما ، والذين تمحلوا ( حتى - ١ ) جعلوا معنى الزمان مقدار الحركة حتى يتصور عدمه مع عدمها والمكان باطن الحاوي الذي يلقي المحوى حتى يتصور رفعه وعدمه بعدم الجسم الحاوي قالوها بمعنيين يتصور المتصور رفعها وعدمها ويبقى ما في الذهن من المعنيين الأولين في الزمان والمكان على ما كانا عليه عند الاذهان في انها لا تصور عدمهما بوجه .

فهذه هي المذاهب المقولة والالحجج المنقولة والمعقولة لا يحتاج المقلد الى شيء منها فان الذي يقلد في الحقبة يتعب نفسه بساع الحقبة وتقليد المذهب دون الحقبة يكفيه ويتساوى حاله من جهة التقليد لها فكاهة تقليد والذي يعقل ما يسمع ويتأمله بذهنه ويتبعه بنظره فقد سمع الحقبة وعرف المحجة .

## الفصل العاشر

في العلة والمعلول والفاعل والمفعول والمبدأ والمبتدأ

اول معرفتنا للعلل والمعلولات والقواعل والمفعولات كانت من المحسوسات كالنار مثلا فاننا نرى الجذوة منها اذا لقيت ما تحيله احواله الى مماثلها في اسرع وقت كالمصباح من المصباح فيكون المصباح الاول فاعلا والثاني مفعولا ، فاما ان الثاني مفعول فما لم يختلف فيه العقلاء . واما ان الاول فاعل فقد اختلف الناس



فيه لكنهم اتفقوا على ان لذلك المفعول فاعلا يفعله اما ذلك واما غيره وكان نور  
من المصباح فانه يظهر لكل عاقل ان المصباح علة النور والمشهور في العرف  
هو ان مثل الاول تسمى العلة فيه فاعلا والمعلول مفعولا ومثل الثاني اعني  
مثل النور من المصباح يسميان فيه علة ومعلولا، ثم ان الخواص في عرفهم سموا  
كل فاعل علة ولم يسموا كل علة فاعلا فكان الفاعل بحسب العرف الاول  
ما يفعل بحركة وزمان والعلة ما يوجد عنه المعلول في غير زمان. واعرف منه  
ان يعنى بالفاعل ما يفعل بقصد طبيعي او ارادى ويعنى بالعلة ما يتبعه وجود  
الامر من غير قصد منه فكان النار عند هم من جملة ما لم يتحقق انها تفعل بغير  
قصد بل يتصورون انها تفعل بقصد منها للاحراق والحركة الى فوق وفي النور  
عن المصباح يتحقق عدم القصد ويسمون الكاتب فاعلا للكتابة والصانع بالجملة  
فاعل المصنوع والشمس علة النور فكان الفاعل يقال لما يوجد عنه أثر في متأثر  
يحيل ذلك المتأثر ويفسد منه حالة كانت فيه قارة موجودة فيه كسود الابيض  
ومبيض الاسود ومربع المدور ومدور المربع وما شا كل ذلك والعلة تقال  
لما يصدر عنه وجود شيء كيف كان اما مطلقا واما في شيء ثم تداخلت العبارة  
في ذلك فهذا هو الذي في العرف الاقدم الاظهر والاشهر. واما الذي تعارفه  
المتكلمون في العلم والذين صنفوا الكتب من الحكماء فقد عنوا بالعلة ما سبق  
القول فيه في الطبيعيات حين قيل في المبدأ والعلة فكان الفاعل والهيولى والصورة  
والغاية من العلة ومرجوع الامر الى الفاعل والمفعول والمبدأ والمبتدأ لأن  
الغاية من جملة الفاعل فيها صار الفاعل فاعلا اي من اجلها والصورة من جملة  
المفعول بل هي المفعول. وقد يعنى بالمفعول الهيولى اعني مامنه فيقال عمل الخشب  
كرسيا ومن الخشب كرسيا فالصورة والهيولى من المفعول والفاعل مع الغاية  
فاعل فاعلة والمعلول ترجعان الى الفاعل والمفعول على طريق الجملة. واما على  
طريق التفصيل فقد قيل في مامنه، وفي ماعنه، وفي مابه، وفي مالاجله، فالفاعل  
هو العلة الحقيقية والمفعول هو المعلول الحقيقي فاذا اعتبرنا ما في الوجود من

العلل والمعلولات والقواعل والمفعولات رأينا من المعلولات ما يوجد عن علته ويبقى بعلة ويعدم بعدم علته او بزوال كونها على حال عليتها ، اما عدم العلة فكعدم النور بانطفاء المصباح . واما زوالها عن حال عليتها فكتغطية المصباح وستره مما يضيء عليه ومنها ما يوجد بوجود علته ويبقى بعدم علته او بعد زوالها عن حال عليتها كحرارة الماء الحادثة عن النار فانها تبقى في الماء بعد انطفاء النار او بعد ابعادها عن الماء .

وقد كان سبق القول في الطبيعيات بان ارسطوطاليس قال في هذا قولين مختلفين بحسب الأمرين في موضعين من كلامه . اما فيما يعدم بعدم علته فانه قال فيه قولان حيث يخصه وهوان علل الاعدام اعدام العلل واما فيما يبقى بعدم علته فانه قال فيه قولان لا من حيث يخصه وهو انه قال ان ما لا ضد له لا يفسد لان الفساد هو الضد . ولا فرق في كلامه فيما بين يفسد ويعدم الا من وجه واحد وهوان الفساد يقابل الكون والعدم يقابل الوجود والكون وجود شيء في شيء اعنى صورة في هيولى والفساد يقابله وهو عدم شيء من شيء اعنى صورة من هيولى فالفساد عدم اخص والكون وجود اخص والعام مقول على الخاص لا ينسلب عنه فالفساد معدوم . ويتناقض القولان لاحالة وهما القول بان علل الاعدام اعدام العلل وبان ما لا ضده لا يفسد - اللهم الا ان يتأول متأول فيقول .

ان عدم العلة من جملة علل الاعدام فانهم يسمون بالعلة ما ليس بتام العلية وكما ان الفاعل وحده دون الغاية يسمونه علة وانما يكون علة موجبة لوجود المعلول مع الغاية فكذلك تكون علة العدم عدم العلة لكن مع الضد فيما له ضد فهكذا يستقيم القولان ولا يتناقضان . وان كانت العبارة لا تعطى هذا المفهوم من قولهم

علل الاعدام اعدام العلل لكنه لو عكس لكان اقرب الى الفهم منه حتى كان يقال اعدام العلل علل الاعدام او علل للأعدام لكنه لعله كان في اللغة التي قيل بها كذلك . وما المقصود المناقضة بالجدال والوجود يشهد للأمرين في صنفين من الموجودات كما قيل في الضوء عن المصباح والحرارة عن النار في

- الماء المسخن واذا حقق النظر كان الاول علة للثاني اعني عدم العلة هو العلة في كون الضد يفسد ضده فان الضد لو قدور فله حتى يبقى ضده بلا ضد لقد كان عدم علته بعد مه لكن العلة في المتضادات التي فيها الكلام لا يرتفع الوجود الضد فانهما يتعاقبان على الموضوع فالحرارة الباقية في الماء بعد انفصال النار المسخنة عنها ان جاورت هواء حار ابقى الماء حارا ولكن مجرارة الهواء المحيط به بعد انفصال النار وانما الكلام في الدوام واللا دوام فان النور من المصباح يعدم من المستنير به مع انطفائه في الحال حتى لا يبقى موجودا بعده زمانا البتة وحرارة الماء المنقول من النار الى الثلج تبقى زمانا بعد مفارقة النار ومع مجاورة الثلج والعلة في ذلك هو ان الذي وجد في موضوعه ومحلّه بزمان وفي زمان يعدم كذلك في زمان فان وجد الضد هو معدوم ضده والانتقال من الضد الى الضد يجعل الزمان بينهما مشتركا لوجود الوجود وعدم المعدوم فهو كالمحرك الآخذ من جهة الى ضدها يوصل المتحرك الى جهة في زمان ويبعده عنها الى مقابله في زمان وهو فيا بين الزمانين فيما بين الجهتين قريبا وبدا كذلك يكون في الانتقال بالاستحالة من الضد الى الضد فالعلة الموجبة للضد توجب في زمان فيه يبطل ضده كالمسخن في ازالة التبريد والمبرد في ازالة التسخين فالانفعال من جهة الموضوع كان في الزمان والفعل من جهة الفاعل تبع الانفعال من جهة المنفعل فعلة العدم عدم العلة والضد معدوم العلة الموجبة بمقاومة الايجاب ومعاوقة الفعل فان العلة تتم عليتها مع الشرط الموجب فزيل الشرط الموجب عن العلة الموجبة هو سزيل العلة عن عليتها لان عدم العلة ما يرا دبه عدم الذات الفاعلة الموجبة وانما يرا دبه عدها من حيث هي موجبة لعدم الايجاب سواء كان بحالة (١) وشرط كإرادة المريد وقرب المؤثر كالمصباح او عدم الإرادة من المريد وزوالها او عدم المريد او بعد المصباح وانطفائه فكل ذلك هو عدم العلة من حيث هي علة والزمان عارض في العلية والايجاب من جهة الموضوع كما هو لازم في حركة المتحرك فان المحرك المريد مثلا يحرك المتحرك من جهة الى اخرى ولا يقصد



الزمان ولا يريده (١) وإنما يريد الاتصال الى الجهة المقصودة ولو امكنه نقله في غير زمان لما اراد الزمان وإنما الزمان من جهة المسافة يلزم ومن جهة القوة الممانعة في المتحرك عن ارادة المحرك او موافقتها لها فعلى الابدان وجود العلة وعلى الاعداد اعدام العلة.

وذلك في الوجود والعدم اما في غير زمان واما في زمان من جهة المعلول وموضوعه لا من جهة العلة على ما قيل والمبدأ والعلة يقالان على طريق الترادف بمعنى واحد فيقال مبدأ بمعنى العلة ومبدأ بمعنى الطرف في المسافة والمقدار والعدد والمعدود وإنما يقال مبدأ على معنى الطرف المقابل للنتهى من حيث يبتدى منه المبتدى بالحركة والادراك وهو مبدأ من جهة العلية ايضا وكونه اول قبل المبتدى فتشترك العلة بأسرها في كونها سابقة الوجود لمعلولاتها سبقا معقولا ومعناه وجوب العلول عن علته .

والعلة النائية وان كان وجود المعلول قبلها فقد قيل في الطبيعيات من اى جهة وانه بجهة وجهة فمن حيث هي علة تتقدم لا محالة ومن حيث تتأخر فهي معلول كما قد قيل غير مرة فان من الغايات ما يسبق وجودها في ذهن الفاعل قبل معلولها ويوجد في الاعيان بعد المعلول فيكون المعلول علتها في الوجود وتكون هي في الذهن علة وجود المعلول فهي سابقة في الذهن من حيث هي علة متأخرة في الوجود من حيث هي معلول والسبق ليس من شرطه الزمان بل شرطه التبع واللحق واوكانا معا في الزمان فان كثير الزمان وقليله في ذلك سواء في العلية والمعلولية وما هو شرط موجب لشي لا يتساوى كثيره وقليله في ايجاب ذلك الشيء بل قد يكون قابله لقليله وكثيره لكثيره فاذا كان كذلك كان عدمه ورفعته شرطا في عدمه ورفعته وليس كذلك الزمان في العلية والمعلولية واذا اعتبرنا التأخر والتقدم في العلية والمعلولية بطول الزمان وقصره وجدنا لزومه لأحوال واسباب تتمم العلية والمعلولية يكون كثيرها في كثيره وقليلها في قليله كوصول البعيد بحركته الى الموضع الذي يكون فيه اثره وتتم عليه فان الحركة تتمم العلية

(١) كونه لا يقصره الزمان ولا يزيده . باتصال .

باتصال العلة الفاعلة الى الموضوع القابل ويكون في الزمان قليلا في قليله وكثيرها في كثيره فاذا تمت العلية لم يتوقف المعلول عن تبعها في الوجود زمانا البتة كنور الشمس على ارض ما حيث يشرق عليها ولا نرى شيئا من العلة تتم علية وتكمل مع كمال معلوية المعلول واستعداد الموضوع فيما له موضوع يتوقف معه وجود المعلول عن وجود العلة زمانا .

- اللهم الا فيما قيل مما يوجد بحركة فهو الذي يوجد في زمان معاوقة الموضوع في الانفعال ويقصر زمانه ويطول بقدر قلة المعاوقة وكثرتها فقد صبح بالاعتبار والنظر المستوفي ان المعلول مع علته في الوجود من جهة المعية في الزمان لا من جهة التقدم والتأخر المعقولين ولو بقي المعلول بعد كمال علته من جهة علته زمانا غير موجود لما وجد عنها ابد اذا كانت لا تنتظر زيادة في الايجاب والعية وان انتظرت فلم تكمل بعد فالمعلول لا يتأخر وجوده عن وجود علته الموجبة له اذا كانت على حال ايجابه زمانا البتة والفاعل فيما يسبق الى الازهان المبتدئة في النظر التعليمي (٢) يقال على ما يصدر عنه وجود الاعراض في الجواهر واشهره المحرك فانه يقال له فاعل والحركة فعل وللتحرك انفعال وللتحرك منفعل كل ذلك بحسب الآثار الحادثة في الجواهر من الالوان والاشكال والاضاع والايون التي يشتمل عليها تأثير الحركات والحركات فهي التي تسبق الى الازهان انها معلولة وموجودة عن علل هي فواعلها كما تدركه في الوجود وتشعر به من وجودها عنها فهذه هي التي تعرف بالقواعل وهذه بالافعال فيكون الذي تدركه الازهان في الوجود ذواتا وافعالا وذوات منها جواهر ومنها اعراض والاعراض الحادثة بالافعال عن عللها الموجبة والانفعالات في موضوعاتها القابلة لمعلولية الافعال والانفعالات ظاهرة في اول النظر ومعلولية الذوات انما تتضح (٢) بنظر اكثر وهي في الاعراض اظهر منها في الجواهر وفي بعض الاعراض اظهر منها في بعض فان الاعراض بالجواهر وفيها فهي لها علل قابلة واما ان لها فاعلا موجبا موجدا فالامر فيه اخفى .

## الفصل الحادى عشر

فى معرفة العلل والمعلولات من الاعيان الوجودية

اما الكائن الفاسد من الموجودات فى الاعيان فمعلوليته ظاهرة ودلالة مفعوله على الفاعل واضحة كما اتضح فى علم الطبيعيات من ان لكل متحرك محركا هو غير المتحرك اما طبيعة فى ذوات الطبائع او نفس فى ذوات النفوس اذا كانت الحركة بالذات وان كانت بالقسر او بالعرض فهى عن محرك بالذات هو القاسر او المتحرك بالذات وذلك اما ذو طبيعة واما ذو نفس والذى يوجد بعد عدم فنه ما يوجد بحركة وزمان ومنه ما يتم وجوده فى طرف الزمان اعنى فى الآن كما عين فى علم الكون والفساد ويمثل عليه بالنور عن المصباح والصورة عن المصور والمشكل وليس فى ذلك ما يحدث بعد عدمه من تلقاء نفسه وانما يحدث عن محدث وذلك ان الحادث لو لم يتوقف حدوثه الى حين حدث عن سبب يتعلق فى حدوثه به لقد كان اما ان لا يكون البتة واما ان يكون ابدا لان ذاته المعدومة قبل وجوده ان كان الوجود وجب لها بما هى هى ومن حيث هى فقد كانت ينبغى ان لا تزال موجودة وان لا يفارق ذاتها الوجود لانه لما بذاتها وما لاشئ بذاته لا يفارق ذاته . وان كان العدم لها حين كانت معدومة كذلك ايضا فقد كان ينبغى ان يستمر عدمها حتى لا توجد ابدا . والحق هو أن الذات المعدومة لا تقتضى شيئا بذاتها لا وجودا ولا عدما ولا حالة فى الوجود والعدم فان المعدوم لا يوجب وجودا ولا يقتضى شيئا وبما ذا يقتضى ومن يقتضى وانما تتصور اللوازم والاضداد المباشرة فى الوجود للوجود وليس للعدم من ذلك لزوم ولا مباينة لا لوجود ولا لوجود .

٥

١٠

١٥

٢٠

فان تصور متصور وقال قائل ان الوجود قد يكون لذات ما لازما بذاتها لا من حيث هى موجودة بل من حيث هى كإلزامية الاثنين فانها لها من حيث هى اثنين وجدت ام عدمت فهى لازم الذات بالذات .

قيل ان الوجود اذا تصوره متصور كذلك لشيء فينبغى ان يحكم على ذلك الشئ



بانه لا يزال موجودا واذا لم يكن كان معدوما فالذى يستبدل الوجود بالعدم والعدم بالوجود لا يتصور ان الوجود من لوازم ذاته والا لما فارقه الى العدم ولا العدم ايضا من لوازم ذاته والا لما فارقه الى الوجود وان كان العدم ليس مما يتصور ملازمته ومفارقته وانما تكون الملازمة والمفارقة من الوجود للوجود في الوجود لا من العدم ولا للعدم ولا في العدم ولا للعدم فالوجود بعد العدم وجوده عن غيره وذلك الغير هو العلة الموجبة فكل محدث محدث اعنى لكل موجود بعد عدم علة سابقة لا محالة . والاذهان تبسّم هذا ولذلك ترى الناس يطلبون الاشياء باسبابها مثل الغنى بالمال والعز بالرجال لعلمهم بان كل ما يطلب وجوده بعد عدمه ونيله بعد تعذره انما يطلب من جهة سببه فان النيل من جملة الحوادث فيكدرح الناس في طلب الاسباب الموجبة لوجود ما يراد وجوده ونيله فاما فيما لا يعرف حدوثه من قدمه او يعرف انه قديم غير حادث فلا .

اما في القديم غير الحادث فقد قال كثير من القائلين برفع المعلولية عنه كيف كان واطلقوا القول بكون القديم لاعلة له من حيث انهم عرفوا المعلولية بالحدث وليس كل معروف بشئ يكون ذلك الشئ لازما له حتى لا يكون الابه ومعه فانه قد يعرف ان هذا الشخص حيوان من جهة كونه انسانا وليس كل حيوان انسانا فكذلك يعرف ان كل محدث معلول وليس كل معلول محدثا حتى يلزم عكس تقيضه وهو أن ما ليس بمعلول فليس بمحدث وما ليس بمحدث فليس بمعلول فكان هذا ايضا من مسائل القدم والحدوث اعنى القول بان القديم لاعلة له ولا يجوز ان يكون معلولا ، فتتبعنا الا نظار هذه المسئلة بعد ذلك بما سبق القول به من جهة الزمان وان المعلول قد يجوز أن يكون قديما لقدم علته وكون الزمان لا يلزم توسطه بينه وبينها من حيث هي علة على ما قيل فاذا كان في الوجود علة قديمة جاز ان تكون لها معلولات قديمة معها ولا يرفع القدم معلوليتها وعلية علتها وقد انتهى القول في جميع ذلك من جهة النظر الكلي العقلي فاما من جهة النظر في وجودات

الاعيان فانا نجد اشياء كثيرة لا نعرف حدثها ويجوز قدمها فنحتاج في العلم بها الى معرفة العلة والمعلول منها، وقد كان اظهر لنا النظر الكلى ان العلل والمعلولات تنتهى في الوجود الى علة لا علة لها وجودها سابق ومتقدم على وجود المعلولات سبقا وتقدم ذاتيا سواء كان بالزمان او لم يكن فأى هذه الاشياء القديمة هي تلك العلة الاولى واياها ليست هي، وهل يجوز أن يكون في الوجود منها كثرة ام لا يجوز أن تكون الا واحدة فقط فان كانت كثرة فأيا هي تلك الكثرة وهل هي كل قديم لا يعرف حدثه ام هي بعض الاشياء التى هي كذلك وان كان واحدا فقط فأيا هو ذلك الواحد .

قال قوم من القدماء ان العلة غير المعلولة في الوجود واحد فقط لا يمكن ان يكون معها في الوجود وجود آخر غير معلول . وقال قوم بكثرة العلل الاوائل . ومن القائلين بكثرة العلل الاوائل من قال بانها متضادة . ومنهم من قال بانها غير متضادة . والقائلون بالعلل المتضادة منهم من قال انها المحبة والغلبة وهم يقولون بأجزاء لا تتجزى قديمة في الوجود ايضا والمحبة والغلبة تجمع منها ما تجمع وتفرق منها ما تفرق حتى يكون الكون بجمع المحبة والفساد بتفريق الغلبة .

وقال آخرون بالخير والشر وأن الوجود والكون من الخير والعدم والفساد من الشر . وقال آخرون بالنور والظلمة . وقال آخرون بالطبائع الكيانية اعنى الحرارة والبرودة و اضاف اليهما قوم آخرون الرطوبة واليبوسة . والذين قالوا بانها واحد هي الاله فمنهم من قال انه من جملة الاشياء المرئية المشاهدة بحس البصر . ومنهم من قال انه النار . ومنهم من قال انه هو الشمس . ومنهم من قال انه غير هذه المرئيات بأسرها وانه لا يشاهد بالبصر ولا تدركه الحواس . والذين قالوا

بأنه لا يرى فمنهم من قال بأنه يحل فيما يرى حلول النفوس في الابدان . ومنهم من لم يقل بذلك . والقائلون بمحاولة . فمنهم من قال بمحاولة في الجماد وهم قوم من اصحاب الاصنام والاوثان . ومنهم من قال بمحاولة في البشر في شخص منهم بعد شخص ينتقل عن يموت الى غيره من الاحياء . ومن الذين قالوا بأنه واحد لا يرى ولا يحل

- فما يرى من قال بأنه لا يرى البتة ومن قال انه يراه بعض الرائيين انه بحالة تخص  
الرائى يتميز بها عن غيره من البشر الذين لا يرونه، وكثرت الاقوال وتشعبت في  
الاثبات والابطال والتشديد والرد والموافقة والمناقضة تطول الكتاب بل السبيل  
باقتصاص مذاهبهم بأسرها وحجج المحتجين عليها ومناقضة الباطل منها، والمقصود  
من ذلك يحصل بأقل من هذه الكلفة واخصر من هذه الطريق ومن الطرق  
القريبة في ذلك هو ما انتهى اليه نظر القوم الذين تفلسفوا الى آخر ما سمعنا من  
مقالاتهم، وخلاصة انظارهم في مردودهم ومقبولهم هو القول الذى نلخص في  
الفصل السادس واثبت منه في ايجاب وجود واجب بالذات لموجود او موجودات  
فيبقى الآن أن ننظر هل ذلك المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته واحد أم  
كثير؟ ونعلم ما يمكن ان تعلم من باقى معانيه وصفاته الذاتية والعرضية الايجابية  
والسلبية فيتبين لنا من ذلك هل هو شىء مما قيل من الكثرة والاضداد وغيرها  
من الموجودات المرئية ام لا، ويحصل المقصود من النظر المتشعب من الأقاويل  
الكثيرة من هذا القول الواحد فإن الذى حصل لنا بعد ذلك النظر في الممكن  
الوجود والواجب الوجود هو حاجة الممكن الوجود بذاته الى واجب الوجود  
بذاته في ايجابه وايجاده وما (١) جاء بعده من حاجة المحدث الى المحدث والمعلول  
الى العلة وان القديم بالزمان يمكن ان يكون معلولا، وفي الوجود اشياء لا تعلم  
انها محدثة كما علمنا في غيرها مما يرى كونه وفساده في جزئه وكله مثل السماء  
وما فيها من الشمس والكواكب ومثل كليات العناصر ومثل الاجزاء التى  
قيل انها لا تنجزى او الجسم المجرد الذى قيل انه الهوى الى الاولى .
- وقد كان قيل في كتاب السماء ان السماء لو كانت محدثة لقد كان يلزم ان يتقدمها  
وجود سماء اولى تحدث بمحدث الأخرى عن حركة الاولى الموجبة لحدوث  
الحوادث فان الحركة السائية هي العلة القريبة الموجبة لحدوث ما يحدث من  
الحوادث الكيانية، فاذا كانت هذه كلها تظن انها قديمة ولا يتحقق انها محدثة فمن  
اين تعلم فيها العلة من المعلول والمتقدم من المتأخر، وهل العلل الأوائل واحد أم



أكثر من واحد منها وليس منها . فان واجب الوجود بذاته قد لزم القول بوجوده من سالف النظر وإذا عرفنا هل هو واحد أم كثير وما هو وأي شيء هو عرفنا ما ليس هو هو من دلائل النظر الأول بالذات والثاني بالعرض .

## الفصل الثاني عشر

### في وحدانية المبدأ الأول

يقال واحد للواحد بالشخص كشخص الانسان الواحد مع كثرة أعضائه وإخلاطه وجواهره وأعراضه ووحدانيته بالاتصال والحركة في المكان مع الانتقال، ويقال واحد للواحد بالنوع كما يقال لأشخاص كثيرة مثل زيد وعمر و إنما واحد بالإنسانية وهو معنى مشترك بالماثلة في الذهن . ويقال واحد بالجنس لما يشترك فيه من الأنواع الكثيرة كالفرس والإنسان في الحيوانية ، ويقال واحد للواحد بالصنف كما أشخاص، السودان والبيضان من الناس وغيرهم، ويقال واحد بالعرض كالعسكر بما فيه من الأشخاص، ويقال واحد بالذات أو العدد كالشمس مثلاً وواحد بالهو هو كالشيء البسيط الذي لا تركيب فيه ولا له أجزاء فيكون الحاصل من جميع ذلك أن الواحد يقال لما لا ينقسم ولا كثرة فيه بوجه من الجهة التي قيل فيه أنه واحد بها كالإنسان والفرس في الجنس الواحد الذي هو الحيوان فانهما لا ينقسمان فيه ولا يتكثران به وإن تكثر أوصاف أخرى غير الصفات التي لها من جهة الحيوانية وكزيد وعمر وفي النوع الواحد الذي هو الإنسان وكالشخص الواحد الذي هو زيد مثلاً فانه لا يتكثر من جهة المعنى المفهوم من زيد وإن تكثر من جهة ماله أجزاء هي بدن ونفس ولبدنه أجزاء هي رأس ورقبة ويد ورجل تجتمع في الوحدة الشخصية بالمعنى الجامع الذي صار به زيد زيداً والواحد مقابل الكثير، فكل موجود إما واحد وإما كثير والواحد إما أن تكون فيه كثرة من جهة كالعسكر الواحد بكثرة أوصافه والجنس بكثرة أنواعه والنوع والصنف بكثرة أوصافهما والشخص الواحد بكثرة أجزائه كأعضائه مثلاً، وإما أن لا تكون فيه كثرة بوجه من الوجوه فإن كان فيه كثرة كما قيل

فهو واحد من جهة وكثير من جهة اوجها ت وان لم تكن فيه كثرة بوجه كان هو الواحد الحقيقي الذي لا يقال عليه الكثرة بوجه من الوجوه ويقال ايضا واخذ للشيء الذي ليس معه غيره من نوعه كالشمس مثلاً فإنه ليس معها في الوجود شمس اخرى لا كالكوكب فان في الوجود معه كواكب اخرى ويقال له فرد والآخر الذي يكون مع الواحد في الوجود ان كان مماثلاً في النوع قيل له ند ومثل ونظير .  
وان كان مبايناً له في غاية المباينة قيل له ضد كالخار للبارد مثلاً ، والواحد الذي لا مثل له ولا ضد له ولا تركيب فيه ولا اجزاء له هو الواحد من كل جهة .

فلننظر الآن هل المبدأ الاول واحد فقط ام المبادئ الأوائل كثيرة كما قال قوم فان كان واحداً فهل هو واحد فيه كثرة بوجه من الوجوه المذكورة او هو واحد لا كثرة فيه ، ونظرنا يكون من جهة العلم السابق الحاصل لنا به اعني من جهة كونه مبدءاً اولاً ومن جهة كونه واجب الوجود بذاته . فنقول هل يمكن ان تكون المبادئ الاول والعلل الواجبة الوجود بذاتها كثيرة كما قال به من قال اولاً يمكن ان يكون المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته الا واحداً .

فنقول ان المبدأ الاول قد صرح انه الموجود الاول الواجب الوجود بذاته والواجب الوجود بذاته هو المبدأ الاول ولا يجوز أن يكون الا واحداً لانه ان كان في الوجود مبادئ اول اكثر من واحدة واجبة الوجود بذاتها فهي تشترك في وجوب الوجود بالذات والمبدئية بالذات فكثرتها بعد وحدتها واشتراكها في وجوب الوجود بالذات بماذا يكون ولا يجوز أن يكون ذلك بالأيون والأمسكنة المختلفة فان مكان الاشياء الكثيرة التي هي واحدة بالطبيعة واحد بالطبع لا محالة ان كانت فيه بالطبع وان كانت فيه بالقسر فمن القاسر وما هو ، والقسر يعود الى طبع او ارادة ايضاً كما علمت فهذا الطبع القاسر والارادة واجب الوجود بذاته ام لا ؟ فان كان واجب الوجود بذاته فهو من الجملة فكيف يقسر ذاته وكيف يقسر نظيره ومثله ولم يكون هو القاسر له ولا يكون المقسور اولاً قاسر ولا مقسور ؟ وان كان من غير الجملة الداخلة في وجوب

الوجود بالذات فهو ممكن الوجود وهو في الوجود بعد واجبات الوجود فكيف صارعلة الأيون والأمكنة المختلفة لها وصدوره عنها ووجوده بها اعنى بواجبات الوجود بالذات فهي موجودة قبله وكثيرة قبله اعنى قبل الممكن الوجود او قبل الممكنات الوجود المتكثرة ، فما تكثرت واجبات الوجود بالأيون والأمكنة ولا مكثرها .

وبالجملة ولا بصفات عرضية تكثر اشخاصا واجبة الوجود بالذات فان العرضيات بعد الذات والذات الواحدة بالذات لا تصير كثرة بالعرضيات والكثرة بالذات تتكثر بالصفات الذاتية لا بالعرضيات ولا يجوز أن يكون التكثر بصفات ذاتية فان الذاتية هاهنا ان كانت ذاتية لواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود فلا وجه لتكثره بها فان الواحد بالواحد واحد يعنى بصفات وجدت له بذاته ومن ذاته لامن غيره ، وانما يتكثر الواحد بالكثرة والغيرية كما يكون في غيره من الانواع تحت الفصل عن علة غير العلة الموجبة للطبيعة الجنسية وواجب الوجود بذاته لا علة له فلا وجه لكثرتة بعد وجوب وجوده بالذات لا بالذاتيات ولا بالعرضيات فهو واحد بالشخص لا مثل له أى ند .

واقول ولا ضد ايضا فان الضد شريك في الموضوع والهيولى الذى يوجدان فيه وبه فان موضع الاعراض هو علتها الهيولى لانية وهو فلا علة له فلا هيولى له فلا ضد له يشترك في الموضوع ويخالفه في الطبع مخالفة لا يجتمعان بها معاني الموضوع فهذه صفات الاضداد وتلك صفات الانداد فلانند له ولا ضد .

واقول ولا تركيب في ذاته من اجزاء فان الاجزاء ان كان بعضها واجب الوجود وبعضها لا ، فواجب الوجود هو ذلك البعض الواجب دون ما ليس بواجب فهو واحد منها والباقية غير واجبة الوجود وكل ما ليس بواجب الوجود بذاته فهو معاول واجب الوجود فهو بعده في الوجود والاجزاء في الوجود قبل المركب فواجب الوجود بذاته لاجزاء له والالكان علة علتة وكان ساء بق سابقه الى الوجود هذا مجال ، فذاته لا تركيب فيها من اجزاء مختلفة من



اعضاء او غيرها فهو صمد أى بسيط وواحد لا غيرية فيه .

- قال قوم ولا تركيب جنس ولا فصل على ما قيل في الجنس والفصل من ان الفصل يقوم طبيعة الجنس ويجعلها عينا موجودة وقد اوضحنا فساد هذا الكلام في اوائل العلم المنطقي فمن شذ عنه فليعاوده من هناك ونستغنى عن اعادته الان ههنا، وبان هناك أن الجنسية المعلومة عندنا هي اشتراك في صفة ذهنية ولا يمنع ذلك . فانا نقول أن الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه فيعلم شيئاً على ما هو عليه ويكون ذلك الشيء مما يعلمه الانسان على ما هو عليه فيشترك العلمان في واحد مشترك فيشترك العلمان في العلم بذلك الواحد فانه لا يقول قائل في الله تعالى انه يعلم ان الاثنين ليس بزواج او لا يعلمها زوجا لان الانسان يعلمها زوجا حتى يختلف العلمان بل يعلم الاثنين زوجا كعلم الانسان بها، وهذا الغلو في السلب للتنزيه مما لا نقول به بل اقول منه بما يلزم في النظر المحقق، فقد قال قوم من ذلك بما اخرجهم عن المحجة واحوجههم الى تنزيهه عن التنزيه كما سيأتي ذكره، فقد صبح ان المبدأ الاول واحد الذات والحقيقة والماهية فهو واحد أحد فرد صمد الواحد من حيث لا كثرة فيه ومطلقا والآخر من حيث لا كثرة فيه كما في العسكر الواحد والفرد من حيث لا ند ولا ضد له والصمد من حيث لا تركيب في ذاته فالأحادية فصل متمم للواحادية والفرد فصل متمم للأحادية والصمد فصل متمم للفردية فان الواحد قد يكون كالعسكر الواحد فلا يكون احداً، والآخر قد يكون له نظير وضد فلا يكون فردا والفرد قد يكون فيه تركيب فلا يكون صمدا فهو واحد أحد فرد صمد فهو واحد من كل وجه وجهة لا كثرة فيه وهو خالق الخلق وعلة العلل والواجب الوجود بذاته وحده لا شريك له فعلم توحيده عرفناه .
- بنظر ابتداءنا فيه من حيث انتهى بنا العلم اليه من الموجودات التي عرفناها بل من الوجود الذي نشعر به من تقوسنا يعرفه الواحد منا من نفسه ولو لم يكن معه في الوجود غيره ، ثم يعرف بما يعلمه من فطرته ان الوجود ينقسم في المعقول الى واجب وممكن والممكن عرفناه فالواجب يجب ان يعرفه فالمعرفة

به من الوجود بذاته و من ذلك علمنا وحدته وعقلنا توحيده .

## فصل الحاق (١)

الالفاظ الدالة على المعاني في اعتبارات الناس هي عنوانات المعاني الذهنية والاعيان الوجودية وهي كما قيل اولا وبالذات لما في الازهان ومنها ولأجلها لما في الاعيان، فالذي منها لما في الاعيان على قسمين . اما للظواهر المحسوسة واما للخفيات المعقولة . والمحسوسات هي التي يشترك جمهور الناس في معرفتها وادراكها كالارض والسماء والشمس والقمر ونحوها من المحسوسات السبائية والارضية وعلى ان من المحسوسات ايضا ما هو خفي يختص ادراكه بقوم دون قوم بقدر قوتهم وقد رتبهم على ادراك الأخفى فالأخفى منه وعجزهم عنه وكل مسمى . انما يسمى الوجود بما به عرفه من حيث عرفه كما قيل ان الانسان قد يعرف الشيء من جهة اوجها ويجهله كذلك من جهة اوجها والمحسوسات والوجودات المعقولة الخفية عن الحواس التي تكون معرفتها بالاستدلال العقلي من المحسوسات كما يستدل على النفس من افعالها وآثارها المحسوسة ، فالمسمى ليسمى ايضا امثالها ايضا من حيث عرفها كما يعنى بالنفس مبدأ حركة البدن الاختيارية وباللهي الى ما اليه ينتهى التحليل الذهني العقلي ومنه يتبدى التركيب الوجودي وهذه الاسماء لاتدل على الذوات والجواهر من هذه المسميات كما يدل اسم الماء على جوهره وذاته بل على نسبة المسمى الى ما عرف به ونسب اليه فتكون الالفاظ الدالة على هذه المعاني من غير اللغات المشهورة المعروفة عند الجمهور الذين تختص معرفتهم بالظواهر دون غيرها بل من لغات العارفين بها والمتواطئين عليها ، فاذا اراد العالم ان يعلم المتعلم ما يعلمه منها استعمل تفسير الاسم في تعريف المسمى فتحصل بذلك معرفته بالمعنى من حيث عرفه الذي سماه وعناه بدلالته في مفاوضته والاشياء التي هي غير محسوسة ، منها ما هي اخفى عند العقل وابعد في رتبة المعرفة عندنا ، ومنها ما هي اعرف عند العقل واظهر عند الذهن

(١) من هنا الى الفصل الثالث عشر من كو - فقط - .

- مع بعد هاء عن الادراك الحسى في الجوهر والماهية كالزمان والوجود، والوجود في ذلك اظهر من كل ظاهر واخفى من كل خفى بجهة وجهة . اما ظهوره فلا أن كل من يشعر بذاته يشعر بوجوده وكل من شعر بفعله شعر معه بذاته الفاعلة ووجودها ووجود ما يوجد عنها ويصدر من الفعل . فمن يشعر بذاته يشعر بالوجود اعنى وجود ذاته . ومن شعر بفعله يشعر بالفعل والفاعل ووجود هذا لا يشك خواص الناس وعوامهم في ذلك ولا يخفى عن ضعيفي التصور منهم وكذلك الزمان يشعر به كل انسان او اكثر الناس جملة ويشعرون بيوميه واهليه وغده وبالحالة ما مضى زمانه ومستقبله وبعيده وقريبه وان لم يعرف جوهر الزمان وماهيته . وكذلك الوجود يشعرون بانيته وان لم يشعروا بماهيته وكل ما يشعر به شاعر ويعلمه عالم فقد ادركه، وكلما يدركه مدرك فهو موجود وكل موجود اما ان يكون وجوده في الاعيان واما ان يكون وجوده في الازهان واما ان يكون فيهما، والموجود في الازهان موجود في الاعيان ايضا من جهة انه موجود في موجود في الاعيان اعنى الازهان التى هى موجودة في الاعيان والموجود يعرفه العارفون معرفة اولية ومع معرفتهم بكل موجود وكل معدوم، وقد قلنا أن كلما يعرفه عارف فهو موجود فالوجود موجود بهذا الاعتبار وكيف لا وكلما ليس بموجود فهو معدوم فكيف يكون الوجود الذى به يوجد الموجود معدوما وليس بموجود فان كان الوجود موجودا فالموجود موجود ووجود ذلك الموجود ايضا يكون موجودا فيكون الموجود موجودا بالوجود والوجود بالوجود فيذهب الى غير النهاية او ينتهى الى وجود هو موجود لذاته لا بوجود يتصف به فهذا وجود موجود لا محالة، وتولنا مثل هذا انه موجود ليس معناه تركيب صفة وموصوف اى موجود له وجود بل موجود ذاته هى الوجود كاللون الابيض لا كالجسم الابيض فان الجسم الابيض انما هو ابيض بلون هو البياض واللون الابيض هو ابيض بذاته لا بلون ايضا فذات اللون الموجودة هى البياض الموجود واللون هو صفة ذهنية



والبياض هو العين الموجودة البسيطة التي لا تركيب فيها وانما التركيب ذهني من جهة تكرار التصور في العموم والخصوص والمشابهة بين البياض والحمرة باللونية كذلك هذا الوجود البسيط الاول انما يقال له موجود كما يقال للابيض انه لون ولا يكون ذلك لتركيب في ذاته من لون وبياض وكذلك لا يكون هذا تركيبا في ذات الوجود الاول من وجود وموجود بل الموجود يقال عليه وعلى غيره من الموجودات من طريق التشابه والاشتراك عند الذهن كما يقال اللون للابيض وغيره من الموجودات ذوات الالوان فمعنى الموجود والوجود في الوجود الاول واحد كما كان اللون الابيض والبياض في الابيض واحدا في العين والهوية لافي التصور الذهني . والتصور الذهني انما يكون فيه ذلك بالنظر الاول . فاذا تعقب وحققه الاعتبار والتأمل عاد الى وحدة لاكثره فيها وهذا الوجود الواجب هو الواجب بذاته لاغيره لانه ان وجب بغيره فغيره اما بسيط مثله فهو ولا وجه للتعدد والاثنية . وامامركب والبسيط منه هو المتعبر فالوجود الواجب البسيط الاول غير معلول وغيره معلول والمعلول انما يكون معلول علة واجبة فيما ينتهي اليه النظر فهي واجبة بذاتها وموجودة بذاتها لا بوجود والا لكان الوجود هو العلة فهذا الموجود الذي هو عين الوجود وحقيقته هو الموجود الواجب الوجود بذاته والذي به يجب وجود غيره ولا تتكرر ماهيته بدلالة اللفظ وتصور الاذهان الذي يكون قبل التأمل والعرفة التامة فواجب الوجود هو الوجود الواجب وهو الموجود الواجب بذاته به وجود كل موجود .

٢٠ فان قيل . فالوجود الذي هو صفة كل موجود من الموجودات الكثيرة الدائمة والزائلة أهو هذا الوجود البسيط الواجب بذاته ام غيره ؟ فان كان هو فكيف يكون الموجود المجرد الدائم الواجب بذاته صفة لغيره من الموجودات الواجبة الوجود وغير الواجبة والدائمة وغير الدائمة ؟ وان لم يكن هو وجود الموجودات الأخرى فالوجودات الأخرى غير موجودة ولا موجود غير

هذا الواحد فكيف تكون الموجودات غير موجودة أى غير متصفة بالموجود فكيف يصح هذا النظر ويتحقق هذا المعنى ؟ كان الجواب المحقق عن ذلك هو أن لفظة الوجود والموجود المقول على هذا الوجود الاول البسيط المعنى والهوية وعلى الوجود الذى هو ماهية ولها وجود تتصف به انما يقال بالاشتراك فلا موجود على الحقيقة وبهذا المعنى الا هو واما الموجود الذى وجوده صفة حاصلة لما هيته بغيره فمعنى وجوده هو علاقته بهذا الموجود ونسبته اليه ومعيته و اضافته الى هذا الاول فهذا نوع من التوحيد لا يعقل فى شيء من الآحاد الا فى هذا الواحد الذى هو الموجود الاول والمبدأ الاول ولا يثبت الا له فالوجود الذى تتصف به الموجودات المعلولة ويقال لها به انها موجودة غير هذا الوجود القائم بذاته الذى معنى الصفة لموصوف بها اعنى الوجود والموجود واحد ولفظة الوجود والموجود تقال عليهما باشتراك الاسم وبطريق النقل والتشبيه والتقديم والتأخير والاستعارة من الاول للثانى ومن المتبوع للتابع .

### تعليق

- ١٠ يقال للموجود الاول البسيط الواجب بذاته انه موجود ولعلولاته التى وجودها لازم لوجوده وتابع له موجودات ايضا كما يقال لكل واحد من الملاح والسفينة والراكب فى السفينة انه متحرك والمتحرك اولاً وبالذات من طريق الغاية والقصد هو ركب السفينة من اجله والملاح من اجل السفينة والمتحرك من طريق الفعل والبداية هو الملاح والسفينة تابعة له فى تحريكه وراكب السفينة تابع بحركته لحركة السفينة فالملاح هو المتحرك الفاعل بالذات والسفينة متحركة بالعرض والراكب متحرك بعرض العرض فالمتحرك الحقيقى بالذات هو الملاح فهو اولى بان يقال له محرك (١) والسفينة ثانيا والراكب ثالثا . واذ اُحقيق النظر فالراكب غير متحرك . كذلك يقال الموجود للموجود الاول على الحقيقة ولغيره من معلولاته القرينة من اجله وثانيا وللمعلولات الاخيرة ابعده فى ذلك

(١) كذا - والظاهر - متحرك - ح .

فالموجود على الحقيقة هو الاول كما كان المتحرك على الحقيقة هو الملاح والاخير  
 ابعد من ان يقال عليه معنى الوجود وان كان موجودا كما كان الزاكب ابعد من  
 معنى المتحرك وان كان متحركا ولكن بالتباعدة والعرض والاول اول بالذات  
 فالمعنى في ذلك مختلف بالحقيقة والاخرى والاولى وبالتقديم والتأخير فلا موجود  
 بمعنى الوجود والمقول بالحقيقة على الوجه المعقول سوى هذا الموجود الواحد.  
 فلا موجود بهذا المعنى الا هو وهذا المعنى هو المعنى الحقيقي المقصود بلفظة  
 الوجود المقولة على العلة فالموجود العلول موجود بوجوده والموجود الاول هو  
 حقيقة الوجود وليس موجودا بوجوده ووجود العلول صفة له أي الموجود العلول  
 وهو بالمعنى غير الوجود الذي هو ذات الموجود الاول فالموجود العلول يقال  
 له موجود بوجوده ويقال لوجوده وجود بالعرض والاستعارة والتباعدة للوجود  
 الاول وهو موجود بوجوده متعلق بوجوده والوجود الاول هو المتبوع وهو  
 الصفة والموصوف اعني الوجود والموجود .

## الفصل الثالث عشر

في باقى صفات المبدأ الاول

العلة الفاعلة قد تفعل بالطبع كالنار في الاحراق والصعود الى المحيط والجحرفي  
 المهبوط وقد تكون بالارادة كالانسان فيما يعمل به برويته وصناعته وقد تكون  
 بهما جميعا . وقد ثبت ان للوجوات باسرها علة واحدة فاعلية وقد بقى ان يعلم  
 هل فعلها لما تفعله بالطبع او بالارادة او بهما لغاية او لغير غاية ولا يمكن ان يكون  
 بالعرض ولا بالقسر لان قبل كل فاعل بالعرض والقسر فاعلا بالذات بالطبع  
 او بالارادة والمبدأ الاول لا قبل له فهو فاعل بالذات اما بالطبع واما بالارادة  
 او بهما ولا يمكن ان يكون فاعلا بالطبع فان الطبع يعنى به القوة التي تفعل  
 ما تفعله على سنن واحد وفن واحد وان حركت فالى جهة واحدة والمبدأ  
 الاول هو مبدأ واحد لسائر الموجودات من الافعال والذوات المتعلقات  
 الطبايع والجهات والانحاء والغايات . ونعني ايضا بالفاعل بالطبع ما يفعل  
 ما لا يشعر .



ما لا يشعر بفعله ولا يقصده ولا يريد كالتأجيل في التبريد ولا يجوز ان يكون  
 فعل المبدأ الاول لما يفعله كذلك لما نراه من افعاله في عالمه وموجوداته التي  
 صدرت عنه من الذوات والافعال والحركات والغايات والنظام الحافظ لبعضها  
 ببعض والاعين بعضها ببعض والمسبب بعضها لبعض وكما اوضحنا في الطبيعيات  
 فكيف يقصد النظام والاحكام في فعله من لاشعوره بما يقصده (١) وكيف يوجد  
 الامر المحكم والنظام التام عن فاعل لا يشعر بما يفعله بذاته وقصده او بامر امر وتسخير  
 مسخر عالم بما يسوق اليه من الغايات والنهايات ويحصله من الاغراض  
 بالتعاون والنظام الحاصل بين المخلوقات في افعالها فقد كان قيل في الطبيعيات في  
 ذلك ما لا يحتاج الى اعادته هنا وان الفاعل بالطبع انما يصدر عنه الامر المحكم  
 بالتسخير والالهام والتصرف والاستعمال كالقلم في يد الكاتب فانه يكتب الخط  
 الحسن على نظامه المقصود لحكمة وعلم وهو لا يعلم وانما يعلم الذي يصرفه ويستخره  
 في فعله بحكمته كما يفعل الطباخ بالنار والقصار بالشمس وغير ذلك فالمبدأ الاول عالم  
 بما يفعل والعالم بما يفعل اذا كان غير مقصور ولا فعله بالعرض يرضى بما يفعل فهو فاعل  
 سر يدراض بفعله وفعله لغاية لا محالة لان العالم المرید الحكيم لا يفعل عبثاً ولغير غاية .  
 فقد اوضح في الطبيعيات ان العبث لغاية ايضاً فكيف ما ليس بعبث مما فيه من الحكمة  
 ما هو ظاهر لكل معتبر ، فاذا كان الله تعالى يفعل ما يفعله لغاية والغاية لا تخلو من  
 ان تكون هوأ وغيره اما هو فكالطبيب يتداوى ليصح وكالسخي يجرى الكريم يوجد  
 بليتأذ واما غيره فكالطبيب يتداوى ليشفي المريض وكالسخي يجرى لينفي الفقر  
 ولا يجوز ان تكون غايته غيره لان ذلك الغير لا يخلو من ان يكون من مخلوقاته  
 ومعلولاته او لا يكون فان كان من مخلوقاته فالغاية في خلقه تسبق وجوده  
 وتتقدم عند خالقه فليس هو الغاية الاولى المقصودة في فعل الله تعالى فقبله غاية  
 اخرى والكلام فيها ذلك وان لم يكن من مخلوقاته ومعلولاته فهو مبدأ اول ايضاً  
 واجب الوجود بذاته وصح انه (٢) واحد احد فرد صمد لا ضد له ولاند ولا شريك  
 في بداية الخلق والوجود والايجاد فيبقى ان يكون هو الغاية القصوى كما كان هو الفاعل

(١) كـو - بما يفعله (٢) كـو - ان المبدأ الاول .

الاول وكما ان الفاعل الاول هو فاعل كل فاعل بعده كذلك الغاية الاولى هي غاية كل غاية قبلها فهو الاول وهو الآخر الاول من جهة كونه فاعلا، والآخر من جهة كونه غاية فاعلا على اى وجه فهو غاية قصوى في افعاله اعلى انه كالطبيب يتداوى ليشفى ام كالجواد يجود ليلتذ بجوده .

٥٠ فاقول انه لا يمكن ان يكون كالطبيب الذى يتداوى ليشفى فان التداوى يكون من الاذى اما لمنعه قبل حصوله واما لزالته بعد حصوله وهو تعالى لا اذى له اذ لا مؤذى له من اجل انه لا ضده ولا آخر معه في الوجود الواجب السابق لوجود كل موجود بالذات حتى يوجب عنده بذاته الافعال من اجل ذلك ولا فيما يوجد بعد وجوده ايضا ففعله لا يكون لدفع الاذى الحاصل ولالتوقي من المتوقع منه واذا لم يكن لدفع مضرة فهو لحصول منفعة .

١٥٠ وقد خاصم على هذا اكثر العلماء للتنزيه والاجلال قالوا ان الجواد القديم لا يجوز ان يكون فيه بذاته ووجوده الواجب نقص يتمم واجتلاب النفع لتكميل نقص وحصول مالولاه لم يكن بتلك الحال المطلوبة وجود الجواد الاول ليس من جملة الاشياء التى استفادها من غيره او احدها بعد ما لم تكن بل هو فيما لم يزل جواد فهو فيما لم يزل ملتذ بجوده ووجوده له ومنه فلذته منه وله وبه وليست له بغيره حتى يقال انه كان على حال نقص فكمل بغيره .

٢٠ وليس لقائل ان يقول انه لا فرق عند الجواد القديم بين ان يخلق الخلق وان لا يخلقه لانه يكون قد قال انه لا فرق عنده بين كونه جوادا ولا كونه فيكون قد قال انه لا فرق عنده بين ربوبيته ولاربوبيته وهذا محال . ولولا الفرق لما وجب الجود والايجاد عنه وكيف يكون ذلك كذلك وقد قلنا في الطبيعيات انه لولا

الفرق عند المحرك الطبيعى للنارين الحركتين الصاعدة والنازلة الى الجهتين العليا والسفلى لما استمر فعلها ولا لزوم عن طبيعتها العلو الى العليا كذلك نقول ولا تتحاشى من الحق في قولنا انه لولا الفرق بين الجود واللاجود لما اختار القديم الجود ولا رضى به دون مقابله لانه يفعل بمعرفة وعلم واختيار لغاية هي جوده

بجوده مقصوده في فعله والموجودات لزمت عن جوده فما جاد لا جل  
الايجاد لكنه اوجد لا جل الوجود فغايتة هو جوده الذي هو له بالذات ومن  
صفات الذات التي يشعر بها الموصوف فيسربها ويفرق بين كونها ولا كونها  
فرقا يختار فيه الكون على اللا كون .

- فاما معرفته وعلمه فقد اختلف فيه كثير من الغلماء من المحدثين والقدماء فقال  
قوم منهم انه لا يعرف ولا يعلم سوى ذاته وصفاته التي له بذاته . وقال آخرون  
بل يعرف ذاته وسائر مخلوقاته في سائر الاوقات على اختلاف الحالات فيما  
هو كائن وما هو آت . وقال آخرون بل يعرف ذاته بذاته والصفات الكلية  
من مخلوقاته والذوات الدائمة الوجود من معلولاته ولا يعرف الجزئيات  
ولا يعلم الكائنات الفاسدات المتغيرات المستحيلات ولا شيئا من الحوادث من  
الافعال والذوات واشتهر القول بين المتفلسفة من القدماء بالمذهب الاول  
اعني معرفة الذات فقط . ومن المحدثين بالمذهب الثالث وهو معرفة الكلّيات .  
وضعت بينهم حجج القائلين بمعرفة الجزئيات لتدقيق النظر وتقرير اصول  
لم تتحرروا فقههم السامعون عليها قالزمهم بتصد يقهم من حيث لا يشعرون .  
ونحن الآن تقتص مذهب الذين يقولون بانه تعالى لا يعرف الجزئيات وحججهم  
ثم نشرع في اعتبارها والنظر فيها وفي مذهب القائلين بخلافها ونجرب على  
العادة في توفية كل مذهب حجته مما قيل ومالم يقل حتى ينتهي النظر الى الحق  
التي لا مرد لها ولا حجة تبطلها فنعرف الحق منها .

## الفصل الرابع عشر

في شرح كلام من قال ان الله تعالى

لا يحيط علمه بالموجودات

قال ارسطو ظا ليس ما هذه حكايته في كتابه فيما بعد الطبيعة . فاما على اى جهة  
هو المبدأ الاول ففيه صعوبة فانه ان كان عقلا وهو لا يعقل كالعالم النائم فهذا محال  
وان عقل ان ترى عقله في الحقيقة لشيء غيره وليس جوهره معقوله لكن فيه



قوة على ذلك وبحسب هذا لا يكون جوهر ا فان كان هذا الجوهر بهذه الصفة  
 اعنى انه عقل فليس يخلو ان يكون عاقلا لذاته او لشيء آخر فان كان عاقلا لشيء  
 آخر فلا يخلو ان يكون عقله دائما لشيء واحد أو لاشياء كثيرة فمعقوله على هذا  
 منفصل عنه فيكون كما له اذا لا في ان يعقل ذاته لكن في عقل شيء آخر اى شيء  
 كان الا انه من المحال ان يكون كما له يعقل غيره اذ كان جوهر ا في الغاية من  
 الالهية والكرامة والعقل فلا يتغير والتغير فيه انتقال الى الاقص وهذا هو حركة  
 ما فيكون هذا العقل ليس عقلا بالفعل لكن بالقوة واذا كان هكذا فلا محالة انه  
 يلزمه الكلال والتعب من اتصال العقل للمعقولات ومن بعد فانه يصير فاضلا  
 بغيره كالعقل من المعقولات فيكون ذلك العقل في نفسه ناقصا ويكمل بمعقولاته .  
 واذا كان هذا هكذا فيجب ان يهرب من هذا الاعتقاد فان لا يبصر بعض  
 الاشياء افضل من ان يبصرها فكمال ذلك العقل اذ كان افضل الكمالات  
 يجب ان يكون بذاته فانها افضل الوجودات واكملها واشرف المعقولات وهذا  
 يوجد هكذا دائما دون تعرف او حس او رأى او فكر . فهذا ظاهر جدا فانه  
 ان كان معقول هذا العقل غيره فاما ان يكون شيئا واحدا دائما او يكون عليه  
 بما يعلمه واحدا بعد آخر وهذه الامور فلهيولى فيها غير الصورة فاما في الامور  
 العقلية فطبيعة الامور كونه معقولا شيء واحد فليس العقل فيها شيئا غير المعقول .  
 وبالجملة فجميع الاشياء العرية من الهيولى فمعنى العقل والمعقول فيها واحد  
 وقد كان قال قبل هذا ما تصد به ان ينهى عنه ان تتجدد له الاحوال ويمنع به  
 تغييره من حال الى حال حتى يحكم بذلك في العلوم والمعارف . قال وليس يمكن  
 في العلة الاولى ان تنفعل او تتغير بجميع هذه هي حركات توجد بانحره بعد  
 الحركة المكانية وجميع هذه هي بينة على هيئة على هذه الصفة .

وقال الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا في هذا المعنى ما هذه عبارته . وليس يجوز  
 ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والافذاته اما متقومة بما  
 تعقل فتكون متقومة بالاشياء واما عارض لها ان تعقل فلا تكون واجبة الوجود  
 من كل جهة وهذا محال اذ يكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال  
 ويكون

ويكون له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير والاصول  
 السالفة تبطل هذا وما اشبهه ولانه كما سنين مبدء كل وجود فيعقل من ذاته  
 ما هو مبدء له وهو مبدء للوجودات التامة باعيانها وللكائنة الفاسدة بانواعها  
 اولا وبتوسط ذلك باشخاصها . وقال ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات  
 مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها انها موجودة غير معدومة وتارة انها  
 معدومة غير موجودة ولكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا  
 واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات .  
 وقال ثم ان الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص فلم تعقل  
 بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض المادة لم تكن معقولة  
 بل محسوسة او متخيلة . وقال ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة  
 لمحسوس وكل صورة خيالية فانما ندركها بالة متجزية وكما ان اثبات كثير من  
 الافاعيل للواجب الوجود نقص له فكذلك اثبات كثير من التعقلات (١) بل  
 واجب الوجود انما يعقل كل شئ على نحو كل شئ ومع ذلك فلا يعزب عنه كل شئ  
 شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض . قال وهذا من العجائب .  
 وقال ايضا في بيان ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما ندركها  
 بالة متجزية وان مدرك الجزئيات لا يكون عقلا بل قوة جسمية ما هذا  
 حكايته . وكل ادراك جزئي فهو بالة جسمية اما المدرك من الصور الجزئية كما  
 تدركه الحواس الظاهرة على هيئة غير تامة التجريد والتفريد عن المادة  
 ولا تجرده اصلا عن علائق المادة فالأمر فيه واضح سهل وذلك لان هذه الصور  
 انما تدرك مادامت الواد موجودة حاضرة والجسم الحاضر الوجود انما يكون  
 حاضرا موجوا عند جسم وليس يكون حاضرا عند ما ليس بجسم فانه لانسبة له الى  
 قوة مفردة من جهة الحضور والغيبة فان الشئ الذي ليس في مكان لا يكون  
 للشئ المكاني اليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنه بل الحضور لا يقع الا مع وضع  
 وقرب او بعد للحاضر عند المحضور وهذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسما الا ان

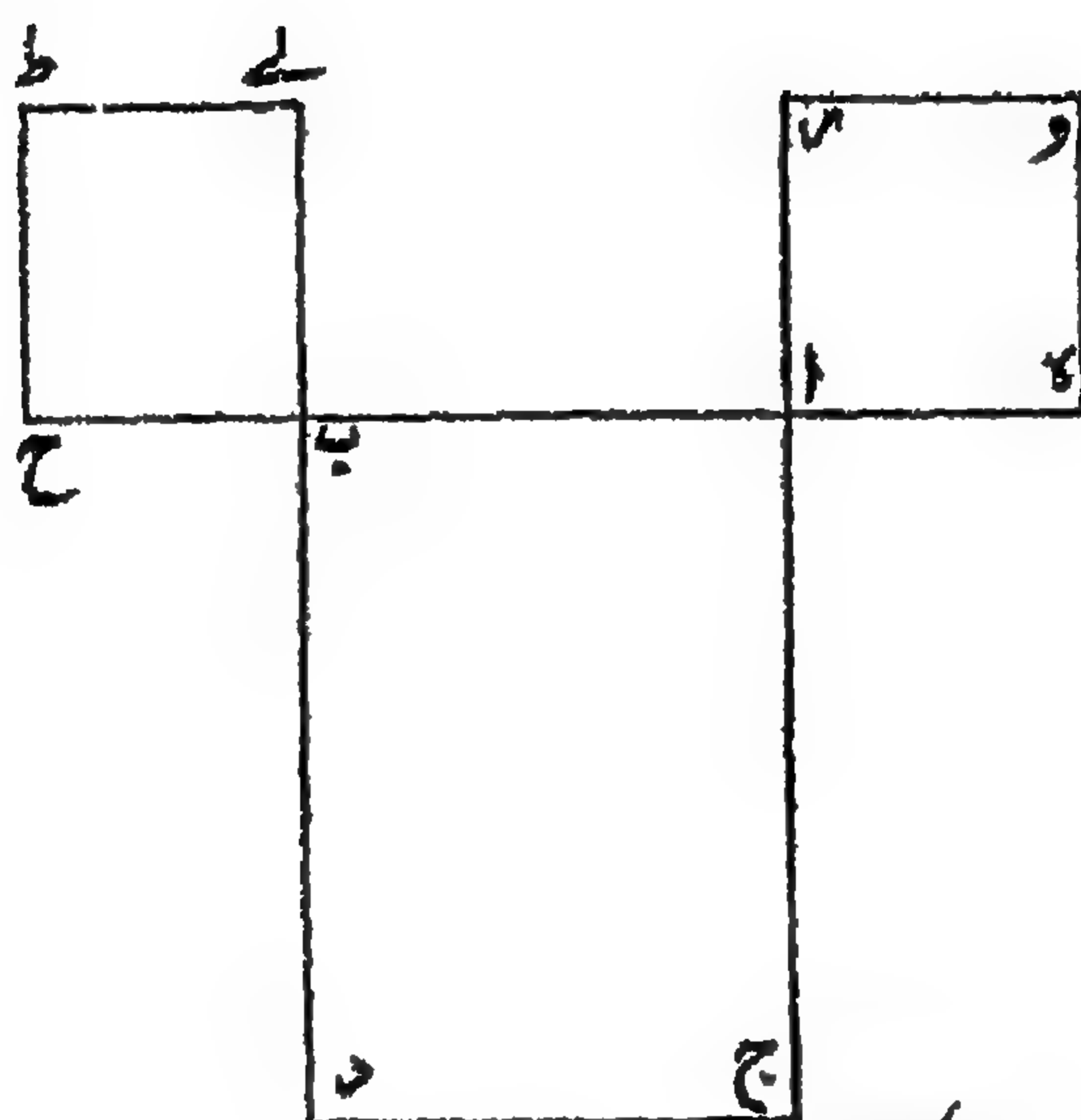
يكون المحضور جسماً أو في جسم .

وأما المدرك للصور الجزئية عن تجريد تام من المادة وعدم تجريد البتة من العلائق كالخيال فهو لا يتخيل إلا أن ترسم الصورة الخيالية فيه في جسم ارتساماً مشتركاً بينه وبين الجسم، وتفرض الصورة الارتسمة في الخيال صورة زيد على شكله وتخطيطه ووضع أعضائه بعضها عند بعض .

فنقول إن تلك الأجزاء والجهات من أعضائه يجب أن ترسم في جسم وتختلف جهات تلك الصورة في جهات ذلك الجسم وأجزاءها في أجزائه . ولننقل صورة زيد إلى صورة مربع ( ا ب ج د ) المحدود المقدار والجهة والكيفية واختلاف الزوايا بالعدد وليكن متصلاً بزاويتي - أ ب - منه مربعاً ن كل واحد منهما مثل الآخر ولكل واحد منهما جهة معينة لكنهما متشابهتا الصورة ونرسم من الجملة صورة شكل جزئية واحدة بالعدد في الخيال ( ١ ) .

فنقول إن مربع - ا ه و ز - وقع غيراً بالعدد لمربع - ب ح ط ي - ووقع في الخيال منه بجانب اليمين ومتميزاً عنه بالوضع في الخيال فلا يتخاو أمان يكون لصورة المربعة أو يكون لعارض خاص له في المربعة غير صورته أو يكون للمادة التي هو منطبع فيها ولا يجوز أن تكون مغايرة له من جهة صورة المربعة وذلك إننا فرضناهما متشاكلين متشابهين متساويين ولا يجوز أن يكون ذلك لعارض يخصه . أما أولاً فلائلاً نحتاج في تخيله يمينا إلى اعتباراً يقع عارض فيه ليس في ذلك . وأما ثانياً فإن ذلك العارض أمان يكون شيئاً فيه نفسه لذاته أو يكون شيئاً له بالقياس إلى ما هو شكله في الموجودات حتى يكون كأنه شكل متزوع عن موجود هو لهذا الخيال أو يكون شيئاً له بالقياس إلى القوة القابلة أو يكون شيئاً له بالقياس إلى المادة الحاملة ولا يجوز أن يكون شيئاً له في نفسه من العوارض التي تخصه لأنه أمان يكون لازماً أوزائلاً ولا يجوز أن يكون لازماً له بالذات إلا وهو لازم لشاركه في النوع فإن المربعين وهما متساويين في النوع ولا يكون لهذا عارض لازم ليس لذلك وإيضاً فإنه لا يجوز أن كان هو في قوة غير





اشكال المتعلق بالجبر والثالث من المعتبر

٤٢  
صفحة ٣٠٣



- متجزية ان يعرض له شيء دون الآخر الذي هو مثله ومحلهما واحد غير متجز  
وهو القوة القابلة ولا يجوز ان يكون زائلا لانه يجب اذا زال ذلك الامر ان  
تتغير صورته في الخيال والخيال انما يتخيله هكذا لا بسبب شيء يقرنه به بل  
يتخيله كذلك كيف كان ولهذا لا يجوز ان يقال ان فرض الفارض جعله بهذه  
الحال كما يجوز ان يقال في مثله المعقول منه وذلك لان المسئلة تبقى بحالها فيقال  
كيف امكن الفارض ان يفرضه بهذا الحال فيتميز عن الثاني وما الشيء الذي  
يعمله (١) به حتى فرض هذا هكذا وذلك كذلك، واما في الكلي فهناك امر يقرنه به  
العقل وهو حد التيامن مع حد التياسر وذلك الحد لامر كلي معقول يصح واما  
هذا الجزئي فليس يوجد له هذا الحد دون صاحبه الا لامر به يستحق زيادة هذا  
الحد دون صاحبه ولا الخيال يفرضه هكذا بشرط يقرنه به بل يتخيله كذلك  
دفعه على انه في نفسه كذلك لا يفرضه فيتخيل هذا يمينا وذاك يسارا لا بسبب  
شرط يقترن بذلك او بهذا وحد التيامن والتياسر يلحق هناك المربع وهو مربع  
لم يعرض له شيء آخر لحوق الكلي بالكلي واما ههنا فمالم يقع له اولا وضع محدود  
جزئي ولا يقع تحت الحد ليس الفرض ههنا يجعله بذلك الوضع في الخيال بل  
وقوع ذلك الوضع الخيالي يجعله بحيث يصدق عليه الفرض والخيال ليس عنده  
حد البتة لان الحد كلي فكيف يلحق هوية الحد فقد بطل ان يكون هذا التميز  
بسبب عارض لازم في ذاته (او غير لازم في ذاته - ٢) او مفروض ولا يجوز ان يكون  
ذلك بالقياس الى الشيء الموجود الذي هو خياله وذلك لانه كثير اما يتخيل  
ماليس ولا تكون نسبة البتة الى ماليس وايضا فان وقع لأحد المربعين نسبة الى  
جسم والمربع الآخر نسبة اخرى فليس يجوز ان تقع ومحلهما غير منقسم فليس  
احد المربعين الخياليين اولى بان ينسب الى احد المربعين الوجوديين دون الآخر  
الا ان يكون وقع هذا في نسبة للحامل الى الجسم لا يقع الآخر فيها فيكون اذا  
محل ذلك غير محل هذا وتكون القوة منقسمة ولا تنقسم بذاتها بل بانقسام ما فيها  
فتكون جسمية والصورة مرتسمة في جسم فاذا ليس يصح ان يفرق المربعان



في الخيال اقتراق المربعين الموجودين وبالقياص اليهما فيبقى ان يكون ذلك بسبب اقتراق الجزء من القوة القابلة او الجزء من الآلة التي بها تفعل القوة وكيف كان فان الحاصل يبقى ان الادراك بمادة جسمانية اما القوة القابلة فلانها لا تنقسم الا باقسام مادتها. واما الآلة الجسمانية فهي التي اياها نغنى فقد اتضح ان الادراك الخيالي هو ايضا مجسم .

## الفصل الخامس عشر

في اعتبار الحجج المنقولة عن ارسطوطا ليس

- ١٠ اما قول ارسطوطا ليس بان تعقله الغير كمال يوجب له نقصا نابا اعتبارا لا كونه، فيرد بأن يقال فيه على طريق الجدال الذي يلزمه الازعان له وهو ان يقال انك تعرفه وتعتقد مبدءا اوليا وخالق الكل، فنقول في خلقه وايجاده مثل ما قلت في تعقله فان قلت ان الخلق لزم عن ذاته، قلنا والتعقل لزم عن ذاته. وان قلت ان ذلك يمنع عنه حتى لا نجعل له به كمالا اعني كونه يعقل الاشياء. قلنا فامنع هذا ايضا اعني كونه يخلق الاشياء حتى لا يكون له به كمال فانه بما لا يخلق لا يكون خالق المخلوقات ومبدءا اوليا كما انه بما لا يعقل لا يكون عاقل المعقولات ولو بما لا يعقل واحدا منها مثل ما لا يخلق واحدا منها فان الذي لزم في علم المعلوم يلزم مثله في خلق المخلوق او ابداع المبدع فانه بقياس لا وجوده عنه ليس بخالق ولا مبدع فان لم يوجب هذا نقصا لم يوجب ذاك وان اوجب ذلك فقد اوجب هذا واجلاله عن ذاك كاجلاله عن هذا وقدرته على هذا كقدرته على ذاك فلم تزهته عن ذاك ولم تنزهه عن هذا ولم خشيت عليه التعب في ان يعقل ولم تخشه عليه في ان يفعل فهذا جواب كاف في رده على مذهب المجادلة .
- ٢٠

فاما الجواب النظري البرهاني فهو ان نقول انه ليس كما له بفعله بل فعله بكما به وعن كما له ومن فعله فعقله عن كما له الذاتي الذي لا وجه لتصور النقص فيه ولا القول به فان النقص في ذات المبدء الاول غير متصور لانه واحد والنقص

انما يتصور في موضع الزيادة والنقصان والزيادة والنقصان معا انما هي من صفات الكثرة والغيرية حيث تتصور في الكثرة قلة وفي الزيادة نقصان كل واحد بقياس الآخر . فاما حيث لا كثرة و غيرية بل وحدة محضة فلا يتصور نقص كيف والنقص من الصفات الاضافية حيث يقال نقص كذا كما يقال زيادة كذا فالتقص المتصور في الذات الاحدية اى نقص يكون وتقص ما ذا يكون وكيف يتصور ولا اتول كيف يقال فان القائل قديقول ما لا يتصوره لكن العالم لا يعلم ما لا يتصوره اثباتا ولا نفيا .

فان قيل ان النقص ههنا متصور بقياس ذاته وهو ان لا يعقل كذا لولا كذا المعقول اى لا يعقل - ١ - لولا - ١ - قلنا ان الكمال الذى له ليس هو بان يعقل كل موجود بل كونه بحيث يعقل كل موجود فان كان المعقول موجودا عقله وان فرض غير موجود ازمه فرض ان لا يعقله لانه لا يعقله اى لا يقدر على عقله بل النقص من جانب العدم المفروض فكما له وقدرة له بذاته ويلزم عنها ماله بالقياس الى موجوداته فما كمل بايجاد مخلوقاته بل وجدت مخلوقاته عن كماله .

وليس هذا القول في المبدأ الاول فقط بل وفيها ايضا فانا لسنا نكمل بكل معقول بل انما كما لنا بقدرتنا على ان نعقله وانما نكمل بما نعقله بالفعل حيث نعقل بالفعل . معقولات ١٥ اشرف منا وذلك نوع آخر من الكمال فان العقل له بداية الكمال الذى هو قدرته على ان يعقل وله به ان يعقل وذلك امر له في ذاته عقل بالفعل أم لم يعقل وله كمال (عرضى - ١) اضا في اكتسابي بما يعقل معقولات هي اشرف منه وذلك ليس للاول اذ ليس اشرف منه في الموجودات حتى يشرف ويكمل بعقله له وليس اذا ارتفع هذا عنه ارتفع ذاك فان ذاك هو الاول . والذى بالذات اعنى ٢٠ كونه بحيث يعقل وقدرة على ان يعقل فهو كماله الذاتى الذى به شرف وجل وعلا عما لا يعقل والاخر هو الثانى ، والذى بالعرض اعنى كماله بمعقولاته وشرفه بها فان كوننا بحيث نعقل ما نعقله شرف لنا وكمال بالقياس الى ما ليس له ذلك وكثير من المعقولات التى نعقلها لا تشرف بها وليس الشرف الحاصل من الفعل

هو الشرف الذي بالقدره فان الذي بالقدره قبل الفعل ومعه وبعده والذي بالفعل يحصل مع الفعل وبه وبعده ولا يكون قبله فما شرف الله بمخلوقاته بل خلق بشرفه اعنى ما خلق فشرف بل شرف فخلق وكذلك ما علم فكل بل كل فعلم .

وازيد هذا شرحا يكتفى به المستزيد ويتقطع به المتعنت فاقول . ان الموجودات قسبان ذوات وافعال والتفاضل فيما بينهما (١) والشرف لبعضها على بعض ان لم يكن فقد بطلت هذه المسئلة من اصلها وان كان فليس يكون في الافعال دون الذوات بل ان وجد فعل افضل في ذاته من فعل وجد جوهر اشرف في ذاته من جوهر ولان الافعال لوازم وتوابع للذوات فشرف الافعال انما يصدر عن شرف الذوات فشرف الذوات علة لشرف الافعال وشرف الافعال دليل على شرف الذوات والدليل اذا ارتفع لم يرتفع المدلول عليه في ذاته بل ربما ارتفع علم العالم المستدل بذلك الدليل عليه ويكون الأمر حينئذ على ما هو عليه علم اولم يعلم وذلك مما لا يرد من يعقله ولا يعزب تعقله على متأمل فانه تعالى كما قلنا لا يكمل بانه عقل بل يعقل لانه كمل فقد بطل القول بانه لا يعقل غيره حيث بطلت الحجة في انه لو عقل لكل به . وهلا قيل لا يكمل بعقل غيره بل بعقل ذاته فكان يكون صوابا من وجه اعنى حيث يقول لا يكمل بعقل الغير بل يكمل بعقله لذاته ، واقول ولا بعقله لذاته ايضا يكمل فان ذاته لا تكمل بفعلها على ما قيل بل فعلها وكما ل فعلها عن كما لها الذاتى فليس هو نا قصا حتى يكمل بفعله بل هو تام بذاته ولزم تمام افعاله عن تمام ذاته فبطل ان يقال انه يكمل بعقل غيره او بعقل ذاته اذ قلنا لا يكمل بغيره وفعله غيره سواء كان عقله لذاته او لغيره فهذه مجادلة كافية ونظر تام .

فاما القول بايجاب الغيرية فيه بادر الكال اغيار والكثرة بكثرة المدركات ، فخوا به المحقق انه لا يتكرر بذلك تكرار في ذاته بل في اضافاته ومناسباته وتلك مما لا تعيد الكثرة على هويته وذاته ولا الوحدة التي اوجبت له في وجوب وجوده بذاته ومبدئية الاولى التي بها عرفناه وبحسبها اوجبنا له ما اوجبنا وسلبنا عنه ما سلبنا



- هي وحدة مدركاته ونسبه واضافاته بل انما هي وحدة حقيقته وذاته وهويته ولا تعتقد ان الوحدة المقولة في صفات واجب الوجود بذاته قبلت على طريق التنزيه بل لزمت بالبرهان عن مبدئية الاول وجوب وجوده بذاته والذي لزم عن ذلك لم يلزم الا في حقيقته وذاته لا في مدركاته واضافاته (١) فاما انه يتغير بادراك المتغيرات فذلك امر اضافي لامعنى في نفس الذات وذلك مما لم يبطل بحجة ولم يمنع ببرهان ونفيه عن طريق التنزيه والا جلال لا وجه له بل التنزيه من هذا التنزيه والاجلال من هذا الاجلال اولى، فكيف يقول ان ادراك المتغيرات يوجب تغيرا في الذات وهو القائل في كتاب القا طيغورياس ان الظن الواحد لا يكون موضوعا للصدق والكذب بتغيره في نفسه بل من حيث تتغير الامور المظنونة عما هي عليه من موافقته الى مخالفته لان ذلك التغير ليس للظن في ذاته بل للامر المظنون حيث وافق نارة ثم تغير فخالف فكيف كان ذلك لا يغير الظن والاعتقاد والعلم وهذا يغير العلم ثم يتأدى الى تغيير العالم (اولعل هذا النوع من التغير يحرم لاجل اسمه اى القول بانه تغير والافباى برهان ردوباى حجة دفع - ٢) فاما الذي قد قاله قبل هذا في منع التغير مطلقا حتى يمنع التغير في المعارف والعلوم فهو غير لازم (في التغير مطلقا بل هو غير لازم - ٣) البتة وان لزم كان لزومه في بعض تغيرات الاجسام مثل الحرارة والبرودة وفي بعض الاوقات لا في كل حال ووقت ولا يلزم مثل ذلك في النفوس التي تنقصها المعرفة والعلم دون الاجسام فانه يقول ان كل تغير واتصال فانه يلزم ان يتحرك قبله ذلك المتغير حركة مكانية وهذا محال فان النفوس تتجدد لها المعارف والعلوم من غير ان تتحرك في المكان على رايه فانه لا يعتقد فيها انها مما (٤) تكون في مكان البتة فكيف ان تتحرك فيه وانما ذلك للاجسام في بعض التغيرات والاحوال كالتمسخ والتبرد ولا يلزم فيهما ابدا فان الحجر الكبير يسخن ولا يصعد ويبرد ولا يبط بل ولا يتحرك من مكانه وانما ذلك فيما يصعد بالبخار من الماء ويتدخن

(١) صف - مضافاته (٢) من صف (٣) من كو (٤) كو - مما لا تكون .

من الارض من الاجزاء التي هي كالهباء دون غيرها من الاحجار الكبار  
 الصلبة التي تسمى حتى تصير بحيث تحرق وهي في مكانها لا تتحرك والماء يسخن  
 بسخونة كثيرة وهو في مكانه لا يتبخر وانما يتبخر منه بعض الاجزاء ثم تكون  
 الحركة المكانية بعد الاستحالة لا قبلها كما قال ان جميع هذه هي حركات توجد  
 بانحرفة بعد الحركة المكانية وفيما عدا ذلك فقد يسود الجسم ويبيض وهو في مكانه  
 لم يتحرك ولا يتحرك قبل الاستحالة ولا بعدها فما لزم هذا في كل جسم بل في  
 بعض الاجسام ولا في كل حال ووقت بل في بعض الاحوال والافات  
 ولا كان ذلك على طريق ( التقدم كما قال بل على طريق ( التبع ولولزم في  
 التغيرات الحسائية لما لزم في التغيرات النفسانية ولولزم في التغيرات النفسانية  
 ايضا لما لزم انتقال الحكم فيه الى التغيرات في المعارف والعلوم والعزائم  
 والارادات فالحكم الجزئي لا يلزم كلياً ولا يتعدى من البعض الى البعض  
 والالكانت الاشياء كلها على حال واحدة وهو فقد قدم هذا على كلامه في العلم  
 حتى يجري عليه الحكم في المعرفة والعلم فاعتبر بهذا فان استقصى لهذا القول  
 البحث امكن ان يرجع الى اصل ويصح على وجه لكنه مع ذلك لا يتصر به  
 القول الذي ابطلوا به معرفة الله تعالى وعلمه بالحوادث .

فاما الاصل الذي ترجع اليه باستقصاء النظر في التأويل له فهو ان يقال ان الشيء  
 انما يسخن بعد برد ويرد بعد سخونة ويبيض بعد سواد ويسود بعد بياض لسبب  
 يقرب منه بعد بعد يؤثر فيه ذلك اما بحركته الى السبب واما بحركة السبب  
 اليه فان الماء يسخن مثلاً بعد ما كان بارداً بحرارة النار مثلاً التي يقرب منها  
 اما بحركة النار اليه او بحركته هو اليها وكذلك المبيض في اسوداده يتحرك  
 الى المسودا ويتحرك المسود اليه فتتقدم الحركة المكانية بهذا البيان سائر الحركات  
 وتتقدم الدورية المستمرة الدائمة على المستقيمة المنقطعة ذات البداية والنهاية  
 المحدودتين - فهكذا يصح ان يقال تتقدم الحركة الدورية على سائر الحركات  
 والتغيرات فيصيح ذلك في الاجسام الداخلة تحت الكون والفساد بالتغيرات

المحدودة في الكيفيات المبصرة والملموسة والاشكال والمقادير وما يتبعها ويتعلق بها ، فاما في النفوس والعقول وفي الله تعالى فلا يلزم شيء من ذلك بهذا البيان .

- و اعجب من هذا قوله بانه يتعب حيث قال واذا كان هذا هكذا فلا محالة انه يلزم الكلال والتعب من اتصال العقولات وهو القائل في كتاب السماء انها لا تتعب بدوام حركتها المتصلة قال لان طبيعتها لا يتخالف ارادتها بفعل علة التعب هناك مخالفة الطبيعة للارادة وههنا كثرة الافعال واتصالها والخروج من القوة الى الفعل ، والقوة قوتان استعداد وقدرة والاستعداد اذا كمل بالخروج الى الفعل صار قدرة ثم عن القدرة تصدر الافعال والتي بمعنى الاستعداد نقص يفتقر الى الكمال والاخرى كمال تصدر عنه الافعال فهذه القوة من قبيل القدرة الدائمة ١٠ القارة على حد لا ينقص ولا يزيد وليست بمعنى الاستعداد الذي يخرج الى الكمال ولو كانت من هذا القبيل ايضا لما جاز ان يحكم عليها بالتعب والكلال بل باللذة والكمال فان ما بالقوة يشترك الى كماله الذي بالفعل ومن قبيله تكون اللذة والسعادة ، والكلال والتعب انما يعرضان لنا لامن جهة اتصال افعالنا ولامن جهة ازدهانها بل من جهة تحريك اعضائنا وارواحنا بتقليبنا وتفكرنا حركة تخالف ١٥ مقتضى الطبيعة التي في جواهرها كما نقاه عن السماء وليس كذلك من جهة الخلاف فان القوى المتقاومة قد تتقاوم مدة فلا يعرض لها تعب ، كما لو فرضت مغناطيس علق حديد ازمانا فانه لا يتعب ولا تضعف تلك القوة الجاذبة ولا يبطل ذلك التعلق ما لم يتجدد امر من خارج بل لان الحركة تحل جوهر الروح مناعني من اعضائنا لتركيبها من لطيف وكثيف واللطيف عرضة للانحلال والحركة ٢٠ تسبب ذلك له فاذا انفحات الروح التي بها تعلق القوة المحركة ضعفت القوة المحركة فينا وبمحزت ، فسمينا ذلك تعباً وكلالاً وذلك انما ارتفع عن السماء لارتفاع التركيب والانحلال لالان الطبيعة لا تضاد الارادة فيها او تضادها فان ذلك هو سبب بعيد للتعب والكلال والقريب هو ما ذكرناه فاذا ارتفع عن



السماء لذلك فكم بالحري ان يرتفع عن سماء السماء وبسيط البساط الواحداني  
الذات .

فاما قوله فان لا يبصر بعض الاشياء افضل من ان يبصرها، فهو أشبه ما قاله من  
الحجج واقربها الى التروح والقبول قبل التأمل وانما ذلك يكون بالقياس اليها  
على ضيق وسعنا وزماننا فيصح ان يقال ان اشتغالنا ببصار الافضل اولى منه  
بالاخص فاما اذا كان الوسع بحيث لا يشغل فيه ادراك الاخص ولا يعوق عن  
ادراك الافضل فلا ثم هذا الاخص انما هو خسيس بالقياس اليها ايضا وفي اشياء  
مباينة لطباعنا منافرة لحواسنا لا على الاطلاق وبالقياس الى كل حساس فان طعم  
العذرة في فم الخنزير كطعم العسل في فم الانسان واذا نظرت الى الكل لم تجد فيه  
خسيسا تعر معرفته او يضر علمه او يكون لا ادراكه اولى من ادراكه لاني  
الروحانيات ولا في الجسانيات ولا في السماويات ولا في الارضيات وكيف وما في  
الارض وتحت السماء ليس غير الاسطقسات الكيانية وما يتولد عنها بامتزاجها  
وايس في الممتزج منها سواها الاقوى سمائية ومامننا ما يضر ادراكه او تعر معرفته  
اللهم الا لشخص ينافيه ويضاده لا على الاطلاق ومن علا عن المضادة والمباينة  
فلا يكون ذلك بالقياس اليه مكروها فالله تعالى وملائكته اجل من ان يناهم  
الأذى بضد او مباين في لون او طعم او رائحة وكيف وما في الوجود الا ما صدر  
عنه تعالى وعن ماعنه وهو عنه بالحقيقة فالأنا نف منه ان يخلقه ويوجد له لا يأنف  
منه ان يدركه وما لم يعرفه في ان فعله لا يعرفه في ان علمه ولاله كيفية مناسبة من  
لون او طعم او رائحة فيؤثرها واخرى مباينة فيكرها مثلنا فلم ننتفع الآن بالقضية  
المشنة اعني القائلة، فان لا يبصر بعض الاشياء افضل من ان يبصرها، ثم ان الابصار  
ان كان عن عجز وضيق وسع فليس بافضل من الابصار وان كان من نوع  
الالتفات والتقزز فذلك في المباين والمؤذي وقد قلنا فيه .

واما قوته فكمال ذلك العقل اذ كان افضل الكمالات يجب ان يكون بذاته فانها  
افضل الموجودات واكملها واشرف العقولات، فقول صادق صحيح على الوجه  
الذي ( ١٠ )

الذي قلناه لأعلى الوجه الذي يقصده من أن كماله بفعله الذي هو بعقل ذاته إذ قد سلم أن ذاته في غاية الكمال والشرف والحلال فليس كمالها بفعل من الأفعال لا بعقل ذاتها ولا بعقل غيرها بل تعقلها لذاتها فعل شريف كامل صدر عن شرف الذات وكماها فكان كمال العقل لكمال الذات لا كمال الذات لكمال الفعل وقد سبق هذا .

٥٠

وأما قوله وهو إذا يوجد هكذا دائما من دون تعرف أو حس أو رأى أو تفكر فهذا ظاهر جدا فإن الإدراك والتعقل التام للأمر القديم الدائم من العاقل التام القديم الدائم تام قديم دائم لا محالة ، وقوله فانه إن كان معقول هذا العقل غيره فاما أن يكون شيئا واحدا دائما أو يكون علمه لما يعلمه واحدا بعد آخر . بخوابه انه يعقل ذاته ويعقل غيره فيعقل الدائمت دائما ويعقل المتجددات عقلا قديما دائما ١٠ من حيث قدمها النوعي والمادي والذي من جهة العلل الفاعلية والنائية فتعقلها في تغيرها على وفق تغيرها ولا يكون ذلك التغير فيه بل فيها وهو يعقلها كلها على ما هي عليه كما نعقل نحن بعضها فنعلم عينها وانها ستكون وشهادتها وانها كائنة ومعدومة بعد كونه وانه كان لا يضييق وسعه عن ذلك ولا يتغير به ولا ينتقص ولا يكمل بل هو له كما يشاء وعلى وفق قدرته وإرادته في خلقه لا يمتنع ذلك بحجة ١٥ لا من جهة التعجيز لانه مردود بدليل الخالق بقدرته على الخلق دليل قدرته على العلم اذ هو خالق الكل والخلق اكبر في القدرة من العلم واذا لم يصح التعجيز في الخلق فهو بان لا يصح في العلم أخرى وأولى وكيف واكثرهم يقولون ان علم الله تعالى هو قدرته وقدرته وسعت كل شيء خلقا فلا عجب ان يسع كل شيء علما ولا بدليل التنزيه فانه لا تعره ولا تضره معرفته بشيء من خلقه ولا ضده ٢٠ فيه ولا مبين وليس به كما له بل هو بكماله على ما قيل . هذا مع ان في الجواب مساعدة ما والا فلو فرضنا ان له به كما لا على ما قيل لم يكن له في ذلك نقص لان الكل منه وغنه وكما له بما منه وغنه فهو كما له بذاته في الحقيقة .

والقول بأنه لو لا اشياء غيره لم يكن بحال كذا من الكمال انما كان يكون له

وجه لو كانت تلك الامور ليست منه وعنه فاما وهى منه فلا يضر لانه كانه قال  
لولا اعى لولاذاته لم يكن بحال كذا لان الرفع فى الفرض انما يقع من جهة العلة  
الاولى التى لا يرتفع المعلول الا بارتفاعها .

فاما قول التابعين فى هذه المسئلة والمشيدين لما قيل فيها والمثقفين لحججها وبراهينها  
فاقصى ما وقفنا عليه منه واجمع ما تبدد فى غيره هو ما قاله الشيخ الرئيس  
وتلخيصه ما قيل قبل هذا فمن ذلك قوله . وليس يجوز ان يكون واجب  
الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والانذاته اما متقومة بما تعقل فيكون متقوما  
بالاشياء واما عارضا لها ان تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة وهذا  
محال فقوله انه اذا عقل الاشياء من الاشياء كان على احد وجهين احدهما ان  
تقوم ذاته بما تعقل او يكون عارضا لها ان تعقل وانه على كلا الوجهين لا يكون  
واجب الوجود من جميع جهاته .

بفوايه اما فى التقويم فالفرض فيه محال لان العاقل لا يتقوم بما يعقله لان يعقل  
هو يفعل ويفعل انما يكون بعد ان توجد بعدية بالذات فكيف يتقوم الوجود  
بما هو بعد الوجود بالذات، واما كونها عارضا لها ان تعقل والزامه منه انه  
لا يكون واجب الوجود من جميع جهاته فكأنه من مدح اشعراء او من  
كلام محسنى الانفاظ بالتخيالات فى الخطب والمدائح والاهم معنى من جميع جهاته  
فان كونه مبدأ اولاً بل مبدأ مطلقاً يلزم فيه ما يلزم فى هذا وهو انه لما ان  
يتقوم بكونه مبدأ اولاً او يكون ذلك عارضا له فلا يكون واجب الوجود من  
جميع جهاته اى لا يكون واجب الوجود فى كونه مبدأ اولاً لزيد وعمر و  
غيرهما من الموجوات والذى الزمنا البرهان انه واجب الوجود بذاته  
فاما من جميع جهاته ان كان من جهات وجوده فذلك واما فى اضافاته  
ومناسباته فلاذبطل بما قيل، فاما ان لا يكون مبدأ اولاً واما ان لا يكون واجب  
الوجود من جميع جهاته اعى من جهة اضافاته الى ما وجوده بعد وجوده  
بالذات .



واما قوله لولا امور من خارج لم يكن هو بحال كذا فكذلك لولا المخلوقات لم يكن مبدأ اول لكن ذلك ليس بحال وقد رد على طريقى المساعدة والمحاققة .  
واما قوله . وتكون له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره ، فقول باطل وذلك ان العلم اضافة لزمت عن ذاته بالنسبة الى مخلوقاته ومخلوقاته لزمت عن ذاته ولا يلزم لازم الذات لازم الذات فما لزمت عن غيره كما قيل ولولزم لما يلزم المحال .  
والا فبأى حجة تلزم وهم فلم يوردوا على ذلك حجة بل اوردوه كالذين بنفسيه وليس بين بل مردود باطل على ما قيل .

واما قوله فيكون لغيره فيه تأثير ، اما في وجوده ووجوب وجوده فلا . واما في اضافة ونسبة فالى اصول ابطالته ما بطل ولا يبطل وانما تمت المغالطة بلفظ التأثير من حيث يتوهمه السامع متأثرا مستحيلا وليس العلم استحالة على ما علمت .  
واما قوله . فلأنه كما . نبيين مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للوجودات التامة باعيانها والكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك لا شخاصها ، فهو حق وغير مردود فانه يعقل ويدرك على كل وجه من وجوه التعقل وجهة من جهات الادراك فهو سميع بصير - وبالجمله مدرك عالم حكيم مقدر مدبر يسع كل شيء علما غيبا وشهادة قبل ومع وبعد .

واما قوله ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها انها موجودة غير معدومة وتارة انها معدومة غير موجودة ولكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ، فقد اجبنا عنه في جواب كلام ارسطو طاليس ولم يبعد فتحسن اعادته . واما قوله ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص فلم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض المادة لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ففيه الكلام وقد سلف في علم النفس وما رد عليه في قوله ان الصور الجسدية والاشكال الوضعية لا تدركها الا قوة حسانية فليعد موضعه يليق ان يعادها هنا كي لا يبقى الكلام مبتورا .

## الفصل السادس عشر

في مناقضة الاحتجاج المنقول عن ابن سينا

قد جاء هذا الاحتجاج بعبارة فيها غموض في المفهوم ودقة في النظر وليس الغموض والدقة مما يجعله حقا لكن يجعله مما يعسر تأمله وفهمه على السامع والقارئ وما يعسر تأمله وفهمه تعسر مناقضته لأنها تكون أطول وانغمض وادق فمن يتلقاه بذهن يكل عن تفهمه ويضجر من تأمله يتصرف به الوهم الى وجوه، فمنها ان يحسن الظن بالقول ويسىء الظن بالمعارضة، ومنها ان يحسن الظن بالمعارضة ويسىء الظن بالقول، ومنها ان يحسن الظن بهما ويسىء الظن بهما حيث لا يفهم تناقضهما وحقيقة تقابلهما لاقتسام الصدق والكذب ومن هذه حاله في ذلك وفي غيره فليس الكلام معه فيه وانما الكلام مع من يتأمل ويتصور ويعرف حقيقة المناقضة فيثبت ما يثبت ويبطل ما يبطل .

واول المعارضة هو ان لنا قض فنقول وندعى تقيض المسئلة المصدر بها وهو ان مدرك الجزئيات فينا من البصرات والمسموعات وسائر المحسوسات ليس بقوة جسمانية كما اوضحناه في علم النفس بيانات وحجج هي ابين واوضح واثبت قد ما من الجهة التي احتج بها على النقيض، والحق لا يكون في قولين متناقضين معا واثبت في هذه التي هي الاظهر والاثبت صار بطلانه في النقيض الأخرى والأضعف يقينا .

وذلك انا قلنا ان القوة الجسمانية فينا لا يكون محلها اكبر من جسم الانسان الواحد بجملته وقد قالوا انه جزء صغير من اجزائه حيث جعلوا محل القوة الخيالية جزءا من جوهر الدماغ الذي في البطن المقدم من الرأس او جزءا من الروح الدماغى وهو الذى يختص بهذا الجزء منه ونحن فنذكر من التخيلات ونتصور من الموجودات الجزئية اشياء كثيرة محفوظة في اذهاننا ولمحوظة بها يكون الواحد منها (١) اضما فالكثيرة لجسمنا باسرها فكيف للجزء المذكور من بعض اجزائه وهو قد طلب في احتجاجه الاخير جسما يتخيل به السواد والبياض ليثبت

كلا منهما في جزء منه غير الجزء الذي اثبت فيه الآخر فكيف اعرض عن المقدار ونحن انما ندرك الالوان في الاجسام مع مقاديرها حتى اذارأيناها مرة أخرى على قدر يخالف عرفنا أنها زادت او نقصت فلولم نكن ادركنا المقدار الاول لما حفظناه ولولم نحفظه لما عرفنا الزيادة والنقصان فيه هذا في شخص واحد في تمثله وتخيله فكيف في اشخاص كثيرة جدا نحفظها باشكالها وصورها ومقاديرها واضاعها لا تسعها خزانة من خزائن تسع عدة من اشخاص الناس بل ولا بلدة من اكبر البلدان فان من جملة ما نحفظه في ذلك صورة بلدة مع مقدارها الكبير واضاع اجزائها حتى لو صغرت او كبرت عن ذلك شعرنا بموضع الزيادة والنقصان مقيسا الى ما استثبتناه وحفظناه ففي هذا كفاية لمن تأمله بذهن سليم ونظر ثابت .

واما ما قاله من ان المدرك بالحواس الظاهرة فالامر فيه سهل واضح وذلك لان هذه الصورة انما تدرك مادامت المواد حاضرة ووجوده والجسم الحاضر الموجود انما يكون حاضرا موجودا عند جسم وليس يكون حاضرا عند ما ليس بجسم فانه لا نسبة للجسم الى قوة مفردة من جهة الحضور والغيبة فان الشيء الذي ليس في مكان لا يكون للشيء المسمى اليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنه .

واعجب ما في هذا القول استسها له اذ قال ان الأمر فيه واضح سهل . ولو كان هذا القول حقا على ما قيل لبطلت علائق النفوس الناطقة بالابدان فانها تنسب اليها بفي ومع وعند مقارنة ومفارقة وغيبة وحضورا كما ينسب المدرك الى مدركه ثم او كان هذا حقا لما ادركنا بعقولنا معنى شيء (١) مما ندركه بحواسنا البتة فان رأيه هو ان البصر يرفع صورة المبصر الى الخيال وهو جسماني فالعقل ان ادركها في الخيال فقد ادركها جسمانية ايضا وان ادركها قوة جسمانية في الخيال نقلها (٢) الى قوة اخرى فادركها العقل فيها كان القول كذلك ايضا ولو كانت

(١) كو - بعقولنا شيئا (٢) صف - يقلبها .



الوسائط ما كانت اذ كان اول ما يلقاها اما ان يلقاها في قوة جسمانية فيكون حكمها حكم الاولى واما ان يلقاها في قوة مجردة فحكمها حكم العقل، فان قيل ان العقل لا يدركها في القوي الجسمانية بل يرفعها اليه وينزعها عنها او يجردها فكل تلك العبارات المقولة تقتضي لقاء من الرافع الى المرفوع اليه وحضورا من المرفوع عند الرافع وكذلك من المنتزع عند المنتزع عنه والمجرد عند المجرد عنه فلو لانسبة لقاء

وحضور وما شئت سمى للنفس الى البدن لما كان آلة لها والى المدركات لما ادركها ولولم يدركها لما عقلها كلية ولا جزئية وكيف واشئ المدرك واحد في معناه والكلية تعرض له بعد كونه مدركا باعتبار ونسبة واطافة بالمشابهة والمماثلة الى كثيرين وهو هو بعينه واذا اعتبر من حيث هو لم يكن كلياً ولا جزئياً وانما يدرك من حيث هو موجود لا من حيث هو كلي ولا جزئي وتعرض له الكلية

والجزئية في الذهن بعد ادراكه فمدرك الكلي هو مدرك الجزئي لا محالة لان الكلي هو الجزئي في ذاته ومعناه لا في نسبه واطافته التي صار بها كلياً وجزئياً . واما قواه بان الشئ الذي ليس في مكان لا يكون للشئ المكن في اليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنه فمحال، وذلك ان الشئ الذي في المكان قد يكون فيه بالذات وهو المتمكن وقد يكون فيه بالعرض كالأعراض التي في المتمكن مثل النور والحرارة في الجسم الذي في المكان فانها في المكان يكون ذلك الجسم فيه

ولو تصورت الحرارة قائمة بذاتها بحيث تنتقل من جسم الى جسم لقد كانت تكون قد انتقلت من مكان الى مكان بانتقالها من متمكن الى متمكن وايسر في مكان بالذات وكذلك النور، فكيف يقول وهذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسماً الا ان يكون المحضور جسماً او في جسم، والنفس عنده في جسم وان لم يكن كونها فيه كون الاعراض فيه .

واما المثال المذكور في الوضع التيا من والتمتياز وطلبه له حادلا هو جسم يرتسم فيه على وضعه في يمينته ويسرته فهلا طلب له ما يحمله مع مقداره فليس التيا من والتمتياز في اجزائه اشد انحفاظا عند الذهن من مقداره فكيف طلب محلا يصح

- كونه فيه من جهة التيا من والتماس ولم يطلب من جهة المقدار، وقد تحققت من علم النفس وما قيل ههنا معادا وغير معاد ذلك وتعرف من نفسك عنداد راك ما تدركه وتعقل معناه انك انت ادركت عينه الجزئية الوجودية الحاضرة لا غيرك وانت اعنى ذلك المدرك هو النفس التي في البدن لا البدن فان كان ادركه قوة اخرى على ما هو عليه فهي غيرك اعنى غير هذا الشئ المدرك الذي سميته انا الذي لا تدركه على هذه الجهة وانت تتحقق انك انت واحد بعينك ادركت جميع ذلك اعنى ابصرت وسمعت وتخيلت وتصورت وتفكرت وتذكرت وعلمت وعقلت كل ذلك على ما قيل في علم النفس فما تعقل بهذا الوضوح كيف تشك فيه، فانا لو قلنا ارتسام الصور الخيالية المحفوظة في جسم من جهة الوضع والمقدار لم يلزمنا ان تكون اقوة المدركة لها في ذلك الجسم قواها بالجسم ووجودها فيه كوجود العرض او كوجود الصورة المدركة فان هذا نفس المسئلة المتنازع فيها فانا نقول ان الله تعالى يحيط بكل شئ علما وليس بجسم ولا قوامه في جسم فلو كان هذا بينا بنفسه لقد كان قولنا مردودا بنفسه واستغنى عن الاحتجاجين انى على ذلك وهذا واذ ليس بينا بنفسه فكيف يجعل مقدمة البرهان وكلية البيان ولو كان كل ما يلاقى الا جساما ما جسم واما عرض في جسم قوامه به وكان هذا بينا بنفسه لما احتاج الى ان يبرهن على ان الحرارة والبرودة والسواد والبياض ونحوها اعراض بل يجب ان يتحقق أنه اذا فرض ان هذه الصور ترتسم بما يدركها منها في جسم ان ذلك الجسم ليس هو جسما فكيف جزء منه لضيقه عن ذلك على ما علمت .
- واما قرله انا نتخيل الصور الخيالية اصغر واكبر ولا محالة انها ترتسم وهي اكبر وترتسم وهي اصغر في شئ ولا محالة ان ذلك الشئ يختلف فلا يكون للصغيرة مثله للكبيرة والتفاوت في الصغر والكبر انما يكون لجسم، اتراه كيف ذكره ونسى الجسم وكيف اثبتته في أشخاص أناس وجعله في جزء من جزء في الدماغ وكيف لما خطر العظم والصغير بباله وطلب للصغيرة مقدارا من الموضوع يساويها

والكبرة كذلك لم يفكر في الخزانة التي جعلها لذلك وانها تضيق عن اصبعين فكيف عن شخصي انسانين .

واقصى ما يثبت بهذا البيان ان المحل الذي ترسم فيه الصور الخيالية والمحفوطة عن الاشخاص الغائبة جسم فلا يلزم بذلك ان المدرك الذي يدركها فيه جسم فكيف وما لزم ان المبصر منا الذي يبصر ما في السموات والارض جسم بل قد بان انه غير جسم . فهذا محصول الاحتجاج واما قضيته باختصار وبيان ولم يصح منه ان مدرك الجزئيات جسم ولا جسماني لا محالة حتى ينفي ذلك عن الله تعالى وملائكته .

## الفصل السابع عشر

في كيفية علم الله تعالى ومعرفة بالاشياء

قد قيل ان المدركات صنفان وجودية تشاهد في الاعيان وذهنية تلحظ بالاذهان وان الوجودية كالمبصرات اذا ادركناها بحواسنا لا يكون ادراكنا لها بانتقال صورها الى الآلات حسنا كما يعتقد من يقول بان طباع صورة المبصر في العين اوفى الروح الذي عند ملتقى العصبين، واتضح وضوحا شافيا ان المدرك منا يدركها حيث هي البعيد على بعده والقريب على قربيه وبحسب وضعه يميناً وشمالاً وفوق واسفل فهكذا يكون ادراكنا للوجودات المحسوسة التي هدينا الى ادراكها بالآلات التي خلقت لنا ونعتقد مثل ذلك في الموجودات الروحانية التي لا ندركها بالآلات الحسية ونعلمها ونعرفها معرفة استدلالية وان نفوسنا لو وصلت اليها كما تصل الى المرئي بالعين حتى شافيت ذواتها ذواتها ادركتها كذلك ايضاً فلا مانع يمنعنا ولا حجة تدفعنا عن ان نقول بان الله تعالى يدرك سائر الموجودات كذلك ايضاً من حيث لا يحتجب عنه منها شيء بشيء ولا يضيق وسعه عن ادراك كل شيء كما لم تضيق قدرته عن ايجادها باسرها وادراكها ادراك نفوسنا لمبصراتها على الوجه الذي لا يلزم منه حلول المدرك في المدرك على ما قال به اصحاب الحلول ولا التشكل بشكل في جسد كما قاله المجسمون ولكن على



الوجه الذي تدرك به نفوسنا لما تدركه من بعيد وقريب وصغير وكبير  
خصوصا من المبصرات فانه فيها ابين وقد اوضح ان حكم غيرها من المحسوسات  
حكمها ايضا .

- فاما المدركات الذهنية فقد قيل فيها انها صور كالمثل تتصور للاذهان وعندها من  
موجودات الاعيان بحيث تنسب اليها بالهوية في حضور المدركات الوجودية .  
المنسوبة اليها عند المدرك وغيبته عنه حتى اذا ادرك المدرك عينا من الاعيان  
الموجودة وتمثل لها عنده صورة من ذلك الادراك تبقى بعد غيبة المدرك عند الذهن  
ثم تكون في بعض الاوقات خاطرة بالبال حاضرة عند الذهن ملحوظة منه كما تخطر  
ببالنا صورة زيد مع غيبته في بعض الاوقات واكثرها غير خاطرة بالبال . ومتى  
دام الانسان برويته احضارها واخطارها بباله احضرها وربما حضرت سنوحا  
من غير طاب بحركة النفس على ذاتها بترددتها في مخزوناتا ومحفوظاتها من المعارف  
والعلوم حتى متى عادت العين الوجودية حضرت عند المدرك الذي سبق حصول  
صورها عنده من الادراك الاول عرف ان هذا ذاك وبذلك يعرف الناس  
ما يعرفونه ومن يعرفونه من الصديق والعدو والنسيب والقريب والليذ والمؤذي  
والقبي والمنازل ونحوها مما يصير معروفا فالمعرفة تحصل من الادراك وبالادراك  
اعنى من ادراك سابق وبادراك ثان عائد يقول به القائل اعرف هذا انه فلان  
الذي قال كذا وفعل كذا في يوم كذا بقرينة كذا بما وعاه ذهنه حينئذ وانحفظ  
عنده مع ما ادركه معه في زمان ومكان ، فقد قيل في علم النفس ان تلك الصور  
مع الاعتراف بانها محفوظة عند النفس لا يمكن ان تكون منتقشة متصورة بالاشكال  
والمقادير المعروفة المذكورة المحفوظة الملحوظة في آلة هي جزء من البدن كما قيل  
ولا في البدن بأسره ولا فيه وفيما يلوح به من الهواء المحيط وغيره مما يجاور الانسان  
مما يسكنه ويتردد فيه وبلغ الكلام في ذلك هناك غايته من الافهام والبيان .  
ونقول ايضا ان هذه الصور المحفوظة الملحوظة عند النفس الانسانية قد صبح انها  
ليست بحوية في البدن الانساني او ما يقاربه من الاجسام وانما هي عند النفس التي

ليست بجسم ولا قوامها بجسم ويشكل من امرها اختلاف الحال في كونها محفوظة غير ملحوظة وملحوظة غير محفوظة وملحوظة ملحوظة فان كان الذي يلحظها هو الذي يحفظها وذلك هو النفس المدركة لها فكان ينبغي ان لا تزال ملحوظة مادامت محفوظة وان كان الذي يحفظها غير الذي يلحظها فماذا لك الغير . وقد بطل ان يكون جسما فهو نفس اخرى وقوة غير جسمانية فما علاقتها بالنفس وهل هي معها في علاقة البدن تفارقها حيث تفارقه او تبقى عليها (١) بعد مفارقتها وهل تلك الحافظة مع حفظها تلحظ ما تحفظه وتدركه ادراك معرفة وعلم ام لا .

فنقول انا نرى الأشياء المحفوظة لا يزاحم بعضها بعضها في الحفظ ولا يعوق بعضها عن حفظ بعض والملحوظة يزاحم بعضها بعضها حتى لا تقدر النفس ان تلحظ منها الكثير معالكن بعد وقبل . ثم انا نجد ما مع ذلك تتذكر كما تحفظ القبل قبل والبعد بعد او يعسر العكس والقهقري والتخليط ولوقصد بالارادة فكيف ان يسمح للذهن من تلقاء نفسه وانما السانح من الملحوظ منها هو على صورة المحفوظ كما تأدى فان كانت تلك القوة تحفظ وتلحظ معا عسر عليها حفظ الكثير وان كانت تلحظ وقتا دون وقت مثل هذه النفس فتحتاج الى خازنة (٢) ايضا ويتسلسل كذلك وان كانت تحفظ ولا تلحظ فهي هيولى منفعة قابلة لا صورة فاعلة والهيولى القابل الحامل للصور التي تنفعل ولا تفعل جسم ع-لى ما بان خصوصا ومحفوظاته ذوات مقادير واشكال فاين هذا الجسم وقد عاد الكلام فيه الى ما قيل في البدن واجزائه لكن النظريرينا ان الذي يحفظ هو الذي يلحظ اعني به النفس الانسانية لاغير .

والدليل على ذلك انا نشعر بذواتنا ونعلم ان النفس تعرف ذاتها وتخطر ببال نفسها في وقت ومع اشياء مما تعرفها ولا تخطر في وقت آخر مع اشياء اخرى فكيف في ذلك حكم المحفوظات الاخرى في كونها تخطر بالبال ولا تخطر ولا يجوز ان يقال انها لما خطرت ذاتها بياها حضرت ذاتها عند ذاتها ومالم تخطر كانت غير حاضرة عند ذاتها بل مخزونة في خزانها عند امينها وخازنها

(١) كذا . ولعله - علاقتها - ح (٢) كو - خزانة . فكما

فكما لا يجوز ان يقال ذلك في ذاتها فكذلك لا يقال في محفوظاتها ويطرد  
القياس عليه في ذهولها وغفلتها وتأملها ويقظتها وجهلها ومعرفة لها  
حالة في تصرفها تشبه حركة المتحرك من الاجسام على ذاته بذاته ومن ذاته  
يتردد بها تأملها وادراكها لمخزونات علمها ومعرفة بروجية وقصد واردة  
لغرض مقصود ومعلوم مطلوب كما يكون في التأمل الفكري والنظر الارادي  
ويكون بغير روية بل بانطبع وفعليها الاصل لها بذاتها وموجبات افعالها المختلفة  
في اوقاتها وحالاتها برويتها المترددة بحسب ادراكاتها ومدركاتها مما يخطر ببالها  
من محفوظاتها ويطرأ عليها من ملحوظاتها التي تدركها من مدركات الاعيان  
والاذهان معا فتلحظ في كل وقت شيئا بعد شيء وشيئا قبل شيء لان الملحوظ  
يشغلها عن غيره والمحفوظ لا يشغلها فانها تلحظ بأكملها وكنهها لما تلحظه ولا تتجزى  
على الملحوظات فانها في ذلك هوية واحدة وائس كذلك حالها في الحفظ لما  
تحفظه وان كان وسعها فيه يتناهي الى حديضيق عما يزيد عليه .

وعلى ان الجماعة من القدماء اتفقوا على حافظ غير ملاحظ يسمونه القوة الحافظة  
ويرونها جسمانية وبينة نحن انها لا يمكن ان تكون جسمانية ولا يكون موضوعها  
الحامل لها جزء بدن الانسان ولا كله .

فان قال قائل انها قوة غير جسمانية وهي مع النفس ولها ، كان قوله جائزا غير  
واجب لكون ما يقوله من ان الحافظ هو المدرك الملاحظ جائزا ايضا لا يمتنع  
بما قيل ، فان دقق النظر وقال ان الذي احتججتم به من ادراكها لذاتها حالها فيه  
كحالتها في غيره من مدركاتها وهو حصول صورة من المدرك مخزونة في خزانة  
الحفظ تستعاد الى الذكر مثل غيرها .

قلنا في جوابه ان ذلك يكون بغيبة المدرك عن المدرك في وقت ما فاما ما مع كون  
المدرك هو الذات للذات فلا يغيب المدرك عن المدرك ولا يكون ادراكه  
بانتقاش صورته .

فان قيل اننا ندرك انفسنا ادراك المشاهدة كما ندرك ببصرتنا بل ادراك الاستدلال



من الافعال فلا يعرف الانسان نفسه الا كما يعرف نفس غيره من فعلها . قيل له ان الامر ليس كذلك بل الانسان يشعر بذاته مع كل لذة وألم وعلم ومعرفة وادراك وتأمل يصدر عن ذاته اذا تأمل حاله وفعله ولولا ذلك لما كان يشعر من لذته باكثر من انها لذة فاما انها لذته فهو شعور منه باللذة والملتذ وكذا الألم والمتألم . وهذا منتهى النظر وقد صرح منه شعور النفس بذاتها وغفلتها عنها واشتغالها بغيرها عن ذاتها وخطورها ببال نفسها في وقت دون وقت لاشتغالها بخواطرها عن ذاتها فكذلك قد تشتغل عما في ذاتها وعند ذاتها وكما لا تفارق ذاتها ذاتها عند اشتغالها عنها كذلك لا تفارق (١) محفوظاتها عند اشتغالها عنها فادعت الضرورة الى خازن حافظ هو غيرها كما لم تدع الى مدرك ملاحظ هو غيرها بل امتنع ان يكون غيرها فالمدركات الذهنية صور حاصلة عند النفس هي مثل محاكية للمدركات الوجودية محفوظة عند النفس مع نسبتها الى ماهي صور له ، بها يعرف العارف اعني بتلك النسب ان هذا هو هذا وليست من انواع ماهي صور لها ولا من جواهرها لما قيل من ان نارها لا تحرق وتلجها لا يبرد والضد منها لا يمنع الضد بل هي اعراض حصلت عن اعراض وجواهر فصور الجواهر والاعراض الوجودية اعراض حاصلة عند النفس الانسانية يتميز منها ما هو صورة عرضي هو صورة جوهر بميزة هي غير ميزة الجوهر عن العرض في الوجود وهي ميزة الجوهر عن العرض في الذهن حصلت في الوجود كما حصل في المعرفة احراق النار وتبريد الثلج وليس منهما ما يحرق ولا يبرد في الذهن . تمثل عليها بالكتابة في الكاغد اذا كتبت جوهرها وعرضها كان كله عرضا منقوشا في الكاغد وكذلك اذا كتبت نار او ثلجاً فالقارى يقرأ ويفرق فيما يقرأ بين الطباع المدلول عليها بما قرأ وان لم يكن الفرق فيما قرأ فهكذا تصور هذا . واعرف منه قول فلاطون بعالم النفس فترى كل نفس عالمة عالما بما يحوى من المعلومات ونوع النفوس بأسرها عالم في نفسه عوالم وكذلك قوله في عالم العقل وعالم الربوبية يعني ان في عالم الربوبية تكون المعلومات بالنسبة الى الموجودات

- والمعلومات الاخرى التي في عالم ( العقل - ١ - وعالم النفس - ١ ) كالمعلومات التي في عالم ( ٢ - النفس بالقياس الى الموجودات لكنك قد علمت ان من الصور الذهنية ما يكون سببا للموجود كصورة الخلل في نفس الصائغ ومنها ما يكون الموجود سببه كصورة الشمس وصورة القمر في ذهن العارف بهما والصور العلمية في عالم الربوبية تكون بأسرها من قبيل الصائغ والخلل لا من قبيل الشمس والقمر بالقياس الى الانسان فلذلك قال فلاطون بالمثل والقوا ليب وكيف لا وهي المثل الحقيقية بل الموجودات مثلها ونسختها وهي ام الكتاب فهكذا يجب ان تتصور في معرفة الله تعالى وعلمه .

## الفصل الثامن عشر

- ١٠ فيما يعارض به هذا القول من اقاويل القدماء والجواب عنه  
يقولون ان المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته لا يجوز ان يكون محلا للصور العلمية حتى تكون حالة في ذاته ولا لذاته جزء او بعض حتى يقال انها تحل فيه وهو اذا عرف الاشياء وعلمها لزم القول بانتقاشه وتصوره بها حتى يصير لها محلا وهيولى والجزئيات المتغيرة المتبدلة منها تتغير وتتبدل فيتبدل علمه بها من ليس الى ايس ومن ايس الى ليس فيصير بذلك متغير العلم بتبدل صور المعلومات عليه واستحالاتها فيه والمستحيل من الاشياء هو الذي تتبدل عليه الصور والاعراض فكيف يكون الواجب الوجود بذاته متغيرا متبدلا بكونه اليوم عالم كذا وفي غد عالم ضده بضد علمه المبطل لعلمه الاول فكيف يكون محلا للاضداد حيث يعلمها ويتصورها . فقلوا بتمزييه واجلاله عن ذلك وانه يتعالى عنه علوا كبيرا .
- ١٥ ونحن نقول اولافى الاجلال والتزييه الذى يكون باختيار المنزه العظيم يصلح ان يكون بامرهم وفعلاه حيث يأمران يكون كذلك فيكون لا بعلمه ومعرفة التابعين للوجود الذين متى خالفهما الوجود كانا محالا باطلا كما علمته من حال المعلومات التى ليس وجود الموجود منها بعلم ذلك العالم بها بل علم العالم بها من الموجود (٣)

والموجود اذا وافقه كان صادقا وان لم يوافقه كان باطلا فليس يكون باختيار العالم وانما يكون بموافقة الوجود فان كان الله تعالى ايس كما قالوا في كونه لا يعرف ولا يعلم بل هو عارف عالم بالوجودات فما نريد منهم التنزيه والاجلال ولا تعالى عما هو عليه وانما يتعالى عن مقابل ما هو عليه وما يخالف الوجود في صفاته وليس عقول الحاكين منهم حكما عليه حتى يكون كما يرضون ويستوقعون بل ينبغي لهم ان يرضوا له بما رضى به لنفسه ويحكموا (١) امره واختياره على حكمهم واختيارهم والوجود على معرفتهم فكيف والذي يلزمهم فيما نزهوه منه اشنع كثير عند عقولهم لو فكر وافيا نزهوه منه واجلوه عنه فالتنزيه من تنزيههم والاجلال من اجلالهم اولى من تنزيههم واجلالهم لما يلزم من مقالتهم (٢) من الجهل الذي هو عدم المعرفة ولا شئ اولى بالتنزيه والاجلال منه ولا جهل اعظم من جهل من نسب الجهل الى معطى كل حكمة لكل حكيم وكل علم لكل عالم فاذا اعترفوا بان المبدأ الاول لكل وجود وموجود وكل ما في الوجود عنه ومنه ما خافوا هذا بشئ ولا في شئ باكثر من انهم قالوا انه عما عنه وما هو عما عنه فهو عنه بالبداية الحقيقية ونسبته اليه اولى فللعلم والمعرفة على توهم مبدأ اول لا محالة ولا يكون غيره لان المبادئ الاوائل عندهم ليست كثيرة بل قد سلموا واعترفوا وقالوا بان المبدأ الاول لسائر الموجودات واحد هو واجب الوجود بذاته فعنه صدر العلم والمعرفة ايضا لانه ليس غيره فكيف يكون مبدأ صدر علوم العالمين ومعارف العارفين عن لا معرفة له ولا علم عنده والعلم والمعرفة مما لا يقول احد منهم بوجوب وجودهما بذاتهما وكل ما ليس واجب الوجود بذاته فوجوب وجوده عن واجب الوجود بذاته وموجد العلم معلم وخالق المعرفة معرف فكيف يعرف من لا يعرف ويعلم من لا يعلم هذا اصل لازم من جليل النظر لا وجه لرده بحجة برهانية ولا جدلية .

اما البرهانية فلان وجوب وجوده بذاته دون غيره من سائر مخلوقاته حق يقيني مكتسب بعلم برهاني . واما الجدلية فلانه مما يسلمونه ويعترفون به ويوافقون



عليه ولا يعرفون ربهم الا به اعنى بأنه وحده واجب الوجود بذاته ، ومن ناظر المناظر بما يسلمه ويسلم ازوم ما يلزم عنه فقد افهمه في الجدل على سائر المذاهب وصناعة النظر تأمر التأمل بأنه اذا حقق اصلا وتيقن معلو ما حصله بنظره وحازه الى سوابق علمه وتأمل نسبته الى ما هو مجهول حتى يكتسبه ويحصله بذلك المعلوم السابق فان قدر على كسبه فذاك والا ثبت في علمه على معلومه وترك المجهول في مهلة الطلب فامان تقض المعلوم بالمجهول ورد الحاصل بالمطوب فانه لا يثبت له علم ولا يصح له يقين في معلوم ابد او يكون كن ينقض الاساس لبناء الجدار فلا يبقى الاساس والجدار فعلى هذا كان ينبغي ان يقولوا انه المبدأ الاول لكل علم ومعرفة كما هو مبدأ كل معلوم ومبدأ العلم عالم والا فللعلم مبدأ اول غيره ولا مبدأ اول سواء هذا محال . فان اشتبه عليهم بعد ذلك كيفية المعرفة والعلم وخالف عليهم اصلا من اصول اسسوها فلا ضرر فانه قد اشتبه عليهم ذلك في انفسهم فكيف لا يشتبه عليهم في المبدأ الاول .

وقالوا ان صورة البلدة بشكلها ومقدارها ترسم في البطن المقدم من بطون الدماغ محفوظة الشكل والمقدار حتى ينطبق الشكل بمقداره العظيم على الجزء الذى هو ألوف اضعاف له وان صورة القمر تبصر بان تنادى الى العين فتنتقش فيها وما كبرت العين ولا صغر القمر وما تنهوا على طول الدهور وترداد الانظار لان يقولوا اذا كانت الصورة تأتى الى البصر وتدرك بارتسامها فيه فأي فرق يبقى بعد الارتسام بين البعيد الابدع والقريب الاقرب واليمين والشمال والخلف والقدام فاذا كان هذا علمهم بعلمهم وهذه معرفتهم بمعرفتهم فهلا توقفوا عن الحكم بالجهل المطلق على مبدأ كل علم ومعلوم وقالوا ما نعلم كيف يكون ولا على اي وجه يكون فما كان يضرهم ما جهلوه فيما علموه وكان العلم بالمجهول المطلوب لهم في مهلة الطلب اولن يأتي بعدهم فيتبع بنظره نظرهم .

فاما قولهم بانه يكون هيولى وموضوعا للعلومات فيحتاج الى اعادة الكلام في الهيولى والموضوع بحسب اصطلاح القوم في لغتهم وما يدل عليه ما انتقل

اليهم عن السلف في العبارة القديمة فقد عرفت ان الهيولى ليست من الالفاظ العربية فيعرف المتكلمون بالعربية معناها الذى وضعت له اولاً او معنى اللفظة التى اشتقت او استعيرت منها لكن معناها فيما قالوا يقارب معنى المحل والموضوع والمادة وقد عرفت المحل انه شبيه في العبارة بالمكان الذى يتمكن فيه المتمكن ويحل فيه الحال في ظاهر العرف. واما فيما اصطلاحوا عليه فقالوا ان الجسم محل البياض والحرارة وليس مكاناً لها فان المكان هو الذى يتصور فيه انتقال المتمكن عنه الى غيره واخلاقه لغيره وليس كذلك البياض والحرارة على رأيهم في الموضوع بل زوالها فسادها والمتمكن ينتقل من مكان الى مكان من غير فساد فكل مكان محل وايس كل محل مكاناً والموضوع هو ما يستأنف لذلك ويتخذ له كالكاغذ للكتاب والمادة ما ترد من ذلك على المستمد اولاً فاولاً كالغذاء لبدن الحيوان والنبات والمياه للانهار والبحار، والاتفاق في ذلك على ان الهيولى والمحل والموضوع والمادة تسمى بهذه الاسماء من حيث تنفعل بقبول الصور في التشكل والتلون والتسخن والتبرد والاتصال والافصال من غير ان تفعل شيئاً فان فعل الموضوع فعلاً ما فهو مركب من مادة وصورة يفعل بصورته وينفعل بمادته والهيولى البسيطة تنفعل ولا تفعل البتة فهي موجودة بعلةها الموجبة لوجودها وبها وفيها يصح وجود الصورة ( كما يوجد الكاغذ بفعل الكاغذى وبالكاغذ وفيه توجد الكتابة عن الكاتب - ١ ) فهي غنية عن الصورة في وجودها لا في كونها شيئاً من الاشياء المنعوتة الموصوفة بالصورة مثل ان بدن الانسان هو بنفسه الحالة فيه انسان لا بجسميته التى هو بها هيولى فهو جزء من طبيعة الانسان من حيث هو انسان وهو انسان بالصورة واما بجسميته فلا مدخل لصورة الانسانية فيه من حيث هو جسم فانها تفارقه بالموت فلا يكون انساناً ويكون جسماً والذى يصلح ان ينفى عن واجب الوجود بذاته من هذه الاحوال هو الالفعال كالتجزى بالتفرق والتشكل الذى هو الالفعال محض في الهيولى وكذلك كونه لا يفعل فان الهيولى من حيث هي هيولى لا تفعل وكذلك

كونه يفعل وينفعل فانه يكون بذلك مركبا من صورة فاعلة وهيولى منفعلة  
فقد انفى عنه ذلك وصح ان لكل مركب مركبا فاما ان تحدث عنده اشياء من  
صفات تشبه الاخلاق والافعال الموجبة لافعال اخرى كالارادة والاباء والرحمة  
والجود فلا، فان هذه آثار صورية قائمة بما تصدر عنه لاعلى انه ينفعل بها بل يفعلها  
ويفعل بها، فان النفس الانسانية تشاق فتطلب وتغضب فتنتقم فتجيب عندها بحسب  
معرفة وادراكها احوال هي افعال توجب افعالا فارادة الله تعالى من هذا  
القبيل ولا يمارون فيها اعنى انه خلق الخلق بارادة ومعرفة سابقة بما خلق من  
اول خلقه اذا لم يوافقوا على الباقي فلاشك ان الارادة لما خلق ووجد من اول  
موجود صدر عنه سبقت الموجود عنه سبقا وتقدم ما بالذات فهذه الارادة  
والمعرفة الواحدة ان لم يسلموها ايضا وانكروها فيما ينكرون عدنا الى ما يقولون  
به من معرفته لذاته بذاته فهي مسلمة غير مردودة عندهم .

فنقول معرفة ذاته بذاته لا تخلو ان تكون غير ذاته، او هي ذاته قال فريق منهم  
ان معرفة ذاته بذاته هي ذاته من غير تكثر فالعقل والعاقل والمقول واحد  
فيه وهذا عقل وعاقل ومعقول لا يعقل فان الاول ذات فعالة والثاني فعل  
صادر عنها ونفرض ان الثالث هو تلك الذات الاولى حتى يكون المدرك هو  
المدرك اعنى مدرك ذاته فكيف يكون الادراك الذى هو الفعل هو المدرك  
وهو المدرك وما الفرق بين ادراكه ولا ادراكه، فكيف يصدق ايجاب الادراك  
ويكذب سلبه نما الموجب وما المساوب وما الصادق وما الكاذب وكيف  
يقول القائل ما لا يتصوره اللهم الاعلى وجه المجادلة ودفع الخصم بما لا يفهمه القائل  
ولا السامع معا حتى يفهمه بما لا يفهمه خصوصا اذا جاء بغريبة يحملها على مذهب  
السلب والعدول عن تشبيه الخالق بغيره، وهم يقولون بان من الاشياء ما لا يعقل  
البتة ولا يعرف ولا يدرك ادراك المعرفة والتصور كالطبيعة والهيولى ونحوها  
فاذا كان الاول تعالى يدرك ذاته بذاته من غير ادراك هو فعل صادر عن ذاته  
وصفة من صفاته فما الفرق بين ما لا يدرك ذاته فان الادراك قد سلب



عنه ولم يبق الا ذات بمجرد ها وذات ما لا يدرك ذاته كذلك ايضا فما الفرق بينهما اذ ارفع الادراك أبكونه قدسمى بثلاثة اسماء أو قيل عليه ثلاث كلمات لا يغادر معناها معنى الواحدة منها فلا تكون الا الفاظا مترادفة لا يدل احدها على غير ما دل عليه الآخر ولا يمنع مانع من ان يقال كذلك للهوى والطبيعة بل كل من يتصور ما يقول يعلم ان الفعل غير الفاعل والادراك غير المدرك والعلم غير العالم والافسلب العلم صادق على من هو عليه بالمعنى حيث لم يتكرر فيه سوى اللفظ فقط فمعرفة الاول تعالى بذاته غير ذاته وكذلك معرفة بمعرفة بذاته وتكرار ذلك على ما قلنا في علم النفس فكيف بمعرفة بمخلوقاته وليكن على ما يسمون بأول مخلوق منها مما يقرون بصدوره عنه بذاته بارادته التي في ضمنها معرفته به واختياره لصدوره عنه كل ذلك معرفة وعلم له صورة حاصلة عند العالم فكيف تلك الصورة واين محلها .

والحق في ذلك هو ان العلم في العالم ليس كالصورة المصورة بالتشكيل والتفريق وبالتفصيل والتوصيل في الموضوعات الهولانية وكما قلنا ان نار العلم لا تحرق وتلج المعرفة لا يجمد كذلك فاصله لا يفصل وواصله لا يصل ومفرقه لا يفرق وجامعه لا يجمع ما هو فيه وله، وقولنا في تناول اشياء عدة على ما سبق القول به كل منها يخالف الآخر وهو كون الشيء في الزمان وكونه في المكان وكونه في العرض الاضا في غير الاضا في كون العرض فيه كالصداقة والمودة والنعمة والشقاوة والحرارة والبرودة والسواد والبياض والنفس في البدن والضوء في البيت ونحوها فلفظة في تناول من هذه الوجوه معان عدة كل واحد منها غير الآخر فهي في هذه ايضا تناول معنى غير تلك المعاني كلها بدليل ما قلناه من اجتماع الاضداد معاني النفس العارفة بها فكما لا نتصور النفس بكنه ماهيتها وعين ذاتها ولا نعرفها بغير المعرفة الاستدلالية كذلك لا نعرف ما فيها من المعارف والعلوم الا بالمعرفة الاستدلالية ايضا ولا نعرف كونه فيها الا بالنسبة اليها كما لا نعرفها فمدلول هذا الذي غير مدلوله في جميع ما قلنا مما نتصوره ونعرفه كما ان

هذا الذي فيه والذي هو فيه غير ما نعرفه مما نتصوره ونطلع على ذاته اطلاق الادراك بالنيل والشافهة بل بالاستدلال فاذا كانت هذه الحال في نفوسنا التي هي ذاتنا قولنا في المبدأ الاول الذي بعد معرفتنا عن معرفة هـ مثل بعد وجودنا عن وجوده وفي قدرتنا عن قدرته وفي ادراكنا عن ادراكه فلها لم نتصور ذلك كذلك في نفوسنا مما نقيناها عنها فكيف ننفيه عن المبدئ المعيد كوننا لا نتصور كلفيته ونقصه به التنزيه عن مشابهة الهيولى ، فالحق انه منزّه عن هذه المشابهة لكن لا بسلب اللفي وإيجابه بل بالفرق بين القيين . واجعل البعد في الفرق كالبعد بين المفروق بينهما وقس عليه بما فرقت في قول في من حال نفسك وحال غيرها مما تقول عنه في ولا تسلب المعنى اصلاً ، وعبر بما شئت فقد عبر الانبياء عن ذلك فقالوا تارة عنده وتارة له وتارة يعرف وتارة يعلم وتارة يرى وتارة .

ليسمع .  
والحق ان الفرق بين المعنيين في مدلول اللفظ بالاكل والاكثر والاخص والاشرف والبسيط والمركب والاقتص والاكل فهكذا يكون الفرق لا بالسلب الكلي ، فهذا يقال لمن قال انه لا يعقل الا ذاته وموجودا واحدا هو اول موجوداته .

واما الذين يقولون بأنه يدرك الكليات من الموجودات والازليات من المخلوقات فلا يلزم منهم الا ما قيل في التغير والتبدل وقد قلنا في ذلك ما كفى فاذا لم يمنع من جهة المحل والهيولى والتشنيع بهما في ظاهر النظر لم يمنع من جهة التغير فكما ان المعلومات ليست عنده كالنقوش في الاجسام المفرقة الجامعة الفاصلة الواصلة بالتشكيل كذلك لا يكون التغير عنده بها كالتغير بهذه ايضا وكيف وسلم المعرفة للانسان بربه هي معرفته بنفسه فانها الباب الاول من باب العلم بعالم الربوبية ، وقد عرفت الحال في ذلك في النفس . وكيف لا يكون لها بهذا هذا التغير والافعال الذي يكون للوضوعات بالصور والاشكال فكيف يكون للمبدأ الاول .

## الفصل التاسع عشر

في اثبات الصفات الذاتية لله تعالى

الموجودات تنقسم بضرب من القسمة الى ثلاثة اصناف الى ذوات حاصلة  
 في الوجود وجودها حاصل لذواتها حصولا اوليا وذواتها كذلك ايضا في  
 الوجود، والى افعال تصدر عن تلك الذوات وتوجد في ( ١ ) المفعولات  
 والمعلولات فوجودها لا يحصل لها في ذواتها بل يوجد بوجود الفاعل ويحصل  
 في المفعول وبه لها وجود، والى صفات هي حالات في الذوات الموجودة  
 وجودها فيها وبها ومعها ولها لا لها في ذواتها. مثال الاول الانسان فانه ذات  
 موجودة وجودها حاصل لها حصولا اوليا وهو كذلك في الوجود. ومثال  
 اثنا في الحركة فانها فعل يصدر عن محرك كالانسان مثلاً في متحرك كالقلم مثلاً  
 فوجودها يصدر عن الانسان المحرك في القلم المتحرك ولا يحصل الوجود لذاتها  
 في ذاتها بل في ضمن وجود غيرها فوجودها في وجود غير لا في ذاتها وذلك  
 الغير هو الفاعل كالانسان المحرك وفي القابل المنفعل المتحرك كالقلم ولولاها  
 لما تصور نسبة الوجود اليها. ومثال الثالث خلق من اخلاق الانسان كالحياء  
 مثلاً فانه حالة موجودة في نفس الانسان وجودها فيها وبها ومعها ولها لا يتصور  
 لها بذاتها وفي ذاتها وجود فانه لو قيل ان الحياء ذات موجودة قائمة في وجودها  
 بنفسها بادرت الاذهان قبل النظر والتأمل الى رده فالذوات فعالة والافعال  
 صادرة عنها والحالات صفات تصدر الافعال عن الذوات بها وبحسبها كما تسخن  
 النار بحرارتها ويبرد الثلج ببرودته ويحبب الانسان : اعينه بحياته الى فعل  
 من افعاله ويعطى بكرمه ويقتل بقسوته ويطلب بشوته وشهوته ويهرب  
 بكراهيته وخافته فلا يتصور الكرم موجودا الا في كريم ولا القسوة الا في  
 قاس. وقد سبق الكلام في ان الذوات لا تكون بأسرها واجبة الوجود بذاتها  
 بل وجود كل موجود من ذات وصفة وفعل عن واحد واجب الوجود بذاته  
 ثم يكون الحاصل في الوجود اول الذوات ثم الصفات التي في الذوات ولها



ثم الافعال الصادرة عن الذوات بالصفات والحالات ومن الصفات والحالات ما يكون للاشياء بذواتها من ذواتها تصدر عنها فيها وتوجد لها منها اعنى للشيء من ذاته ومنها ما يكون لها عن علة معطية وسبب موجب .

اما التي للذات بذاتها فكالحرارة للنار والبرودة للثلج لست اقول للجسم الذي صار ناراً او الذي صار ثلجاً بل للنار والثلج وقد عرفت الفرق بينهما ومثل مساواة الزوايا الثلاث من كل مثلث لقائمتين فانه للمثلث بذاته ومن حيث له ثلاث زوايا تشتمل عليها حدوده .

واما التي للذوات من غيرها فكحرارة الماء عن النار المجاورة لها وبرودة الهواء من برد الثلج المجاور له، ومثل نور الشمس للشمس من ذاتها ونور القمر من الشمس فالذي للشيء من الصفات بذاته ومن ذاته يقال له طبيعة وخاصة ليس لحصوله لذاته وفي ذاته سبب سوى ذاته لصفة اخرى من صفات ذاته ولا سبب آخر خارج عن ذاته والافعال تصدر عن الذوات بحسب الطبائع والخواص التي هي الحالات والصفات الاوائل الذاتية للذوات .

فان قال قائل ان الذوات الموجودة بغيرها صفاتها وحالاتها موجودة فيها عن غيرها ايضاً اما ذلك الغير الموجود حتى يكون موجود الذات موجود الصفات التي لها بالذات واما ان يكون غيره مثل الكاغد الذي يصنعه الكاغدي ويكتب فيه الكاتب فيكون ايجاد الكاغد عن موجود وايجاد الكتابة فيه عن موجود آخر .

قليل له هذا يكون في الصفات والحالات المكتسبة عن علل موجبة غير الذوات التي صدرت عنها وفيها ، وليس كلامنا فيه وانما الكلام فيما للذات بالذات ولا بد منه فانه لو كانت كل صفة في شيء عن غير كانت صفة الغير عن غير ومضى ذلك الى غير نهاية فلا بد من الاقرار بصفات وحالات للذات بالذات من الذات سواء علم ذلك او لم يعلم والذي يعلم منه حقاً يقينا صفات الاول تعالى فانه ليس معه في الوجود مساوق بل كل موجود هو غيره بعده في الوجود بعدية

بالذات وإيجاد الموجودات بأسرها هو فعله الصادر عن ذاته وقد قيل إن الفعل يصدر عن الذات بحسب الحالات والصفات الجود عن الجواد والقدرة عن القادر والحكمة عن الحكيم فهو جواد قبل أن يجود والالما جاد وحكيم قبل أن يحكم ويحكم والالما احكم ولا حكم .

- ولا يمكن قائلًا متصورًا أن يقول إن جاعلاً جعل الاثنين زوجًا ولا الثلاثة فردًا أو الزوايا الثلاث من المثلث مساوية لقائمتين بل يقول إن موجدًا أوجد الاثنين والثلاثة والمثلث وحيث أوجد الاثنين فقد أوجدها زوجًا ولا يمكن أن يوجد لها اثنين وتكون غير زوج واثلاثة وتكون غير فرد والمثلث وموغير مساوي الزوايا الثلاث لقائمتين ولا يحتاج أن يوجد لها ذلك بعد أن أوجدها فإنه لها بها ومنها من حيث هي كذلك، فالصفات المستعارية في الأشياء تدل على صفات غير مستعارية في أشياء ولا تستمر العارية إلى مالا يتناهى ولا يكون دورًا فإن السابق في الوجود لا يدور على اللاحق كما قلنا في العلل والمعلولات وإمكان الوجود وجوب وجوده في الموجودات . ويقال إن الأفعال تصدر عن الذوات كما قيل بالطبع والخاصية لكن ليس كل فعل عن كل فاعل بل من الأفعال ما يكون مصدرها الإرادة المخالفة للطبيعة أو الموافقة لها والتي هي غير مقتضاها وإن لم تخالف ولم توافق والإرادة تكون من صفات الذوات الفعالة ولا تكون بإرادة فيتسلسل إلى غير النهاية أو يدور دورًا على ما قلنا في العلل والمعلولات واتضح استحالة فيها، فإن كانت إرادة بإرادة فالأولى بغير إرادة ولا بد من أولى إذا تذهب الأسباب والمسببات إلى غير النهاية فالإرادة الأولى بالطبع لا بإرادة ونعني بالطبع في هذا الموضع ما صدر عن الذات من ذاتها لا من مؤثر وفاعل فعل فيها ولها بحيث لا تتحكم الإرادة في إصداره ومنعه فالإرادة لا تتحكم في الإرادة وإن تحكمت فلا تتحكم في الإرادة الأولى فالإرادة الأولى بغير إرادة من الفاعل بل هي بالطبع بالذات عن الذات ولها وكل فاعل متفنن الأفعال تنساق أفعاله إلى نظام واتفاق على غرض مقصود ونهاية محدودة لها بأسرها فهو فاعل بالروية
- لأن

لان معنى الروية في هذا الموضع هو ان يتقدم العلم الفعل ثم بعد العلم تكون الارادة والعزيمة وهى حالة بها يكون الفاعل فاعلا بعد ما لم يكن بمعية اما بالذات او بالزمان ولو خلا الفاعل عنها لما فعل فهذا معنى الارادة في هذا الموضع .

- والفاعل بالطبع هو الذى ذاته سبب فعله ومصدر فعله عن ذاته لا عن حالة اخرى صادرة عن ذاته او عن غير ذاته موجبة للفعل سواء علم بما فعل او لم يعلم بعد ان لا يكون العلم هو الموجب لصدور الفعل عنه فان الانسان تصدر عنه افعال بعضها لا يعلم به ولا يشعر كهضم الطعام وتنفيذه في اعضائه فانه فعل يصدر عنه فيه فهو عنه بالطبيعة ويصدر عنه العطاس والسعال والجوع والعطش ويشعر بها مع كونها افعالا تصدر عن ذاته في ذاته لكنه يشعر بها ويعلم وايس العلم سبب الفعل فهذا ان آخر . واصطلاحوا على ان يقال انه بالطبع او بالطباع ١٠ و فرقوا بينه وبين الاول بالتصريف فقالوا عن الاول انه بالطبيعة ثم تصدر عنه افعال بعد علم سابق يتبع ذلك العلم حالة يشعر بها عن ذاته في ذاته توجب الفعل وتكون سببا لصدوره عنه وهى الارادة كالكتاب فيما يكتب والقائل فيما يقول بفكره ورويته فالله تعالى خالق الخلق ومبدأه الاول لا محالة بل المبدأ الاول هو وفي الخلق نظام وحكمة تسوق الافعال المتفنة الى غايات ونهايات تتفق ١٥ عندها كما تتفق الافعال الحسية والطبيعية والطبائية والارادية من الانسان على غاية واحدة هى حياته وبقاؤه الذى قد رله فبشهوته يطلب الغذاء وبطبعه يهضمه وبارادته يحصله ويأكله وبرويته يختاره ويميزه ويقدره ويوفيه وبحسه يدرك موافقه من ملائمه فقد اتفقت الافعال المختلفة فيه مما بالطبيعة ومما بالطبع والطباع ومما بالروية والارادة على غاية واحدة هى حياته في الدنيا . وهكذا ترى ٢٠ في الاشخاص المختلفة واحد ايجرث ويزرع وآخر يحصد ويطحن ويخبز وآخر ينسج ثوبا وآخر يتخذ مأوى ومسكنا وآخر يجلب من موضع الى موضع فيخبز الخبز للزراع الحاصد ويزرع ويحصد الزارع والحاصد للخباز وهؤلاء لمتخذ الكن ومنتخذ الكن هؤلاء فتجتمع الاعمال عند النظام الذى يسوق الى غاية هى



بقاء الناس وحسن حياتهم بل ترى الاوقات المختلفة والفصول المتباينة الطباع كذلك ايضا تنساق الى غاية تعد الشتاء وتمد الربيع وتظهر الصيف وتكمل الخريف هذا في النبات والثمار والحيوان. وكذلك تنبت الاشجار فتثمر الثمار وتقع الى الارض فتنبت الاشجار فتستبدل لاحقا لسابق وتستبقى نوعا على الاستمرار .

وسائر ما ذكر في الطبيعيات من احوال الاكوان والمتكونات في الشخص الواحد من النبات والحيوان باعضائه المختلفة وافعالها المتفنة وفي الاشخاص

المختلفة من النوع الواحد والانواع من الجنس والجناس في الوجود كله على ما ظهر فيه من الحكمة البدالة على سابق العلم الآخذ من المبادئ والبدائيات

السابق الى الغايات والنهايات وتلك افعال تجتمع الى فعل وفعل يجتمع الى فعل بعدا فاعال اجتمعت اليها للسياقة الى فعل آخر هو غاية لها فذلك الفعل عن علم

سابق وتلك السياقة عن حكيم عالم مرید وعارف فللافعال الإرادية والارادات مبدأ اول فكما ان مبدأ وجود كل موجود هو الوجود الاول كذلك مبدأ كل

علم هو علم الاول فهو علم الاول ومبدأ كل حكمة حكمة اولى هي حكمة الاول كذلك مبدأ كل ارادة ارادة اولى هي ارادة الاول لما ثبت من وحدانية المبدأ

الاول لكل موجود فالمبدأ الاول مرید بدليل وجود الارادات في خلقه وعالم بدليل وجود العلم في خلقه وحكيم بدليل وجود الحكمة في خلقه وجواد

بدليل جوده بخلقه وقادر بدليل قدرته على خلقه وعارف بانواع العرفان بدليل المعرفة الموجودة في خلقه فذاته مبدأ اول اوجود الذوات وفعله للافعال وصفاته

للصفات فهو المبدأ الاول العام المبدئية لسائر الموجودات وليس لصفاته الذاتية مبدأ سوى ذاته فليس له في علمه معلم ولا في معرفته معرف مرشد ولا في ارادته

الاولى سبب موجب غير ذاته فصقات ذاته عن ذاته وافعاله صادرة عن ذاته وصفاته الصادرة عن ذاته وليس يمكن ان يصدر عنه فعل لا يعلم به كما يصدر عن

بعض مخلوقاته حتى نلزم الملزم وتقول انك كما اوجبت العلم في مخلوقاته عن علمه والمعرفة عن معرفته والارادة عن ارادته فكذلك قل ان الطبيعة عن طبيعته

وذلك ان الفرق بين الافعال الطبيعية وغيرها هو ان الافعال الطبيعية تصدر عن  
 فاعلها بغير معرفة وعلم . منه فافرق بينها وبين غيرها عدم المعرفة والاعدام لاعلة  
 لها حتى تنسب الى مبدأ اول او ثان فالعلم دليل على علمه كما ان الوجود دليل على  
 وجوده الواجب والجهل ليس يدل على الجهل كما لا يدل العدم على العدم فليس  
 للاعدام علل حتى ترد الى المبدأ الاول وانما لك ان ترد اليه عليه الوجود في كل  
 موجود فقد اتضح من هذا الكلام ان للبدا الاول ارادة وعلمها هما له صفتان  
 ذاتيتان اوصفة واحدة ترجع الى نسبتين مختلفتين وذلك له بذاته من ذاته به خلق  
 ما خلق من مخلوقاته واوجد ما اوجد من مبدعاته وهما له بالذات عن الذات  
 فان كانت بالطبع وعنيت بذلك الصدور بالذات عن الذات مع معرفة وعلم  
 فذلك جائز في مذهب الحكمة الناظرة في المعاني وربما لم يجوز في مذهب قوم  
 ١٠. حددوا ما اطلقوه عليه من العبارات في صفاته بمحد مقبول راجع الى امر مطاع  
 فقالوا انسميه ربا وخالقا وموجدا ولا نسميه علة ولا مبدأ اولا وذلك تحريم  
 لفظ ولا يحرمون معنى الابالحة المانعة كما لا يجوزون الابالحة المجوزة ولا يجب  
 الابالحة الموجبة .

واقول ان له التام والكمال بذاته من ذاته لا بغيره ولا من غيره فانه لا غير  
 معه في الوجود اعني الوجود المساوق لوجوده الواجب بذاته بل كل ما في  
 الوجود منه وعنه وجد بعد وجوده فليس له في وجوده مع ولا قبل حتى  
 يستفيد منه حالا او يكتسب منه تماما او كاملا واتمام والكمال يقال على ذي التام  
 والكمال اذا كان من شأن طبيعته ونوعه ان تكون له صفات فكانت له باسرها  
 من غير ان يعوزه منها شيء فحينئذ يقال له تام وكامل بقياس شخص آخر من  
 ٢٠. نوعه لم تجتمع له تلك الصفات التي من شأنها ان تكون له بطبيعته ونوعه  
 كالانسان مثلا الذي من شأنه ان تكون له بطبيعته ونوعه الكمال الذي (١)  
 في صحة مزاجه وتناسب اعضائه وقدرته على حركاته وتحريكاته وفطنته بقوة  
 ذهنه وكما له بعلمه ومعرفته لسائر العلوم التي من شأنه ان يعلمها والصناعات التي

من شأنه ان يعمماها (١) فيقال له حينئذ كامل من جهة اجتماع اوصافه التي من شأنه ان تكون له بنوعه واكل واتم بالقياس الى شخص آخر من نوعه له بعض ماله من ذلك لا كاه كصحة بدن من غير حسن وتناسب اعضاء او كليهما من غير فطنة او فطنة من غير علم مكتسب ولا ملكة عمالية يقدر بها على العمل فبذلك يقال الاول تام وكامل واتم واكل من الثاني والاول تعالى له من صفاته عن ذاته وبذاته كل ما من شأنه ان يكون له لانه له بذاته ومن ذاته لا ينتظر فيه سببا خارجا عن ذاته حتى يوجبه له كما ينتظر المتعلم العالم والمستطب الطبيب فانك قد علمت ان كل الشئ بذاته لا يصح ان يرتفع عنه في وقت من الاوقات التي توجد فيه ذاته .

وبالجملة فانا نصف الموجودات بصفات لها بها تمام وكمال وبهاء وجمال وحسن ومجديتم ويكمل لمن كان له منها ما من شأنه ان يكون له فيوصف بذلك ويمدح ويفضل على ما من شأنه ذلك وايس له او على ما ليس له ولا من شأنه ان يكون له وكل ذلك اعني الموصوفات وصفاتها والكمالات وتما ماتها وكما لا تها موجودة في الوجود عن المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته لانها اما عنه واما عن ماعنه وما (٢) عنه فعنه فهي عنه المتأخر منها احق بالنسبة اليه من جهة كونه افقر واحوج بذاته في وجوب وجوده عن علله الكيرة التي هي عنه فهو الى العلة احوج فان الذي يستغنى فيما يحتاج اليه باسباب اكثر افقر من الذي يستغنى فيه باسباب اقل وكل فقير الى شئ فهو فقير الى السبب الموجب لذلك والى سبب السبب والاولى بذلك هو السبب الاول المرجب لوجود كل سبب وسبب فالافقر وهو المتأخر اولى بالعللة الاولى من حيث هو ايهما احوج حتى يوجد به باسبابه واسباب اسبابه والمتقدم احق بالنسبة اليه من جهة اخرى وهي كونه موجودا عنه بغير واسطة فكل صفة لموصوف انما هي له منه وهو معطيها له لا على طريق النقل بل على طريق اليجاد والتسبب كالنور من المنير والمصباح من المصباح الذين لا ينقص فيهما ماعد المعطى باعطائه وما عنده عنده



- بحاله لا محالة ان لم يزد بالعطاء لم ينقص بل يعطى اقل مما عنده كالنور من النور  
او مثله كالصباح من الصباح او اكثر منه في العدد والمقدار لا في النوع كاللهبة  
عن الشرارة ولا يصح ان يعطى العلة ما هو اكثر مما لها في نوعه ومعناه وجوهره  
الذى هو صورته النوعية كما لا يسخن النار شيئا فيجعلها احر منه وكما لا ينير النير شيئا  
فيجعلها انور منه فكل جمال وبهاء وتمام وكمال لموصوف بوصف انما هو مع  
الموصوف به من عند العلة الاولى فلها منه اعنى من ذلك الوصف اكثر مما لكل  
موصوف ولا يمكن ان يكون اقل على اقل ، فاذا اكنا نعرف ما للعلوليات  
الاواحدون الوسائط اتى لانعرفها ولا نعرف ما لها من ذلك من الملازمة  
والروحانيين ونعرف على طريق الجملة ان تلك الوسائط من ذلك اضعاف  
ما لهذه اتى نعرفها واضعاف الاضعاف لما علائها وقرب من العلة الاولى فالذى  
للعلة الاولى اضعاف مضاعفة لما نعرفه مما نعرفه ومن نعرفه ولا نعرفه فله من ذلك  
باسره الغاية القصوى بحسب الوجود (١) والوجود منه .

- هذا قول مطلق في كل حسن حسن وجمال جميل وفضيلة فاضل وخير وبهاء ومجد  
وسائر ما تدل عليه الفاظ المدائح فللقائل ان يقول فيه من ذلك بمعنى المبالغة في  
كل ما هو خير وجمال وكمال وتمام على الحقيقة ويعنى بما يقوله ويفهم مما يسمعه  
الغاية القصوى اتى لا يشارك فيها المشارك في اللفظ والتسمية الا في بعض من  
المعنى يقل عن ان ينسب الى الكل نسبة معلوم الى معلوم في التجزية والاضعاف  
فله الحسن والاحسن والتمام والكمال الاكل والخير الاخير والفضيلة  
الافضل بمعنى الغاية في ذلك باسره والغاية هاهنا من الوجود والوجود لا من  
المتصور المعلوم فانه غير محدود ويمده الوجود وهذه هي الصفات اليجابية .  
واما السلبية التي بمعنى التنزيه والتقديس والطهارة فكذلك ايضا ينبغي ان  
يتصورها العاقل في عقوله ويدل عليها بالفاظه في الاعدام والنقائص والبيانات  
والمضادات فتلك سلوب في العقل والمعقول ليست اشياء موجودة مرفوعة عنه  
اعنى النقائص والاعدام وانما ارتفاعها عنه في عقل العاقل وتصور المتصور والا

فالذي يرتفع في الوجود ويبعد عن الشيء الموجود إنما هو شيء موجود كالضد والمباين فهو تعالى منزّه مقدس عن الاعدام والنقائص في ان يوصف بها او تنسب اليه من حيث هي اعدام فان الذي عنه هو الوجود لا العدم واما الازداد والباينات فينسب اليه منها ما يليق بالتنزيه والتقديس وهو البعد والابعاد من خسائس الموجودات التي هي عنه في الوجود في الطرف الاقصى فاذا قال قائل انها عنه ومنه على انه علمها الاولى التي بالذات من غير واسطة فقد قال بما يخالف التقديس والتنزيه والذي قاله النبي العالم في ذلك ان الشر لا يجاورك والاشرار لا يقربوك ولا تقربهم فذلك معنى القدس والتزاهة وهو بعد الاشياء التي تنسب الى النجاسة من قدسها وابعادها عن مرتبة وجوده لا كما ترهبه قوم، بان قالوا يجمل عن معرفة الاشياء بأسرها، وقال آخرون بل عن بعضها ولو وجب اجلاله وتنزيهه عن البعض لوجب عن الكل فان الكل بقياسه سفل وهو الاعلى وقليل وهو الاكثر وصغير وهو الاكبر وهو حي اعني فعال عارف (١) بما يفعل فان الحي فيما نتما رفه يقال لمن هذه حاله حتى اذا فقد ان يفعل او ان يشعر بفعله قيل له موات او جماد كالانسان الميت فانه يقال له ميت لبطان حسه وحركته وشعوره ومعرفته والسيف يقال له جماد لعدم شعوره بفعله لكن الحي منا تصدر افعاله عن اعضائه بقوة فيها يفارقها بالموت فتعدم افعالها فالحسد منا والآله هو الفعل الذي نشعر به لكن مصدر الفعل منه قوة هي نفس فيه وهو حي بها وميت بعد منها والله تعالى حي بذاته لا بقوة فيه كما في الحسد منا وحياته له منه واجبة الوجود بذاته لا كالنفس التي فينا فان وجودها بغيرها وعن غيرها واراادته لأفعاله على الوجه الذي سبق القول به .

وايضا فان افعالنا تصدر عن تصور ومعرفة من نفوسنا تتبعها عزيمة محركة لاعضاؤنا نحو الفعل لقصور نفوسنا عن اتمام الفعل بذاتها وهو قادر لا بقدرة بل بذاته يتم فعله بتصوره واراادته وهو معنى ما قيل من انه يقول كن فيكون وذلك

(١) كذا - والظاهر - فعلا عارفا - ح

- ايضا يكون منا بتصور يتبعه تفكر في الموجبات والصورarf تخلص به العزيمة على ايجاب الفعل ثم تنبعث عنا الارادة للفعل بالعزيمة المصممة البرية عن الترجيح والتوقف والتردد بين فعل ولا فعل وبذلك الارادة الحاتمة تحرك نفوسنا الاعضاء التي هي مبادئ الافعال وآلاتها نحو الفعل وهو تعالى يحيط بكل شيء علما ويحضر في علمه مع تصوره الأمر كل موجب وصارف معه معا لا يتوقف فيه على تردد الفكر من شيء الى غيره بل يسع علمه الكل معا فلا يكون بين معلومه ومفعوله زمان يروى فيه او يفكر قامره لذلك واحد لا ترداد فيه ولا توقف البتة وهو جواد بلجوده بالوجود بذاته ولا جل ذاته لا لجزاء او عائدة تعود عليه مما يوجد من يوجده فان الذي يسمى من الناس جوادا هو الذي يعطي بغير جزاء مشروط ولا عائدة مطلوبة لكن الجواد منا وان لم يطلب العائدة ويشترطها ويقتضى بها فانه يتوقعها بالحمد والثناء والمجازاة عن يعرفه بذلك فيجزيه على خلقه وجميل افعاله بايصاله الى بغيته من حاجاته ودفع ما يكرهه من مؤذياته والله تعالى غير محتاج الى شيء فان الكل له ودن عنده ولا يخاف شيئا فانه لا ضده فليس بلجوده سبب - وى الجود الذي هو منه وله فهو الجواد حقا وكذلك هو المعنى ولا جود الا عن غنى فان الفقير اذا جاد فقد اضر بنفسه من جهة . او هي حاجته الى ما جاد به وأتم من ذلك باسره ان الجواد والكريم منا يفقره الجود والكرم من اجل ان الذي يعطيه ويجود به من الاموال يعد منه هو وينقل منه الى من جاد به عليه وجود الله تعالى لا ينقصه شيئا كما قلنا في النور والنار على طريق الفعل والابداع والايجاد والاحداث لا على طريق الانتقال نفزائته لا ينقصها عطاؤه كما ينقص خزائن الملوك فهو الحى القادر المرید الأمر الغنى الجواد العلى العظيم القدوس الطاهر العارف العالم على التحقيق بكل ما (١) ومن يوصف بشيء من هذه الصفات قائما يوصف بها على سبيل المجاز والاستمارة وبعض المعنى والحقيقة والوضع الاول بتمام المعنى منها له دون غيره فهذا قول جامع فى الصفات يفيد مع معرفتها محجة المعرفة بها وبما ينضاف اليها من (١) فكل ما



كل فن من فنون المدايح في كل لغة وبكل لسان .

## الفصل العشرون

في اثبات الغاية والعلة النائية للوجودات

قد ثبت مما قيل الى ههنا وجوب وجود علة فاعلية هي مبدأ اول لوجود  
كل موجود سواها وقد كان سبق القول في هذا العلم وفي الطبيعيات في العلة  
المادية وفي الصورة وانها علة ايضا من علل المركبات وعرف ما الغاية وانها  
التي لاجلها يفعل الفاعل فاما ان لكل فعل ومفعول غاية وهل الغايات تنتهي  
الى غاية واحدة قصوى او الى غايات كثيرة فهو الذي يراد ببيان ههنا .

فقد قال قوم ان من الموجودات ما لا غاية له في وجوده وفعله ، وقال آخرون  
بل لكل فعل وفاعل غاية لاجلها فعل الفعل واليها ينساق الفعل ، وقال قوم بكثرة  
الغايات القصوى كما قالوا بكثرة المبادئ الاولى الفاعلة ، وقال قوم بوحدة  
الغاية القصوى وهم القائلون بوحدة المبدأ الاول الفاعل .

والذين قالوا بان من الموجودات ما لا غاية له سموها ما لا غاية له في وجوده وفعله  
عينا من جهة الفاعل وقالوا بما ليس عن فاعل قاصد ومموءة اتما قالوا انه  
لا يكون لغاية اصلا فما قيل فيه انه عبث ولا غاية له حركة الفلك وما يتبعها من  
الكون والفساد الذي منه حياة الحيوان وحياته وخلق النبات وعدمه فما غايته  
انقضاء لا غاية له ان يكون يتبعه الفساد والفساد ليس بغاية فالكائن الفاسد لا غاية له  
ويتطرق الى الاوهام في الغاية مثل ما نطرق في الفعل ان يكون لكل غاية  
غاية ولا يتناهي كما يكون لكل فاعل فاعل ولا يتناهي اما طولوا ما دورا .

فما نرى ان له غايات ولغاياته غايات الى غير نهاية الاب لابن والابن لابنه ولا يتناهي  
طولا والمطر لنداوة الارض ونداوة الارض للبخار الصاعد والبخار الصاعد  
للمطر فيكون المطر غاية لصعود البخار وصعود البخار غاية لنداوة الارض ونداوة  
الارض غاية للمطر فتذهب الغايات في ذلك دورا كما ذهب الاسباب الفاعلية  
في هذا فيجب ان نطلب الغاية الحقيقية على الاطلاق ان كانت وقبل ذلك فقد

علمت ان الغاية قد تكون علة لذى الغاية في الذهن وقبل الوجود عند الفاعل ويكون الفاعل والمفعول الذى هو ذو الغاية علة لها في الوجود كالكن من البيت فانه يسبقه الى ذهن البناء الذى كان في ذهن البناء . منه علة لكونه باني البيت فكان علة لبناء البيت وبناء البيت صار علة لوجود الكن وحصواه في الاعيان فكان من حيث هو غاية علة في الذهن ومن حيث هو موجود في الاعيان . معلولا .  
 و ليس ذلك في كل غاية وانما هو في غاية ما كانذى مثلنا في الكائنات وفي الافعال الارادية الصرفة التي تفعل (١) بإرادة حادثة تكون تلك الارادة علة كون الفاعل فاعلا ويكون سبب تلك الارادة ذلك الامر المتصور في الذهن المطلوب حصوله في الوجود وليس كذلك الافعال الطبيعية الصادرة عن طبائع الاشياء وذواتها التي لا يستأنف فعلها لغاية تعقلها وتصورها فان النار اذا احترقت لغاية فغايتها النار ايضا اى صيرورة المحترق نارا فغايتها النار في احراقها النار .

فان قيل ان النار الفاعلة غير النار التي لاجلها قيل انه كذلك في الكلام الجزئي لاني طبع النار الكلي فانها كذلك لذاتها وطبيعتها فان كان لها غاية غيرها مثل الطبخ والانضاج والاضاءة فهي غاية لغير النار اعني لمستعملها في ذلك ولذلك لا يكون الاحراق بهذا الاعتبار غاية قصوى اولى لكن غاية قريبة وكذلك لا يكون الكن للبيت غاية قصوى بل له غاية هي اعتدال الهواء المحوى فيه ولذلك غاية اخرى وهي اعتدال المزاج ولذلك غاية اخرى هي الحياة والابتذال والاذبحا والحياة الانسان المطلوبة بذلك جميعه غاية اخرى تكون له في العقبي والمآل ولذلك كله غاية هي وجود العلة الاولى فالعلة الاولى هي الفاعل الاول وهي الغاية القصوى والفعل الاول بالقدرة والوجود والغاية القصوى هي وجود الوجود ووجود ما يوجد عنها بالوجود والوجود من الصفات التي تفعل بها الذات فالفاعل هو الذات والغاية هي الذات والقدرة والوجود اسباب هي صفات الذات فمخرجت العلة (٢) عن الذات لان الصفات فيها عنها ولها ومن اجلها لا تغيرها فاما الاتفاق والعبث فقد قيل في الطبيعيات فيهما ونعيد الآن كلاما في المعنى .

فنعول ان لكل حركة ارادية مبدأ او مبادئ قريبة وبعيدة فالمبدأ القريب هو القوة المحركة للاعضاء والمبدأ الذى يليه هو العزيمة من النفس المريدة والا بعد منه هو الشئ المراد بتصوره فى الذهن فالصورة الذهنية تبعث الارادة والارادة توجب العزيمة وبالعزيمة تحرك النفس المحركة فربما كانت الصورة الذهنية الباعثة للارادة هى الغاية التى تنتهى اليها الحركة وربما كانت الغاية غيرها مما يتوصل اليه بالحركة فاما ان تنتهى اليه الحركة او تدوم عليه الحركة .

مثال الاول ان الانسان ربما ضجر من المقام فى موضع ما وتخيّل فى نفسه صورة موضع آخر فاراد المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت به الحركة اليه فكان مراده نفس ما انتهى اليه تحريك المحرك .

ومثال الثانى ان الانسان قد يتخيّل فى نفسه صورة لقائه لصديق له فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذى يقدر مصافقته فيه فلا يجده فلا تكون الحركة انتهت به الى الغاية بل الى ما يقرب منها حيث يتحرك منه الى مكان الصديق فصارت الغاية الحقيقية هى التى تنتهى اليها الحركة فى كل حال وعندها والتى لا تنتهى اليها وعندها غاية مظنونة فليس يجب دائماً ان يختلف الامر فى ذلك ولأن يتفق الا

ان الشئ الذى تنبعث اليه الارادة يكون لشوق نفسانى حادث بعد ما لم يكن فى الارادة الحادثة قديم فى القديمة ودائم فى الدائمة فكل حركة ارادية مبدؤها الاقرب هو القوة المحركة للاعضاء المتحركة ومبدؤها القريب شوق والشوق

يتبع التخيّل والتصور والفكر فى صورة ذهنية فالمبدأ الأبعد هو تلك الصورة الذهنية ولكل مبدأ حركة غاية لا محالة والمبدأ الذى لا بد منه فى الحركة الارادية له غاية لا بد منها فان اتفق ان يتطابق المبدأ الاقرب وهو المحرك الذى فى الاعضاء ولها والمبدأ الآخر ان اعنى الشوق الارادى والصورة الذهنية كانت نهاية الحركة هى الغاية للبادئ كلها ولم يكن ذلك عبثاً وان اتفق ان يختلف حتى لا تكون الغاية للمحرك غاية للشقاق وجب ضرورة ان تكون للشقاق غاية اخرى بعد غاية القوة المحركة التى حركت العضو للطلب لان الحركة الارادية لا تكون بلا شوق



- مرجع الارادة الفعل على تركه والشوق معنى اضافى من شىء الى شىء فاذا لم يكن لنتهى الحركة كان لشيء آخر غيره لاحالة فالحركة تراد لذلك الشىء فيكون وجوده بعد انتهاء الحركة فكل نهاية ينتهى اليها المتحرك او تحصل بحركته لكن بعدها او يكون الشىء (١) قصد ها بالحركة فهى غاية ارادية وليست عبثا عني لغير غاية فكل نهاية تنتهى اليها الحركة وتكون هى بعينها المشوقة المتصورة ولا تكون للشقاق بحسب فكرته فهى التى يقال انها تسمى بالعبث . وكل غاية ليست هى نهاية الحركة ومبدأها شوق تخيل من غير فكرة مثل التنفس او حركة المريض تسمى جزافا او قصدا ضروريا او طبيعيا فان كان المبدأ تخيلا (٢) مع خلق وملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يتقرر باستعمال الافعال وما يتبع الخلق منها يكون عادة لاحالة واذا كانت الغاية التى للقوة المحركة وهى نهاية الحركة موجودة ولم توجد الغاية الاخرى المشوقة سمي ذلك الفعل باطلا كن وصل الى المكان الذى تدر فيه مصادفة الصديق فلم يصادفه او الرامى الذى لا يصيب مقصوده وانما هو باطل بالقياس الى المشتاق دون القوة المحركة من حيث هى محركة والا فالحركة قد انتهت بالحركة الى غايتها ومصادفة الصديق غاية غايتها عند المشتاق ، فمن يقول ان العبث فعل لا غاية له فقد كذب ومن قال ( بان العبث - ٣ ) ليس له غاية فهى خير حقيقى او مظنون فقد اخطا فان الفعل انما يكون بلا غاية اذا لم تكن له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ حركته لا بالقياس الى ما ليس هو مبدأ حركته ولا الى اى شىء اتفق . واللاعب بشعر لحيته يقال له عابث ومبدأ حركته القريب هو القوة المحركة والذى قبله شوق خيالى لا فكر معه فليس فيه غاية مكرية وفيه الغاية التى للشوق الخيالى وللقوة المحركة وانما ليس له غاية بالقياس الى ما ليس له مبدأ فان كل فعل نفسانى يصدر عن الفاعل بارادة فعن شوق وطلب نفسانى وذلك مع تخيل مستقضى الفكرة او غير فكرة فان كان مستقضى الفكرة طلب الغاية العقلية وان لم يكن فهو طالب غاية خيالية اما طبيعية واما عادية لان الشوق الى هذا الفعل العبثى صدر عن عادة مطلوبة

(١) صف - الشوق (٢) كو - تخيلا ضروريا (٣) من كو -

بالطبع. واما لكرهية شكل وهيئة حصل منها ضجرا وملا ل او كلال اقتضى التحرك الى هيئة اخرى كالتقلب في نومه وجلسه او المتحرك عن الملول الى الحديد المساوي للتروك وهو مطلوب عند النفس بحسب حالات البدن فان الملل يوجد للنفس من جهة الحالات البدنية التي لا تستحق الاقامة على بعضها دون بعض فينتقل من بعضها الى بعض فيلتذ بترك المتروك ونيل المطلوب الحديد حتى يصل كل واحد منهما في دورات الزمان الى قسطه بالنسبة الى النفس. فليس امثال هذه الاشياء خالية عن غايات وانما تخلو عن غايات ما وليس الذي له غاية له كل غاية ولا كل غاية غاية لكل شيء في كل فعل. وتشتبه الغايات بالذات بالضرورة الذي هو غاية ما بالعرض. والفرق بينهما هو ان الغاية بالذات تطلب لذاتها والضرورة اما ما لا بد منه في وجود الغاية مما هو علة لها مثل صلابة الحديد للقطع، واما ما لا توجد الغاية الا بوجوده وان لم تكن علة وانما هو لازم العلة مثل انه لا بد ان يكون جسما ثقيلا حتى يتم القطع به والحديد انما يقطع لصلابته وشكله في حدته لا بقله في كل وقت فان ثقله لو عدم لقد كان يستتاب عنه بقوة يد المضارب والغايات العرضية الاتفاقية قد سبق الكلام فيها في الطبيعيات .

وجود مبادئ الشرف في الطبيعة هي من الغايات العرضية اللازمة .

والغاية التي تحصل من فعل الفاعل تكون على ضربين وذلك انها اما ان تكون صورة وأثرا في منفعل قابل اولا تكون واذا لم تكن صورة ولا أثرا في منفعل فهي تكون في الفاعل لا محالة لانها ان لم تكن في احدهما كانت جوهرا قائما بنفسه وهو محال لما قيل من ان الحادث بعد ما لم يكن يكون حدوثه في قابل لحدوثه وهو الهوى او المادة لا محالة مثل صورة الانسان ووجودها في مادته فان حصولها فيها غاية للقوة الفاعلة. والأكتنان في البيت غاية للبانى فتكون للغاية نسب (مختلفة الى امور كثيرة - ١) هي قبلها في الحصول بالفعل والوجود لان لها نسبة الى الفاعل ونسبة الى القابل وهو بالقوة ونسبة الى القابل وهو بالفعل

(١) كونه نسب الى امور مختلفة كثيرة .

- ونسبة الى الحركة فهي بقياسها الى الفاعل غاية وبقياسها الى الحركة نهاية تنتهى عندها وبقياسها الى القابل المستكمل وهو بالقوة خير ومصلحة لان الشر هو عدم الكمال والحالة التي هي افضل والخير الذي يقابله هو الحصول والوجود بالفعل وبالقيااس الى القابل وهو بالفعل صورة فهي خير بالقيااس الى ذات الفاعل لا الى ذات القابل . فاذا نسبت الى الفاعل من جهة ما هو مبدأ حركة وفاعل كانت غاية .
- واذا نسبت اليه (١) من جهة نحو وجهها من القوة الى الفعل واستكمالها بها سميت خيرا اذا كان الخروج من القوة الى الفعل في معنى نافع في الوجود او بقاء الوجود وكانت الحركة طبيعية او اختيارية عقلية . واما ان كانت تخيلية فليس يجب ان تكون خيرا حقيقيا بل قد تكون خيرا مظهرنا فيكون اذا كل غاية باعتبار ما غاية وباعتبار آخر خيرا ما حقيقيا او مظهرنا فهذا حال الخير والعلّة التامة .
- ١ . واما ما قيل في السماء من أنها لا غاية لحركتها فقد قيل فيه في الطبيعيات ان الحركة هناك أتم في ازوم الفعل الطبيعي به والاستمرار على مقتضى الطبيعة من سكون الارض في حيزها وان تلك الحركة يشتهاها المحرك الذي هو نفس الفلك شوقا طبيعيا اراديا لحفظ نسبة اجزاء المتمكن في اجزاء المسكان وفي اجزاء الزمان فهي اوجب والزم ولا تعب فيها ولا مشقة يتكلفها المحرك بنفسه ولا جسمه لانه ليس فيه طبيعة اخرى تخالفها . وانما الذي يتعب من المتحركات هو الذي تكون فيه القوى المتضادة فيتعب التابع براحة المتبوع الذي توافقه الحركة بطبعه كما يخالف ذلك بطبعه ولا يعرض لها الملال كما لا يعرض لها الكلال فانهما انما يكونان لاختلاف القوى والا فالاشتاق الى الشيء بذاته وطبعه لا يملكه بذاته وطبعه ولا يكرهه وانما يميل ويكل قرينه (الذي يتبعه ويماوجه في تباخته فان الاجزاء البخارية من الماء التي تصحب الهواء الحار في حركته الى فوق هي التي تعيده منحطا الى اسفل اذا ضعف المتبوع وقوى التابع فما لا تركيب له لا يقتضى بطبعه الاشياء واحدا ابدا ولا يعرض له منه كلال ولا ملال فانها لا يوجد ان الامع اختلاف القوى .
- ٢ . واما حياة الحيوان وموته فقد ذكرت فيه الغاية في الطبيعيات ايضا وأنها



- نخرج كل ممكن من القوة الى الفعل وبقاء الانواع بتعاقب الاشخاص .
- وبالجملة فالغاية العامة للموجودات الوجود ودوام الوجود وحصول ما بالقوة بالفعل فبذلك ينتسب المعاول الى علته يتشبه بها بحسبه فيكون له من مشابهتها بالوجود والكمال ما من شأنه ان يكون له كل ذلك من المبدأ الاول في الموجودات ومما عنه منه وهو منه لاجله فهو في الكل لاجله فهو الغاية القصوى كما كان هو الفاعل الاول لكون غايته في فعله وجوده وكمال وجوده اعنى وجوده الكامل التام الذات والصفات فلكماله وتماؤه وجد عنه ما يوجد فها تم بايجاده ولكن اوجد بتماؤه وصدر عنه ما صدر لذاته عن ذاته ولكمال ذاته الموجب لوجود ما صدر عن ذاته فهو المبدأ الاول وهو الغاية القصوى ، وكما ان كل موجود عنه وما عنه لاجله فكل وجود وكمال وجود عنه لاجله فهكذا يعلم انه الغاية القصوى كما علم انه المبدأ الاول والاول كان لاجل غيره لقد كان ذلك الغير يتقدم وجوده وجود ما يفعل لاجله ويكون بتقدمه ذلك مشاركا للاول في علية خلقه فلا يكون وجوده عن الاول فانه لا يوجد لغير غاية فلو كان هذا من الاشياء التي اوجدها لقد كان تكون ايجاده له لغاية هي غيره وهو الغاية التي لا غاية بعدها هذا خلف . فاما ان يكون هو الغاية الاولى واما ان لا يوجد غيره واما لم يوجد غيره ١٥ كان واجب الوجود بذاته فالغاية القصوى في ايجاد كل موجود واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بذاته واحد فهو المبدأ الاول الفاعل وهو الغاية القصوى . وهذا كان مقصودنا في هذا الفصل بأسره فان اتعب فيه استقرء الجزئيات وحل ما يتشكك به في بعض المسائل الجزئية فهو مما لا يشكك في هذا البيان الكلي الذي كل بيان جزئى في ضمنه . ٢٠

## الفصل الحادى والعشرون

في اشباع الكلام في تناهى العال

علل الموجودات بأسرها متناهية وفي كل طبقة منها مبدأ اول ولها بأسرها في طبقاتها مبدأ واحد واجب الوجود بذاته لا شريك له في ذلك فانه قد سلف البيان

- البيان بان وجود المعلول يحصل مع وجود علته اذا كانت على تمام عليتها واذا فرضنا المعلول علة ولعته علة فليس يمكن ان يذهب ذلك ويتسلسل الى غير نهاية في الوجود لان المعلول وعته وعلة علته اذا اعتبرت جملة في القياس الذي لبعضها الى بعض كانت علة العلة علة مطلقة للعلة والمعلول وهما معلولان لها اعنى العلة والمعلول لعلة العلة وله اليها نسبة المعلولية وان اختلفا في كون احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة . وان كثرت الوسائط ففيها لامحالة علة قريبة للمعلول الاخير الذي اعتبرت معلولته وفيه الكلام فهي علة لشيء واحد وهو المعلول الاخير وهو ليس بعلة لشيء اعنى المعلول الاخير وعلة العلة تتميز عن العلة لان كونها علة بل لكونها علة لشيئين للتوسط والاخير وكذلك علة العلة كلما ازدادت الوسائط كانت العلة الاولى علة للمعلول الاخير مع الوسائط بأسرها لا ترتفع عنها عليه الاخير بعلة الوسائط بل تكون بالعلية احق من الوسائط التي وجودها عنها ووجود المعلول الاخير الذي يوجد عنها فلا يمكن ولا يعقل وجود الاخير الا بعد ما قبله فما قبله معقول الوجود وقبل وجوده وقبل القبل اولى بذلك من القبل . فان قيل انها لا تنهاى الى اول كان معناه ان العلة الاولى غير موجودة ورفعها يوجب رفع الوسائط ورفع الوسائط يوجب رفع المعلول بالقياسات الشرطية الاستثنائية على وجه لا يرتاب به من يعقله حيث يترتب في ذهنه هكذا ان كان المعلول الاخير موجودا فالوسائط موجودة وان كانت الوسائط موجودة فالعلة الاولى موجودة وان كان المعلول الاخير موجودا فالعلة الاولى موجودة . وعكسه هكذا فان استثناء تقيض التالى يوجب تقيض المقدم ان لم تكن العلة الاولى موجودة فالوسائط التي هي علل ومعلولات غير موجودة وان لم تكن الوسائط موجودة فالمعلول الاخير ليس بموجود فان لم تكن العلة الاولى موجودة فالمعلول الاخير ليس بموجود لكنه موجود هذا خلف . تسبب من قولنا ان العلة الاولى غير موجودة فادى الى مكابرة العيان لخاصية المعلول الاخير عدم الخاصية وهو انه ليس علة لشيء البتة . وخاصية العلة الاولى انها علة

- للكل غيرها وليست بمعلولة لشيء ألبته . وخاصة المتوسطات كثرت ام تالت انها عال ومعلولات . وايس معنى قولنا ان العلل لا تتناهي الا احد معينين اما أنها لا تتناهي عددها عند من يعدها لكثرتها وعجزه عن عددها وهذا محتمل اذا نسب الى قدرة تعجز عن العد ولا يضرفي مسئلتنا . واما ان لا توجد العلة الاولى ورفع وجود كل متقدم من العلل يلزمه رفع وجود كل متأخر من المعلولات ويلزم من عدمه عدمه ففرض عدم الاول يلزمه فرض عدم الجميع لاحالة لان فرض وجود الجميع يلزم من فرض وجود الاول لاحالة تترتبه عليه في قباية الوجود .
- وقول القائل ان العلل قبل العلل تكرر بلا نهاية مع تسليمه لوجود الطرفين لا يضرفي المسئلة مع كونه محالا لان المقصود يحصل با ثبات العلة الاولى . وكون الامر في نفسه متناهما هو ان يكون له طرف وكل ما بين الطرفين فهو محدود بهما بالضرورة فهذا في جميع العلل هكذا اعنى في الفاعل والغاية اللذين ذكرناهما وبيننا ان عليتهما شاملة لكل موجود معلول . فاما الهیولی والصورة فيحتاج بيان ذلك فيهما الى زيادة مبينة . فاما الهیولی والعلة العنصرية وهى ما يكون عنه الشئ ويكون هو جزءا ذاتيا للشئ وفي مثله يقال شئ من شئ
- شئ بجزء الجزء جزء لا محالة لذى الجزء وهو فيه كالاول وذو الجزء منه كما كان من الاول مثل الخشب للكرسى والجزاء الارضية من الخشب فان الاجزاء الارضية جزء من الخشب والخشب جزء من الكرسى اما من حيث هو كرسى حتى يكون الجزء الآخر الصورة واما من حيث هو موثلف من اجزاء عنصرية حتى يكون الخشب جزءا والحدید جزءا آخر بجزء الجزء جزء لذى الجزء لا محالة .

والشئ من الشئ يقال على وجهين احدهما بمعنى ان يكون الاول انما هو ما هو بأنه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي الذى بمعنى كونه صبيا كونه في طريق السواك الى الرجاية فاذا صار رجلا لم يفسد منه ما كان به صبيا بل استكمل ويتم بالقياس الى ما كان عليه بحيث نخرج من القوة الى الفعل ومعناه انه كان



- الثاني من الأول بمعنى كان بعده أعني كان رجلا بعد ان كان صبيا فيحصل الجوهر الذي للأول بعينه في الثاني والآخر هو الذي يقال بمعنى الاستحالة كالنار من الهواء فان الهواء بصورته اتى هو بها هواء لم يحصل في النار وانما حصل منه فيه معنى الجسمية. وبهذا المعنى يقال صار الأبيض اسود بمعنى ان الجسم الذي كان جزء معنى الأبيض صار جزء معنى الاسود وبطل الأبيض منه ولم يحصل الأبيض في الاسود حتى يكون له جزءا في القسم الاول كان الاول الذي صار هو الثاني بعينه في الثاني والثاني هو وزيادة وفي القسم الثاني كان شيء من الاول هو جزءه . وجودا في الثاني على أنه جزء له كما كان الاول، وقد سلف الكلام في الاجزاء وانها لا تكون في الوجود الواحد غير متناهية وبه نكتفي ههنا .
- ويحصل منه العلم بتناهي العلل العنصرية فان العلة منها جزء وعلة العلة جزء .
- الجزء او بعض وبعض البعض سواء امكن الانفصال او لم يمكن بعد ان يكون الجزء موجودا في الكل متميزا عنه بالصورة والطبع وان لم ( يكن - ) يتميز بالانفصال والمباينة فيستحيل فيه ان يمضي الى غير نهاية ويكون غيرا لمتناهي فيه
- حاصلا بالفعل سواء كانت الابعاض مقدارية او معنوية فانها تشترك في انها الاجزاء الذي تكون بالاستحالة فالتناهي فيه حاصل لا محالة بالنوع وهو المقصود واما
- بالاشخاص هذا من هذا الى غير نهاية مع الزمان فليس بمقصود هاهنا ولا هو ممتنع على ما قلنا بل الهواء من النار كالنار من الهواء والمقابلة تقتصر في الاستحالة على الطرفين حيث يفسد هذا الى ذاك وذاك الى هذا فلا يتقدم احدهما بالطبع على الآخر بل بالعرض وفي الاشخاص دون الانواع، وانما انقسم الاول كالرجل من الصبي هو الذي فيه تقدم وتأخر بالطبع فيكون الرجل من الصبي ولا يكون الصبي من الرجل . فهذان القسمان هما اللذان يقال فيهما كون الشيء من الشيء أعني الكون عن الضد الذي يبطل صورة الاول بصورة الثاني بالاستحالة من الحار الى البارد ومن البارد الى الحار ويتم الكون عما ليس بضد كالرجل من الصبي ويتم العكس في الاضداد ( ٢ ) الحار من البارد والبارد من الحار ولا يتم

في هذا كما يكون الرجل من الصبي ولا يكون الصبي من الرجل اعني لا يعود  
الرجل صبيا فقد ظهر اتناهي فيهما .

فاما تناهي العلل الغائية فيصح علمه بالبيان الذي ذكر في تناهي العلل الفاعلية من  
جهة التقدم بالذات الذي للعلة على المعلول ويكون بهذا البيان اخرى فان الغاية  
في الذهن وغاية الغاية قبل الغاية والذهن اولى بان لا يحصر ولا يحصره مالا يتناهي  
فان الغاية (١) التامة هي التي يكون الشيء من اجلها فاذا كانت غاية اولى كان من  
اجلها كل شيء ولم تكن هي من اجل شيء فاذا كان وراء الغاية غاية كانت  
الاولى لاجل الثانية وما هو لاجل غيره فليس بغاية قصوى وقد فرضت غاية قصوى  
هذا خلف . فمن جوز الاتناهي في العلل الغائية فقد رفعها في انفسها وابطل طبيعة الخير  
المقصودة عند التفاعل في فعله وكذلك من قال بالاتناهي في العلل الفاعلية فقد  
ابطلها بابطال وجود اولها والثاني بعد الاول بعدية بالطبع ان لم يوجد لم يوجد  
وطبيعة الخير هي الغاية الحقيقية والعلة التامة اذ الخير هو الذي يطلب لذاته  
وكل مطلوب لاجل غيره ينتهي طنب الطالب فيه الى مطلوب لذاته وقد سبق  
الكلام في الخير واثبت الذاتي الحقيقي منه من جهة الاضافي العرضي حيث قلنا  
ان كان من الخير ما هو خير لشيء فمن الخير ما هو خير مطلق في ذاته من غير  
نسبة الى شيء لان الخير اذا كان لشيء لم ينحل اما ان يكون له خير آخر اعني لذلك  
الخير الذي هو خير لشيء او يكون هو خير بنفسه اعني خيرا في نفسه فان كان له خير  
فالكلام في ذلك الخير حتى يكون خيرا هو الخير في نفسه وانفسه اعني وجوده  
بذاته ولجل ذاته ومن ذاته فكذلك الغاية ان كان في الوجود شيء هو غاية لشيء  
فذلك الشيء اما ان تكون له غاية اخرى في وجوده واما ان يكون هو غاية في نفسه  
في وجوده فان كان له غاية فالغاية غاية وتنتهي لاحالة لان وجود القبل يتوقف على  
وجود البعد من جهة الترقى في النهاية صاعدا والنهاية قبل ذي النهاية فهي الخير  
المطلق لاحالة ولا يمكن الدور كما لم يمكن في العلل الفاعلية . وقد صبح ان العقول تام  
الغاية في انفعالها والغاية لأجل غاية الغاية فاول العمل فيها آخر الفكرة وآخر الفكرة

هي الغاية القصوى فأول الوجود والايجاد العقلي يبتدىء من عند الغاية الاولى فالغاية الاولى في الوجود قبل كل ما بعدها .

- واما العلل الصورية فهي متناهية ايضا من جهة انها اجزاء من ذى الصورة والاجزاء في الواحد الموجود محدودة متناهية فقد بان واتضح تنهاى العلل والمبادئ للوجودات وصح وجود فاعل اول لا فاعل له ووجود غاية اولى لا غاية لها وان الفاعل الاول لا يصح ان يكون غاية وجود ذاته غير ذاته فهو خير في نفسه لنفسه غاية لذاته في وجوده فان الغاية الاولى لا فاعل لها غيرها فالفاعل الاول هو الغاية الاولى فالمبدأ الاول الفاعل لسائر الموجودات هو الغاية الاولى القصوى في الوجود لسائر الموجودات فكل موجود عنده ولا جله لا لأجل غيره ولا عن غيره لكن العلل الصورية لا تتناهى الى صورة الصورة حتى تكون لسائر الموجودات صورة واحدة كما تنهت الفواعل والغايات الى فاعل الفاعل حتى انتهت الى فاعل اول هو فاعل الكل وغاية الغاية الى غاية اولى هي غاية الكل فانه لا صورة للصورة حتى تنتهى الى صورة اولى كما للفاعل فاعل حتى ينتهى الى فاعل اول وكما تكون للغاية غاية بل يكون للهيولى هيولى حتى ينتهى الى هيولى اولى على ما (١) ذكرنا في الطبيعيات فقولنا بتناهى العلل في الفاعل والغاية والهيولى يكون بمعنى واحد من جهة انها في كل طبقة منها تنتهى الى اول بخلاف الصورة وفي الفاعل والغاية بخلاف الهيولى في ان فاعل الكل غاية الكل والفاعل الاول هو الغاية الاولى وليس كذلك الهيولى الاولى فانها لا تكون فاعلا ولا غاية ومعنى التناهى في الصور هو التناهى في العدد للعلول والتناهى الى صورة اخيرة في التركيب للركب لان صورة الصورة كما ينتهى الى فاعل اول هو فاعل كل فاعل وغاية قصوى هي غاية كل غاية فهكذا يعقل تنهاى العلل ويتحقق ما حصل منه في البيان .

## الفصل الثاني والعشرون

في البحث عن ذات المبدأ الاول وما هي وعلى اى وجه يعرفها العارفون



قد سبق الكلام في هذا الكتاب في علم العلوم ومعرفة المعارف في الفصول المنطقية وفي علم النفس الذي ختم به العلم الطبيعي بان المعرفة بالشئ الواحد تختلف عند العارفين بحسب ما به عرفوا لان العارف قد يعرف الشئ بذاته كمن يعرف الحرارة بلمسه الذي يدرك به نفس الحرارة بالذات واولا وما هي فيه بالعرض وثانيا وكمن يدرك اللون بالبصر والطعم باللسان والرائحة بالشم والصوت بالسمع فالمسدر كلك واحد من هذه بهذه الحواس يعرفه بذاته ويعرف به ما هو له مما يوصف به فيكون قد ادرك الواحدة من هذه الصفات بالذات والموصوف بها بالعرض لا بذاته كمن يعرف الانسان بصوته المسموع او بمنظره وصورته المرئية او بصناعته التي عملها كمن يعرف الكاتب بكتابه فتكون المعرفة من العارف للشئ، اما معرفة الذات بالذات حيث يدرك العارف الذات كما قيل في الحرارة واللون ويكون لما ادرك عنده اسم يسميه به من جهة تلك المعرفة الذاتية لتلك الذات فتكون تلك الاسماء احق بان تقال في جواب ما هو لهذه البسائط من المدرجات بذواتها، واما معرفة عرضية بالاحوال والانعال والصفات العرضية كما يعرف الانسان بصوته او بلونه وشكله او بكتابه فتكون الاولى معرفة ذاتية وهذه عرضية . وتكون المعرفة الذاتية على ضربين اما معرفة البسائط بذواتها واما معرفة المركبات بذاتياتها التي هي الاجزاء التي تركبت منها حقا ثقها كما يعرف الابيض بانه جسم كثيف ملون بالبياض والعرضية تختلف بحسب الاعراض اما القارة كالحرارة والبرودة والاسود والبياض واما غير القارة كالحركات وتكون الصفات الذاتيات والعرضيات في المعروف بالمعرفتين الذاتية والعرضية هي المعرفة اولا وبالذات والموصوف بها بالعرض الا ان الذاتيات جملتها هي الذات والعرضيات ليس هي الذات وانما هي دالة على الذات دلالة تعرف انها غيرها كما تعرف ان المحرك غير الحركة وليس الحركة ذاته ولا جزء ذاته فتلك معرفة استدلالية والذي سبق فيه الكلام الى ههنا من المعرفة بالله تعالى انما كان من قبيل المعرفة الاستدلالية العرضية لا من قبيل

قبيل المعرفة الذاتية لأننا عرفناه من جهة المبادئ والعلل ووجوب تناسلها في البداية الوجودية والنهاية النظرية إلى مبدأ أول وعلة أولى ومن جهة الوجود الواجب والممكن وما لزم في النظر من وجود واجب الوجود بذاته وتقدم وجوده على وجود كل ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره فكانت المعرفة الأولى بالمعلولات والثانية بالوجود الذي هو واجب بذاته فكانت معرفة عرضية عرفناه فيها بغيره ومن غيره لا بذاته ولا بذاتياته .

- واما المعرفة الذاتية فانها لم تحصل لنا الى الآن لا بذاته ولا بذاتياته اما بذاته فلأننا لم ندرك ذاته الوحدانية واما بذاتياته فلأنه واحد لا تركيب فيه فلا ذاتيات له .  
وان قيل ان له اوصافا ذاتية كالعلم والقدرة والحكمة على ما قلنا، فليس معناها انها اجزاء ذاته كالحيوان والناطق للانسان بل معناها انها له بذاته ومن ذاته .  
١٠ لا بغيره ولا من غيره كساواة الروايا الثلاث من كل مثلث لزاويتين (قائمتين-١)  
والشيء الذي له اوصاف ذاتية وفي حقيقته تركيب قد تدل عليه العبارة فيعرف بها معرفة ذاتية اذا وصفته بذاتياته التي له فيها نظائر كمن يعرف الشيء بنفسه من شريكه في الجنس وبفصله من شريكه في الفصل او مباينه فيه او من بسيط هو نظيره كما نعرف الشيء الذي لم نره فنعرفه بمثله الذي رأيناه والله تعالى لا شريك له ولا نظير ولا شبه ولا ضد حتى يمكن ان نعرفه بالمماثلة من الشريك والمشابهة من النظر والشبيه والمباينة من الضد وليس الله تعالى وحده الذي عرفناه فيما عرفناه وعلمناه في العلم الذي اشتمل عليه هذا الكتاب الى هذا الوضع بالمعرفة الاستدلالية دون الذاتية الحقيقية بل وملائكته الذين نعرفهم بأفعالهم ومنها في السماوات والارض ونفوس البشر وغيرها من نفوس الحيوان والنبات انما نعرفها  
١٥ كذلك ايضا من آثارها وافعالها وذلك لما ذكرناه في علم النفس من ان نفوسنا ملهمة في مقارنة الاجساد بالتطلع الى الادراك من سبيل هذه الآلات والحواس فاذا رمت ادراك شيء مما طلبته في المرئيات بالعين اوفى الملموسات اوفى (المسموعات-١) اوفى المسمومات اوفى المذوقات التي هي سبيل الادراكات

والمعارف التي اهتمتها وعرفتها وعرفت المدركات من قبيلها من حيث عرفت فلما فكرنا قليلا علمنا ان الموجودات لا يلزم ان تكون هذه لا غير وان لا تكون معها غيرها في الوجود ولما نظرنا نظرا عقليا عرفنا معرفة استدلالية وجود موجودات هي غير هذه المحسوسات لم نعرفها بذواتها اذ لم ندرك ذواتها بل من افعالها ومعلولاتها كما عرفنا المحرك (١) بالحركة والعلة بالمعلول اذ لم تكن لنا آلة ندرك بها هذه الموجودات كالعين للرئيات والاذن للسموعات فناجتنا الافكار الصحيحة بانه قد يمكن ان تكون الادراك هذه آلة او آلات لم تخلق لنا كما لم نخلق العين لمن خلق اعمى فانه لا يعرف العين ولا ما يدرك بالعين كذلك يمكن ان يكون حالنا في العجز عن ادراك هذه المدركات لعدم هذه الآلة او لا تكون لها آلة عدمها وانما يتم ادراكها للنفس بذاتها عند تجردها عن آلاتها بالتفاتها عنها الى ذاتها ومنها الى هذه المدركات كما ندرك المتصورات الذهنية في اليقظة والنام وندرك منها المبصرات بغير عين والسموعات بغير اذن كما بيناهناك ووضحنا ان للنفس ادراكا بذاتها مع تجردها عن هذه الآلات والتفاتها عنها ولها ادراكا بالآلات هو بالحقيقة بذاتها كما اوضحنا هناك ايضا فكذلك يمكن ان يكون لها ان تدرك هذه الموجودات التي هي اقدم وجودا من هذه المدركات اما بذاتها على التجريد والا فتراد عن هذه الآلات واما بالآلة اخرى ان كانت مما توجد في جملة الموجودات وكما ان النفس تستعين بالنور على الادراك بالعين ولا تكتفي في ادراك المرئي بالعين دون النور الواقع على المرئي فانها به وفيه تبصر فتبصره اولا وتبصر به غيره كذلك يمكن ان يكون لها من الموجودات الالهية ما يجري مجرى النور للعين تبصره اولا وتبصر به غيره فان النور يقال في العرف اللغوي على شعاع الشمس وضوئها الواصل اليها منها وعلى نورها الذي في ذاتها وجوهرها الذي نعلم ان النور يصدر عنه اليها وعلى نور القمر وضوئه الذي في ذاته والذي يشرق منه على غيره كذلك ايضا وعلى النور الذي في لهبة النار وما يشرق منها على غيرها . وبالجملة على ما يرى بالعين اولا وبالذات ويرى به غيره هذا في التسمية اللغوية



- بحسب العرف والمعرفة الا انا نعلم ان النار الصرفة لا يظهر لها هذا النور حتى تختلط بها الاجزاء الدخانية المتحللة من الاجسام الارضية وحيث ان تختلط بها اختلاطا تكون فيه الاجزاء الارضية اغلب واكثر فيصير المرئي دخانا لاهبة معه ولا نور او تكون النار صرفة كما تكون في فضاء التنور الباغ في الحرارة وفيه جمر من غير لهبه الذي يشعل ما يدخل اليه من غير ان يلتقي ما فيه من جمر ويكون شفا فالاهبة فيه ولا نور فالنور الظاهر في هذا المخلوط كما قيل في الطبيعيات ليس من الاجزاء الارضية الكثيفة المظلمة بل من النار اللطيفة الشفافة يظهر على سطوح الاجسام الكثيفة كما يظهر نور الشمس على جرمها الكثيف الذي لا ينفذ البصر فيه وعلى الارض وما فيها من جبل وجدار وعلى جرم القمر الكثيف ولا يظهر فيما بينها وبين هذه المستنيرة منها من الفضاء والهواء للطافته ولا شك انه في الواسطة والذي في البين وهو الفضاء الذي بين الارض والسماء قبله على الارض لانه هو الاقرب والمتأدى من جسم الى جسم كالحرارة والبرودة وغيرها يتأدى الى الاقرب قبل تأديه الى الابد فان ضوء المصباح الضعيف يضيء ما قرب منه مع ضعفه حتى كلما قوى اثار الابد فالابد فنور الشمس في الفضاء الذي بين الارض والسماء مثله على الارض او اكثر منه لكننا لانراه وذكرنا العلة في كوننا لانراه وهي ان النور البصري منا لا يرى شيئا بالذات حتى يكون مستنيرا ومع استنارته كثيفا لا ينفذ البصر فيه فهذا النور موجود في النار لكننا لانراه لما قلنا من عني باسم النور ما نراه لما قلنا ونرى به فالنور ذلك الظاهر ومن عني به ما هو الحق منه بالمعنى لكونه العلة الموجبة فالذي في النار اولى فالنور يصح ان يقال باشتراك الاسم على النور الذي نراه ونرى به وعلى علته ومبدئه الذي عنه يصدر وهو محض حقيقته فنفسنا ترى الاشياء وترىها وتظهرها وتبديها فهي نور ايضا وعلتها وسببها الذي عنه صدر وجودها الحق بذلك منها ونسبته اليها كنسبة نور الشمس الى نور القمر ونور الشمس ليس هو علة اولى بل هو معلول وعلته لو كانت قريبة لأبصارنا لظهرت لنا اكثر من

ظهور الشمس لكنها غير ظاهرة لنا فقلة نورا شمس احق بمعنى النور من نور الشمس وكذلك حتى تنتهي الى ما ترى كل شيء ويصدر عنه وجود الانوار باسرها خفيها وظاهرها وعلتها ومعاولها فهو نور الانوار كما هو مبدأ المبادئ فهو ابعد من ان يرى بالعين واحق بان يرى لكونه الاظهر في الوجود والاسبق والاحق بالوجود فالنفس اذا تطلعت بذاتها نحو مبادئها وعادت بنظرها الى جهة بدايتها انتهت بنظرها اليه واستعانت بمبادئها القريبة عليه كما يستعين نور البصر بنور الشمس على الابصار فهو الاظهر في وجوده ولن هو اليه اقرب والاخفى على ابصارنا التي نورها من نوره ابعاد الادراك انما يكون للوجود ولا يدرك المعدوم وان كان من نوع ما يدرك فالذي وجوده اقدم واثبت هو في نفسه اظهر ولن هو بادراكه اولى وعليه (١) اقوى وابعد ممن يضعف عن ادراكه كما تضعف عيون الخفاش عن ضوء النهار والذي ندركه باذهاننا في يقظتنا ومنا منا هو من هذا القبيل وتذكره نفوسنا بذاتها اذا تخلت في المنام عن حواسها ومحسوساتها والصورة المدركة بالذهن موجودة في الذهن وعنده ولولا ذلك لما ادركها مدرك فالمدركات الذهنية لها حقائق موجودة في الازهان وعندها اما وجود اقرارا واما وجودا غير اقرارا وانها بالنوع غير هذه الالوان وطعومها ورائحتها وسائر حالاتها المدركة كذلك ايضا وهي من قبيل ما لا تدركه الحواس فالنفوس تدرك بذاتها ما يخفى مثله على حواسها وآلاتها فالوجودات التي لاتنالها الحواس (مثله - ٢) من النفوس التي عرفناها بافعالها والعلل التي استند لنا على وجودها من معاولها اما ان يكون لنفوسنا ان تدركها بذواتها اذا التفتت اليها ولكنه عن محسوساتها كما التفتت عنها في المنام واما ان يكون لها اولى بعضها دائما وفي وقت من اوقاتها او حالة من احوالها آلة تدركها بها مثل ما تدرك بالروح البصري ما تدركه من الادراكات البصرية وبالروح الدماغي ما تدركه من الادراكات الذهنية اولا يكون من شأنها ان تدركها وهذا القسم الاخير بعيد عن الامكان لان هذه المدركات الروحانية

انسب الى جوهر النفس واقرب اليها بالطبع فهي با دراكها اولى وهي في الحقيقة اظهر وجودا من معلولاتها المحسوسة فهي اولى بان تدرك والنفس اولى بان تدركها من هذه المدركات الأخرى فاما هذه الآلة التي حصلت في حدود الجوار من بعض النفوس دون بعض وفي حال دون حال فلا تخرج عن امكان الوجود والعدم الا عند من كانت له حتى (١) تكون له ويعرفها بنظره الحكيم وتأمله الذهني كما عرف الروح الخيالي والفكري والذكرى .

واما ادراك النفس لها بذاتها فهو الذي يحكم به حاكم العقل والنظر الاعتباري بشرط التجرد والتخلي بالتفاتهما عن الغريب الى النسيب وعن الابد الى الاقرب وعن الاخفى الى الاظهر كما ظهر لك البيان ان العلة اظهر واقدم وجودا من المعلولات عند من يقوى على الادراك كقوة البصر على نور الشمس الذي به يتجلى لمن قوى بصره وبه بعينه يحتجب عن ضعف بصره كذلك هذه الموجودات النورية الذوات التي تنالها النفس كنها بكنهه لا سطحا بسطح كما قيل في اللطيف الشفاف ومداخلته لما جانشه وكونه غير محبوب عنه فهي اذا التفتت الى هذه المدركات رأت عللها ومباذرها الاقرب منها اليها بذاتها والابد بسفارة الاقرب ومعونته كما نستعين في الانظار الفكرية بالاقرب الى الفطرة على الابد عنها ومن عادتنا وعادة السلف ان يسموا الموجودات الفعالة التي لا تدركها الحواس بالروحانيات وهي النفوس المتجسدة اعني المتعلقة بالاجسام المرتبطة بها ومعها والمفارقة التي لا ترتبط بشيء ومن قبيلها الملائكة الذين هم انواع لانتم الاحاطة بمعرفتهم من طريق الاستدلال وانما نعرفهم من طريق افعالهم التي تظهر لنا في المحسوسات وغير المحسوسات مثل ما يظهر لنا في اجسامنا ونفوسنا اما في الاجسام فالتغاير المعلومة ، واما في النفوس فكما نستولي على عزائنا وارادتنا وخواتمنا واذهاننا ونناجي من نناجيه منا في مناهه ويقظته بما يعلم الجاهل ويبصر الذاهل ويهتدى الضال وينبه الغافل عرفها من قبلنا اصحاب الافكار والانظار التي حصلت بطول الاعمار وجودة البصائر وتعليم العالم للجاهل



بكثرة العلماء في تلك الاعصار الآهلة بهم (١) فسموها ارواحا وروحانيات وهي انوار من حيث ترى وترى وتبصر وتبصر فكل ما هو منها اعلا فهو نور النور والله تعالى الذي هو مبدأ المبادئ وعلة العلل والغاية القصوى في كل زيادة من فضيلة وخير فهو نور الانوار فهو احق بأن يرى ولستنا احق بأن نراه لبعده نوعنا عن مقام منظره ومداه فهو الظاهر الخفي اما ظهوره فبذاته وصفاته ووجوده الواجب بذاته وما وجب عنه في سائر مخلوقاته واما خفاؤه فعند من ضعف بصره الذاتي عن ادراكه كضعف عين الخفاش عند ضوء النهار يخفى عاينها لكونه اظهر فيعجزها ويهرها

و الله تعالى اسماء تسمى بها بحسب المعاني التي تعرف بها كما تسمى خالق الخلق ومعطي الرزق والموجد بعد العدم والموجب لوجود الممكنات والقادر والقاهر والرحيم والجواد ونحوها من الاسماء التي بحسب المعاني المختلفة عند العارفين في تعرفهم ومعرفتهم وما به عرفوا وكيف عرفوا وليس في هذه الاسماء اسم يدل عليه بذاته دلالة الحرارة على الحرارة من جهة المعنى فكذلك نسميه بنور الانوار وانما يسميه باسم يدل على ذاته من عرف ذاته معرفة ذاتية فسماه من حيث عرف على طريق الوضع كما سميت الحرارة حرارة والنور نوراً وحينئذ لا يفهم معنى ذلك الاسم منه الا من عرفه كما عرفه وواطاه على التسمية من حيث عرفه فله عند العارفين به اسماء يناجون بها انفسهم وغيرهم ممن شاركهم في المعرفة والواطاة على التسمية بحسب المعرفة واذا كان هو تعالى يعرف ذاته وهو بذاته اعرف من سائر مخلوقاته فتسميته لنفسه تكون كذلك ايضا فاذا تعرف الى عبد من عبيده وقدره على رويته ومعرفته وما اختاره من الاسماء لذاته في تسميته كان ذلك الاسم هو اسم الذات على الحقيقة فهو اخص الاسماء من اخص المسمين لاخص مسمى فلا يحب ان ينطاع للداعي به ما في السموات والارض جميعا .

وقد ادعى في هذا من الدعاوى وقيل فيه من الاختلافات المحالة ما لا يتناهى

بقياس زماننا ومعرفةنا وفيه حق لاجالة من هذا القبيل يعرفه من يعرفه ويشتهبه على من لا يعرفه بما ليس منه فاعرفه انت على طريق الجملة هكذا .

- فما من يعتقد فيه تعالى انه يرى بالعين التي هي هذه الجارحة فقد اخطأ وبعد عما اوضحناه جدا فان العين حجاب بقياسه يستعان بتركها على ابصاره لابل هو على ما قيل اظهر في وجوده واخفى من ان يدرك بها فانها آلة للنفس في ادراك ما دونها لاني ادراك ما فوقها والادراك لما فوقها اولى بذاتها منه بالانها وانما نستعين على رؤيته بما هو اعلى واقرب اليه منها لابلما هو ابعد وادنى . فقد صح ان ذات المبدأ الاول ان استعير لها اسم من جهة المعرفة بها فنور الانوار لا ثقب بتسميتها وقد يعرف الانسان مالا يدركه بما يدركه حيث تحصل له المعرفة به من المشابهات الموجودة فيما يعرفه والمخالفات التي يتميز بها فيقال ان العنقاء لها جناح مثل ما للنسر وانتصاب قامه كالانسان ومخلب كالمنقرس واثداء في الصدور كالمرأة وريش كالطائر ومنسر كالجارح وليست بادية البشرية ولا ناطقة كالانسان ولا عديمة الاثداء كالطائر ولا ذات اربع كالحيوان الذي هو كذلك . فاجتمعت معرفتها من صفات هي مشابهات ومباينات في ايجابات وسلوب فيعرفها بذلك من لم يرها ولا رأى نظيراتها في نوعها فيعرف الشيء بجنسه كما عرفت العنقاء بانها حيوان وبفصله النوعي كما عرفت بانها طائر ثم بالمشابهات والمباينات من الاعراض والخواص والله تعالى لا شريك له في جنس فيعرف بجنسه ولا في فصل منوع ولا في نوع فانه واحد الذات لا يتجنس ولا يتنوع واذ ليس له مشاركة ذاتية في الماهية لموجود آخر فليس له فصل ذاتي يميزه عن الآخر .
- واما الاعراض والخواص فليس له شبيه ولا مماثل في شيء منها فيعرف به فبقي ان يعرفه العارف اما بمعرفة عرضية مركبة من افعاله ونسبته اليها كما يقال مبدأ اول وعلة العلل . واما بسلوب صفات هي موجودة لغيره كما يقل انه لا يأكل ولا يشرب ولا ينام ولا يموت ولا يعدم ولا هو ابيض ولا اسود ونحو ذلك من صفات المخلوقات التي يجمل عنها وتنتفى عنه بالدليل النظري . واما معرفة

ذاتية تدرك فيها ذاته بذاته على ما قلنا فهذا هو الذي حصله النظر وعبر عنه النطق من معرفة الله تعالى ودل عليه من معرفة العارفين به .

## الفصل الثالث والعشرون

في الطرق العلمية التي ينتهي منها الانسان

بعلمه الى معرفة الله تعالى

قد بان مما قيل في هذا الكتاب ان الاستدلال على المبدأ الاول من الحركة على ما قيل ليس بحق ولا هو الطريق الخاص الى معرفته فانهم قالوا ان الحركات ترجع في السببية الى الحركة المكانية ومن جملة ما الى الحركة الدورية التي هي حركة الافلاك ووجود الزمان يتعلق بوجود حركة وهو دائم لا يتصور له بداية ولا نهاية زمانيتان فالحركة التي يتعلق وجوده بوجودها دائمة غير متناهية البداية والنهاية فالمحرك الذي يحركها غير متناهى القوة لانه يحرك مدة غير متناهية ولا يكون غير المتناهي من المتناهي، قالوا على ما بينا واوضحنا في كتاب السماع الطبيعى حيث قالوا ان كل عظم وذى عظم موجود فهو متناهى المقدار فهو متناهى القوة فلا يمكن ان يكون محرك الحركة الدورية عظم البتة ولا له عظم والا لكانت قوته متناهية وذو القوة المتناهية لا يحرك حركة غير متناهية المدة بل فعل المتناهي متناه . ونحن فقد اوضحنا ان التناهي والاتناهي الذي احتجوا به في الطبيعيات حيث قالوا ان قوة الجسم المتناهي متناهية .

وانما احتجوا عليه بأن قالوا ان قوة للبعض (١) منه بعض قوة الكل ونسبة البعض الى الكل في الجسم نسبة متناه الى متناه فنسبة البعض الى الكل في القوة نسبة متناه الى متناه فكل قوة جسمية متناهية . وتمثل على ذلك بقوة الجراحا بط وثقله وميله فانه في البعض بعض ما في الكل من جهة الشدة فاما من جهة المدة فلم يذكر هناك ولم يبرهن عليه بل نقول نحن الأمر فيه بالعكس فان المدة في البعض اكثر منها في الكل فان الكل ينتهي بحركته الطبيعية الى مداه وموضعه المطلوب في مدة اقصر من التي ينتهي فيها الجزء لان الكل اسرع حركة لكونه اشد قوة والجزء ابطأ حركة



- لكونه اضعف قوة فالحال في المدة بعكسها في الشدة فكيف يلزم نقل الحكم من جهة الاسم المشترك وهو انما اراد القوة غير المتناهية المدة في تحريك الفلك لا الشدة فانه قد ذكر في الطبيعيات ان القوة المحركة لا يصح ان تكون غير متناهية الشدة اذ لو كانت كذلك لزم ان يكون تحريكها في غير زمان فالشدة في هذا تخالف المدة زيادتها بنقصانها ونقصانها بزيادتها فكيف ينقل اليها حكمها والذي
- قاله هناك في حركة الفلك من انه لو فرض منه جزء منفصل حتى تكون حركته في الدوام مثل حركة الكل لزم منه ان يكون جزءه مثل كله وهذا محال . والذي صح ( انه محال - ١ ) فيه هو المتناهية في المقدار لا في الفعل . واما قياس المدة على الشدة فقد صح فيه من جهة المدة الزيادة لا المساواة اعني زيادة الجزء على الكل والضعيف على اقوى . فان قيل ان ذلك للبطء والسرعة والبطء بعض السرعة في قوة الفعل وانما الكلام في المساواة والدوام وهو الذي قيل انه لا يمكن ، مثاله ان عشرة يحملون حجرا ويسرون به بسرعة محدودة يوما واحدا بغاية جهدهم وطاقاتهم ثم تنتهي طاقتهم فيلقونه فهو الذي لا يمكن ان يقال ان الواحد منهم يمكن ان يقله ويحمله ويسير به بتلك السرعة بعينها تلك المدة بعينها فهذه هي مدة التحريك التي لا يساوي فيها جزء القوة كلها بل كلما كانت القوة اقوى كانت على الدوام اقدر فالتى تحرك على الدوام كذلك مدة لامهاية لها هي قوة غير متناهية فيقال ان هذا يقال في الطبائع المتباينة التي يقهر بعضها بعضها كالحجر الذي تحرك الى فوق او الى جهة غير جهة السفلى فان قوة ثقله تتعب المحرك فتعجز قدرته عن الدوام وينتهي الى حدنا ما حيث تكون القوة واحدة فلا ( منازع لها - ١ ) فانا لو فرضنا الحجر الهابط يتحرك مدة طويلة او قصيرة لا ينتهي فيها الى مركزه لم يكف ولم يتعب لاصغيره لصغره ولا كبيره لكبره بل نراه كلما تحرك هابطا ولم ينته الى مستقره ازداد ميلا وثقلا تسرع ( ٢ ) به حركته ولو كان يضعف على الدوام لقد كان يضعف في بعض الزمان ضعفا له نسبة الى الاضعاف فكان كلما امعن في الحركة ابطا كما يبطل الذي يتعب لكنه لا يتعب وانما يكف

لا تنهاه الى المستقر المطلوب . وقد أقر هو بان الفلك لا يتعب لكون القوى فيه لا تتنازع بين موجب وصارف كما يتعب الحيوان في سعيه بحركته الارادية وحمل ما يحمله . فهذا البرهان لا يلزم في الحركة الفلكية التي ليس للتحرك فيها غاية محدودة ينتهى اليها ولا في الجسم الذى يحركه النفس الفلكية قوة طبيعية يجاذبها ويمانعها فيتعب بالمجاذبة والمقاومة بل كما لا يتعب الجحر في نزوله الى اسفل ولا تضعف قوته المحركة بتحريكها كذلك لا يلزم ان تضعف قوة الفلك ولا يعجزه الدوام فان موجب حركة يوم عنده مثل موجب حركة شهر بل مثل حركة سنة ودهر ولا يتغير الموجب اعنى لا تتغير الحركة ولا يتغير المتحرك .

والبرهان على ذلك غير مستقيم لأنه استعمل فيه الاسم المشترك في المتناهى وغير المتناهى فلم تدل الحركة على المبدأ الاول على ما قالوا خاصة وقد اوضحنا في الطبيعيات ان الزمان لا تعاق لوجوده بالحركة في السببية ولا هو عرض لها يتبع وجوده وجودها على ما قيل وأنه كما ان الحركة في زمان كذلك السكون في زمان ولا يرتفع وجوده بارتفاع الحركة ولا يجب وجوده بوجودها . وقالوا بعد ذلك ان المبدأ الاول الذى هو غير متناهى القوة انما تحرك لا بأن يباشر الحركة لكنه تحرك كما يحرك العاشق المعشوق بشوق العاشق اليه . ونحن نقول ان المتحرك انما يتحرك بشوقه الى معشوقه ليقترب منه بحرسته اليه ويطمع في انتهائه الى مشاهدته او مجاورته في مكانه ان كان ساكنا او يتبعه ان كان متحركا والحركة الدورية لا تنقل الفلك من مكان الى مكان بل تحرك الى جهة وعنهما بالدور فان كان المطلوب في الجهة التي اليها الحركة فماباله يتحرك عنها وان كان المهروب منه فلم يتحرك اليها فان الحركة تكون من والى وما من شيء هو من في الحركة الدورية الا وهو الى بعينه من حيث يتحرك (١) كل جزء ثم يعود اليه ثم يعود عنه ولو تجدد فيه من والى المميزين لوقف المتحرك عند انتهائه الى ما اليه تحرك ولم يعد الى ما منه تحرك . اللهم الا بسبب آخر يوجب عزيمة غير الاولى على تصد غير الاول وما زاد واعلى المشوق والمعشوق حتى لا يجعلونه

- مباشر للحركة قالوا فان مباشر الحركة يكون نفسا في ذلك الجسم المتحرك  
فيحرك الجسم بالذات ويحرك نفسه باعرض بحركة الجسم كحركة الملاح في  
سفينة بل المبدأ الاول يوجب الحركة من المحرك المباشر للحركة فيتحرك  
لاجله عشقنا له او شوقا اليه ولم يذكر وكيف هذا الشوق والى ماذا ولو قال  
لا متشال أمره وطاعته في تقديره لكان أولى واسهل فان هذا يعرف منه  
لم وكيف ولا يعرفان من ذلك، فالطريق الى معرفة الله تعالى من جهة الحركة  
الفلكية على الوجه الذي قالوا غير مهد، وإنما الطريق التي سلك فيها من جهة  
المعلولات الى عللها والمبتدئات الى مبادئها هي الطريق التي اوجبت عند  
عقول انظار وجود علة أولى لا علة لها وهدتهم الى مبدأ اول لا مبدأ له .
- وهذا انما اهتدى به الحكماء القائلون بوجود العلة والمعلول معاني الزمان حتى  
امتنع عندهم ذهاب ذلك في علة قبل علة للمعلول الموجود الى غير نهاية وهي  
باسرها مع المعلول في الزمان الواحد معايل ويجب التناهي الى ما يجب وجوده  
اولا وقيل حتى يوجد الثاني ثم الثالث حتى ينتهي الى المعلول المستدل منه  
وتكون القبلية في وجوب الوجود لافي الزمان فمن هذه الجهة حققت المعرفة  
بعلة العلل واول الاوائل .
- ثم من جهة الوجود الممكن والواجب وهو ايضا من جملة النظر في العلة  
والمعلول يخالفه في العبارة واشباع النظر من جهة الامكان والوجوب  
وتستحكم المعرفة به من جهة ما يؤدي اليه النظر من وجوب تقدم وجود  
موجود هو واجب الوجود بذاته قبل كل موجود بغيره .
- ثم صبح بالنظر ان واجب الوجود بذاته واحد كما صبح ان المبدأ الاول واحد  
فهذه ايضا طريق استخرجها المتأخرون المهتدون بعلم ارسطو طاليس وبمذاهبه  
وانظاره وفيها زيادة بيان ووضوح محجة وحصول معنى وسهولة مأخذ .
- وطريق اخرى من جهة العلم وتعليمه وتعلمه ينتهي فيها النظر كما انتهى في الوجود  
المعلول الى غير المعلول كذلك ينتهي في النظر العلمي من عالم يتعلم من غيره حتى



ينتهي الى العالم بذاته الذى علمه لذاته بذاته من ذاته والطريق فيه بعينه هو طريق العلة  
والمعلول فى العلم من العلم حتى يكون ( ١ - العلم ) الاول الذى هو علم الاول  
علة لكل علم بعده وهو غير معلول لعلم قبله قال بذلك الانبياء والعلماء ومحجته  
واضحة فى حدود العلة والمعلول فان المتعلم الذى تراه يستفيد علما من الناس  
انما يصح ان يستفيدة من عالم وذلك العالم ان استفاد من عالم قبله حتى يمضى  
الى غير نهاية لزم فيه المحال الذى لزم من جهة العلة والمعلول وان انتهى الى  
عالم غير متعلم من غيره فذلك هو العالم الاول الذى علمه له بذاته كما كان وجوب  
وجوده له بذاته، لست اقول ذلك فى العلوم التى يتعلمها التلميذ من أستاذه  
على طريق العقل بل على طريق التصور والعقل فان التعليم من الاستاذ  
يكون بايراد لفظ يسمعه المتعلم فاللفظ من الاستاذ والسمع ليس منه وكذلك  
الفهم فان الاستاذ يقول والتلميذ قد يفهم ما يسمعه منه وقد لا يفهم فالفهم ليس  
من الاستاذ وكذلك التصور وكذلك التصديق وكذلك القبول وكذلك الرد  
وهو التعليم الحقيقى فان معطى الفهم والتصور والتعقل والتصديق والقبول  
والرد هو المعلم لا القائل، الا ترى ان القائل من البشر لا يقدر على تعليم كل علم  
لكل متعلم وانما يقدر من ذلك على ما يساعده عليه ذهن المتعلم بفهمه وتعقله  
وتصديقه وقبوله ورده اذا كان كل شئ من هذه فى موضعه وموقعه فذلك  
ليس من عطاء الاستاذ البشرى ومن اوتي الفهم والتصور والحكم بالتصديق  
والتكذيب والقبول والرد والاستدلال باستخراج الحجج على واجب المحجة  
العقلية فقد اعطى العلم بالقوة القرينة جدا من الفعل بالفطرة بحيث يستغنى بنفسه  
عن كل معلم من البشر وبذلك يزيد كثير من تلاميذ الحكماء فى الحكمة على  
استاذيهم وبه يصير كثير ممن لا استاذ له فاضلا حكيما فان المعلم الاول هو العالم  
الاول والكتاب هو أم الكتاب اعنى به الوجود لا بل أم الوجود الذى هو  
علم الاول الذى بحسبه امر فكان ما امر به على ما امر به بقدرته التى لا تعجز ولا  
تمانع فهذا ايضا طريق يهذى الى معرفة الله تعالى .

- وطريق أخرى هي من جهة الحكمة العملية فإن الذي رأيناه من خلق المخلوقات من السماويات والكيانيات (١) والجمادات والحيوانات والنبات من النظام في الشخص الواحد والاشخاص الكثيرة والانواع المختلفة دل على ان الافعال فيها ترجع الى حكيم يسوق المبادئ الى غاياتها والاوائل الى نهاياتها ويجمع بينها على حالة يستبقى بعضها ببعض وينتفع بعضها ببعض كما نرى في النبات ان العرق الناشب في الارض لا يجذب الماء من اعماقها مخلوطا بما يجري عليه وينجذب (٢) معه من اطراف الارض في انجذابه وسيلانه حتى يصير غذاء للنبات ثم يحمله الى الساق الواحد الذي يصير ارضا فوق الارض بل واسطة بين النبات والارض حتى يقل مواضع الثمر من الشجر عن الارض الى الجو الذي يلتقي فيه الهواء المنضج اللطيف ويتلقى الافعال السائية من جهة القوى الروحانية ثم تتفرق الاغصان في الجهات حتى لا تتراحم الثمار وتكثر بقدر كثرة المادة التي يحملها الساق من تلك العروق من تلك المياه الغائرة فعرقتها ناشب في الارض لاخذ المادة الجسائية وفرعها صاعد في الجولا ستمداد القوى الروحانية فيعيش هذا بمداد هذا وهذا بمداد ذاك احدهما بالروح الهوائية النارية والآخر بالمادة السائية الارضية ويجتمع لهما معا بذلك قبول القوى الفعالة السائية حتى نرى النخلة تموت بقطع القلب الذي هو الرأس الاعلى وتجف العروق الناشبة في الارض السفلى مع بقاء المادة عندها كما يموت القلب باقطاع العروق المدة ايضا هذا ولا يعرف احدهما مصلحته بالآخر فالعقل والنظر يشهدان بان الخالق المصور جمعها بحكمة ومعرفة بمبدأ حالها وآلها وكذلك نرى الاشخاص للانواع مسخرة في الايلاد باستثمار النبات واستنتاج الحيوانات من غير ان نعرف الام والاب من الشجر ومن كثير من الحيوانات ذلك بل والناس ايضا سخر والله باللذة الموجودة في حركة الجماع للذكر في الاعطاء والانثى في القبول حتى نرى الصدفه تفتح على وجه الماء حتى يقطر فيها من الجو ما يقطر كالمني من الذكر في الفرج ثم تنطبق عليه وتنغوص الى اقعر محكة الانطباع

الى ما تكمله القوة الفعالة درة فمن علم الصدف ذلك وهى مما لا حس له فكيف  
ان يكون له علم فحافظ الانواع بالاشخاص هي المسخر الملهم المصرف لهذه القوى  
في هذه الافعال التي لا تعرفها كما يسخر الكاتب القلم في كتابة الحروف التي يكتبها .  
ثم نعلم ان هذا النظام ليس يصدر عن كثرة تعدد الاشخاص و اجزاء الاشخاص  
من الاعضاء والاجزاء في الحيوان والنبات والالكان فعل كل جزء منها وكل  
شخص لما يخصه كما تجذب الجاذبة وتدفع الدافعة بل محصل الغرض المقصود  
بالجذب والدفع هو واحد للجاذبة والدافعة بل وللمدة والكبد في الشخص  
الواحد بل وللذكر والانثى بل للذكور والانات من النوع الواحد .

وخالق النظام في افعال الانواع هو واحد للانواع الكثيرة والجامع في ذلك  
بين الافعال السماوية والارضية ، هو واحد في السماء والارض فهو ذلك الواحد  
الذي كان معلم المتعلمين بأسرهم هو مسدد افعال الفاعلين بأسرهم فهو عالم العلماء  
والعالم الاول والعالم بذاته وحكيم الحكماء والحكيم الاول والحكيم بذاته اذا  
عطينا بالحكمة ههنا احكام العمل بالعلم .

واعلم ان معرفة الواحد منا بصاحبه من اشخاص الناس ليس هو بان يراه بعينه فان  
المرئي منه بالعين هو جسمه الذي يناله البصر بلونه وشكله وما من ذلك ما هو هو  
له بالذات وانما هو له بالعرض اعني الجسم واللون والشكل على ما عرفت فلورأى  
الانسان صاحبه مرار كثيرة في زمان طويل ثم لم ير منه سوى ما تراه العين  
لم يكن قد عرفه الا معرفة بالعرض لا بالذات وبالعروض البعيدة لا بالقريبة فان  
عرفه بافعاله الخاصة به كصناعة من صنائعه مثل كتابته او تجارته او صناعته (١)  
كانت معرفته له بما هو اقرب واخص واعرف فان عرفه بعلمه ومعرفته ورأيه  
ومذهبه واعتقاده كانت معرفته له اتم واخص من جميع ذلك لانه يصح ان يعرفه  
بما عرفه منه في حضوره وغيبته وحياته وموته فان من يعرف ارسطوطا ليس  
الآن بمقالته في علمه وحكمته اعرف به ممن رآه في وقت حياته بشخصه وصورته  
ولم يعرف منه ما عرفناه الآن من علمه ومعرفته اللذين هما افضل صفاته



وخواصه فمن رأى شخصاً من الناس ولم يعرف شيئاً من خواصه وفضائله وأعماله وصناعاته ولم يسمع له كلاماً أسمع ولم يعرف له معنى يعرفه به لم يعرفه وإن عرفه ببعض ما فيه من الخواص دون بعض لم يعرفه حق معرفته فمعرفة الإنسان بصاحبه بما لا يرى من صفاته وأفعاله إخص وأكثر وأشد معرفة منه بما يرى من عرفه بمقالاته ومعارفه وعلومه على ما قلنا، فاقص المعارف بما لا ترى العين هو المعرفة به من قبيل ما يرى بالعين لبعده عنه بالطبيعة والنوع فإذا كانت المعرفة بأشخاص الناس لا تتم بالمشاهدة بل قد تكون بالإخبار والآثار أتم منها بالمشاهدة فمعرفة الله تعالى بأفعاله وعلوماته ومعلولاته ومخلوقاته أتم في المعرفة من معرفة الإنسان بصاحبه من مشاهدته له بالعين .

- ١٠ فاما إذا خاطب الإنسان لصاحبه بأن قال له وسمع منه وسأله وأجابه فإن الخطاب والمسئلة والجواب يكون باللفظ الذي يكون بالصوت المسموع وبحركة اللسان والشفيتين في الفم من الحلق بالهواء المتردد في آلات التنفس فهو إنما يدرك منه أولاً وبالذات حالاً في الهواء وهي من الشخص أبعد بالنسبة إليه من صورة جسمه المرئية بالعين لكنها تدل دلالة ما على المعاني المقصودة من نفس القائل لنفس السامع فهي بذلك إخص من جهة ما تدل عليه من المعاني بفهومها لا من الكلام بمسموعها فالفاوضة معاملة تكون بين الإنسان وصاحبه يعرف الجواب منها بالسؤال والعبارة بالإشارة فكذلك يكون لأهل الفطنة والمعرفة ما يعرفون به ربهم معرفة أتم من المعرفة برؤية العين حيث يدعو الداعي فيجيبه لا بصوت مسموع بل بمطلوبه المقصود ولو أجابه بكلام ليس فيه الغرض الذي طلبه لقد كان انقص في إجابته له ومعرفته به من إجابته بغرضه، وللعارفين من ذلك في يقظتهم ومنامهم وما يتأملونه من حال أمسهم في يومهم ما تصح به المعرفة وتتم به المعاملة في السؤال والجواب وما يدل الإنسان من ذلك على ما عند غيره وإنما يدل ما عنده إن كان له منه عند فإن في الناس من هو في ذلك غني أكثر ومنهم من هو فيه فقير مقل ومنهم من يعتبر بتأمله وفكره ومنهم من لا يخطر
- ٢٠

بباليه ولا يتأمل فيه حالا من احواله فهذا بيان لمن يعرفه بما يعرفه ويدل كل انسان بحسب ما يعرفه .

فان قيل انه اذارأى الجواب فمن ابن يعلم ممن هو، قل انه يعرف العلم من العالم فيعرف ان العالم بحاله عالم والذي سمع مقاله سميع والذي لبي دعوته سميع الدعاء والذي انصفه ممن ظلمه او عوضه عن ظلامته عادل منصف والذي اعانه على من هو اقوى منه قوى قادر عالم بما في السرائر مطلع على الضائر فيعرف من هذه الاحوال والافعال فاعلمها وانه ليس من البشر الذين يراهم ويسمع كلامهم ثم يرى في ذلك من دلائل العقل ما يزيده معرفة فيكون الداعي في الارض والجواب في السماء كطالب المطر للسقيا والنعيم للجنة والصحو للتخلص من شدة المطر في السفر ونحوه فمن يسمع في الارض ويقدر على ما في السماء هو ملك الارض والسماء ثم تد يجد ذلك في مطالب اخص كمن يدعوا لريض اشكل امره على حذاق الاطباء فيبرئ برأ يشهد من خارج عما يعرفه المداوى ويؤثره الدواء واجب من ذلك ان يكون الداعي في بلدة والمدعوله في بلدة اخرى بعيدة منها جدا بل والداعي في جبل والمدعوه في جبل بعده بمئين او ألوف من السنين ليس ذلك مما يدل على ان سميع الدعاء مع قدرته ورحمته دائم البقاء واولا ان سبيل البيان وطريق البرهان غير طريق الدعوى لشرحت من ذلك ما عرفته من احوالى في خاصتى واحوال من عرفته ممن له من ذلك نصيب نعرفه ونعتبر به لكن المخاطب بهذا لا يكفيه الاخبار في الاعتبار دون الاختبار وانما يستدل من هذه السبيل كل احد بحسب دليله الخاص بمعرفته وبحسب خبرته واعتباره من تجربته وليس ذلك من خواص الخواص من الناس دون انعام الذين ما منهم الا من ياجأ عند ضرورته بطبعه الى من يظن انه سميع الدعاء حتى البوادي من العرب والأتراك والاكراذ الذين لا يعرفون نبيا ولا علما نرى عندهم من ذلك معرفة تتجارب يعملون بحسبها موقوفون بالندور ويصدقون فيما يحلقون عليه ويدعو المظلوم على الظالم ويخاف الظالم التهمة في ظلمه واذا

اتفتح وظلم فيكون متعديا على خبرة بل والحيوانات غير الناطقة ايضا تستسقى  
الوحوش المياه في الملاة وتضج الايايل من العطش رافعة رؤوسها الى  
منزل القطر من السماء كما الفت نزوله من هناك وتتجرك اليه بالطبع ويصبح  
التأذى منها صيحة تدل على الاذى كصيحة المفترس من فرع المفترس والخائف  
من المخوف منه والهارب من الطالب والطالب بحسب طلبه وان كان لا يعرف  
كيف يدعو والى من يدعو كما لا تعرف الطبيعة المسخرة في ابدان النبات  
والحيوان ما تفعله من الجذب والامساك والاحالة الى طبائع الاعضاء .

وادل من هذا انا اذا اعتبرنا وجدنا لكل ارادة من كل مرید منا سببا ومبدأ منها  
ما نعرفه من اسباب ترد من خارج كسؤال سائل والتجاء ملتج وشكوى  
شاك واستداع مستدفع ومنها ما لا نعرف سببه ووجهه ونجد منها ما يذهب  
بنا الى اغراض لا نعرفها ولن عرفنا لها لطايفها بجهدنا كمن ينفره ذاعر عن طريق  
مهاكة او يردده راد من ذاته (١) الى اسباب سلامته ولا امثل فان المخاطب  
بهذا من سبقت عنده فيه الامثال وكان له بها الاعتبار الا ان كل واحد منها يدل  
على فاعل لا محالة وان كان لا يدل على من الفاعل وما الفاعل حتى يعتبر بما ذكرناه  
فيعرف من العلم انه عالم ومن القدرة انه قادر ومن تباين الطرفين انه عام القدرة  
ومن الاحكام انه حكيم ومن المعرفة انه عارف ونحو ذلك من الاحوال الحاصلة  
من الاعتبار في كل حال فمن عرف من هذا القبول بهذه المعرفة الخاصة  
الاعتبارية بعد المعرفة العلمية النظرية التي تضمنها هذا الكتاب فقد حصل له  
من هذا الاعتبار ما يزيد به معرفته بربه على معرفته بصاحبه ورفيقه من اشخاص  
الناس .

٢٠

واما هل وراء هذا معرفة اتم فكيف لا هي معرفة ذات العارف منا الذات  
المعروف التي هي كما قلنا اعرف من كل ما نعرف لأنها بها يعرف كل ما يعرف  
فان الموجد هو المظهر والمظهر هو في ايجاب المرفة من العارف بما اظهره  
اكبر من معرفة العارف والذي وجوده اوجب واتم فهو اظهر اذا كان الاظهار



بالوجود فالمظهر هو الموجد والظاهر هو الموجود فالذي وجوده اوجب من كل وجود يجب ان يكون ظهوره اتم لكون وجوده الاقدم والاوحد وانما الظهور كما قيل قد يكون عند بعض المدركين حجابا وكما إنه اذا انست العين بالنور الاضعف قدرت على ابصار النور الاقوى وتدرجت من الاقوى الى الاقوى فالاقوى حتى ترى ما كانت تعجز عن ادراكه في اول بروزها من الظلمة فكذلك تكون النفس الانسانية اذا انست بالمدركات الظاهرة من عالم الربوبية قويت باقربها منها على ادراك ابعدها عنها حتى تنتهي بمعونة الاقرب الى الابد والادنى الى الاقصى .

ودليل ذلك من العلوم النظرية والمعارف الحكيمة ظاهري جدا حتى ان النفس لا تقدر على ثانيا قبل اولها وتمجز عنه عجزا يجعله عندها كالممتنع قبل الاول وبعده تراه عندها في غاية السهولة ومن ارتاض في العلوم التي هي في الترتيب قبل هذا وانتهى الى هذا يكون هذا القول عنده اقرب الى القبول ممن لم يرتاض بشيء من ذلك فتلك هي السعادة القصوى التي لا غاية بعدها لطالب ولا في الوجود فاما كيف تكون السعادة القصوى بذلك فقد قيل في علم النفس وسيعاد في خاتمة الكتاب .

## الفصل الرابع والعشرون

في الفرق بين الهولي والنفس والعقل

من جهة ما يحلها من الصور والاعراض

قد قيل فيما عناه القدماء بما سموه بالهولي في الطبيعيات ما حقق انه الجسم بمجرد معنى جسميته الذي يتصور في الازهان معقولا بتجريدته ولا يوجد في الاعيان على حال تجريد من الاشياء التي هي فيه التي سميت بالصور التي هو هولي لها وقيل في الجسم ما قيل مما فرق بين معنى جسميته ومعنى هولانيته وان معنى جسميته هي كثافته التي بها يمانع الخارق له والنافذ فيه وان معنى هولانيته هي قبوله للافعال من الفاعل الذي يصوره بالصورة وان الهولي الاول بمجرد معناها

هى التى لا كثافة لها ولا مانعة فيها كما قال ارسطوطاليس، بجسم اجسم ولم يرد به اعظم بل اكثف (مما هو أليّن منه و اقل صلابة - ١) وانها لا تكون كذلك فى الوجود ائنى خالية من الممانعة .

- والشئ النافذ فى الشئ يكون على ضربين ، احدهما نفوذ الاصلب الاكثف فيما هو أليّن والطف منه كنفوذ الحديد فى الخشب والحجر فى الماء والهواء ويكون ذلك لحرق الاكثف لما هو منه أليّن و اقل كثافة وبتفريق النافذ لاجزاء المنفوذ وتحريكها الى الاقتراق، والثانى نفوذ الا لطف فى الاكثف كنفوذ الحرارة فى الجسم الصلب كالحجر واللين كالماء ويكون على طريق السريان والمداخلة من غير حرق ولا تفريق والنفوس فى الارواح والابدان انما تكون من هذا القبيل وسائر القوى الطبيعية والنفسانية على هذا الوجه تحل فى الاجسام فالاجسام فيها بوجه وهى فى الاجسام بوجه آخر لان الاجسام منها تتبع النفوس والقوى فى تحريكها لما نحو قصدها الطبيعى والارادى والنفوس والقوى تتبع الاجسام فى حركاتها الطبيعية والقسرية فان نفس الانسان اذا ارادت ان تتوجه الى مكان حركت الجسم معها نحو ولوحمل الانسان قهرا الى مكان يحركه اليه القاسر على طريق الجرا والدفع او وقع بطبعه الجسمانى من عال الى اسفل لتبعته النفس ولم تنفصل عنه فى حركته تلك فالنفس فى الجسم والجسم فى النفس ولذلك يقول فلا طن ان الهوى يتحرك الى الصورة لا الصورة الى الهوى يعنى ان الصور النفسانية والطبيعية تحرك الاجسام الحركة المكانية الى الاحياز الطبيعية كما تحرك صورة النارية جسمها الى العلو وصورة الارضية الى اسفل او حركة النمو كما تحرك القوة النامية مادة الغذاء الى الزيادة فى اقطار الجسم حتى ينتهى الى المقدار والشكل الذى تقتضيه الصورة ولا يزيد على ذلك فالصورة عنده وعلى رائه الصورة اعنى صورة الشكل واللون والمقدار المرئية للصورة النفسانية التى هى غير مرئية فهكذا تكون الهوى فى الصورة والصورة فى الهوى ويكون الفرق بينهما ان الهوى هى المنفصلة

والصورة الفاعلة فيخص المنفعل منهما باسم المحل للفاعل والفاعل منهما باسم  
الحال في المنفعل .

والاعراض التابعة تد يكون منها ما محله النفس دون البدن ويكون منها ما محله  
البدن دون النفس فاما التي محالها البدن دون النفس فالالوان المرئية ونحوها  
واما التي محالها النفس دون البدن فالمعارف والعلوم وما يشبهها ويجرى معها  
وتد يكون من ذلك ما يكون فيهما معا كالنور المرئ فانه يظهر في الجسم الكثيف  
عن القوة المنيرة (على ما ذكرناه غير مرة - ١) وفي النار والنور الذي  
يظهر عنها اذا خالطت الكثيف من الاجسام مخالطة باعتدال ولا يظهر عنها  
وفيها بمفردها ولا يظهر في الكثيف بمفرده ولا في اللطيف الشفاف بمفرده بل  
فيهما معا ويكون الفرق بين الهويلى (والصورة - ١) اجسامية بالنسبة الى ما فيهما من  
الصور وبين النفوس والعقول بالنسبة الى ما فيهما من صور المعارف والعلوم  
مما ينبغي ان يطلب ويسأل عنه اذ لم يتنه اليها من كلام اقدماء في ذلك ما يعتد  
به بل قالوا ان النفس الناطقة التي هي نفس الانسان هي عقل هيولانى وعقل  
بالقوة ومن شأنها ان تصير عقلا بالفعل اذا تصورت بصور المملوءات وقبل  
ذلك فهي نفس محرركة للبدن فكما نهم سموها عقلا هيولانى لكونها تكتسب  
الصور بعد ما لم تكن حاصلة لها وفيها فتصير من هذا ان الهويلى التي فيها صورة  
دائمة ملازمة ابداء كالماء ليست هيولى وما قالوا هكذا بل قالوا ان للازليات  
هيولى لا تفارقتها الصورة وللكائنات الفاسدات هيولى تستبدل صورة بانحرى  
بالكون والفساد وسموها كليهما هيولى فاذا كانت الحال هكذا فالعقل والنفس  
ايضا هيولى للصور العلمية المعقولة قالوا لابل العقل اذا عقل شيئا فذلك المعقول  
صورة مجردة عن الهويلى يكتنه العقل بها ويصير هو هي وهى هو فيكون العقل  
والعقل والمعقول واحدا وهذا عجيب جدا فان الذى صار هو اعنى الذى صار  
شيئا فقد استحال الى ذلك الشيء كما يستحيل الهواء الى النار فكيف يصير هذا  
ذلك وذلك هذا معا أبلا يستبدال حتى ينتقل الهواء نارا والنار هواء ويجتمعان



معاً فيكون مجموعهما مجموع نار وهواء كما كان قبل الاستحالة والاستبدال أو تبقى النار على ما كانت ناراً ويستحيل اليها الهواء بقصد صار الهواء والنار ناراً واستحال أحدهما إلى الآخر ولم يستحل الآخر إليه فقد صار هذا ذاك ولم يصر ذاك هذا فكيف يتصور أن يصير هذا ذاك وذاك هذا ويكون مجموعهما واحداً، أترى ما ذاك الواحد إن كان هو العقل فالمعقول استحال وإن كان المعقول فالعقل استحال، والحق هو أن العقل استحال في هذا المقام إن كان المعنى هذا وإن كان المعنى غير هذا فما يفهم من هذا الكلام فإن كانت قد تغير في النقل أو لم يتغير فإنا نحقق أن العقل غير المعقول والمعقول غير العقل والالكان العاقل إذا عقل فرساً يصير فرساً ويصير الفرس عقلاً وكذلك إذا عقل غيره من سائر الأشياء وإذا عقل أشياء كثيرة يصير أشياء كثيرة وهو واحد بعينه كما كان أولاً فهو إنسان وفرس وحمار وشجرة وغير ذلك وما هو شيء منها فما الفرق بينه قبل أن يعقل وبعد أن عقل، فإن كان العقل المحل فهو الهیولی والمعقول الصورة وإن كان المعقول هو المحل فالمعقول قبل العقل ولا يكون الحال قبل المحل . ثم إن المحل واحد متقدم الوجود لحلول ما يحل فيه وتحله أشياء كثيرة تشترك في الحلول فيه ويكون محلاً مشتركاً لها والعقل كذلك للمعقولات فهو هیولی لها كالفلس ١٥ للصور التي تعلمها وتعرفها فباي فرق تسمى هذه عقلاً هیولانياً ويسمى ذاك عقلاً مطلقاً .

ولا أطيل الجدل بتكثير القيل والقال فيتمتع المجال ويتعدى حد الحاجة ويضيق عنه ذهن المتأمل وزمانه، بل أقول إن النفس محل لما تعقله وتعرفه وتلك الأشياء كالصور الحادثة فيها والعقل كذلك ولكن بينهما وبين الهیولی الجسمانية فرق ٢٠ بين ، وذلك أن الهیولی الجسمانية تقبل بانفعال ثم إنها لاتفعل وإنما تفعل الصورة فيها وإذا فعل جسم في جسم كان فعل التفاعل بصورته وانفعال المنفعل به بولاه وإنما تفعل الصورة التي في هذا الجسم في هیولی الجسم الآخر إذا تهرت صورة الفاعل لصورة المنفعل وقهرها لها هواناً ثيرها في هیولائها حتى ينتهي القهر إلى

ان يتملكها فيطردها عنها ولا يسعها معا فتكون الضدية بينهما اضعف الهوى  
 عنهما وفي النفوس لا تكون الحال هكذا بل تحملها ضد ان ولا يتناوب  
 فلا يكونان فيها ضد ين كما تعرف النفس الحار والبارد معا والابيض والاسود  
 جميعا ولا تمنعها صورة هذا من صورة ذاك واذا فعلت نفس في نفس فانما تفعل  
 بان تنقل اليها صورة من الصور العلمية التي فيها ولا تطرد عنها صورة اخرى  
 ولا تقهرها ولا تستولى عليها فتفرد بها كما تفعل الصور المتضادة في هذه  
 الهوى فهذا فرق بين فيما بينهما، والفرق الآخر هو من جهة الفعل والانفعال فهذه  
 الصور لا تفعل في هذه الهوى على ما قلنا ان صورة النار الحاصلة بالمعرفة في  
 النفس لا تحرق وصورة الثلج فيها لا تبرد وانما تفعل النفس التي هي المحل، فههنا  
 المحل هو الفاعل لا الصورة وان فعل في بعض الاوقات بصورة كما ترجم  
 بالرحمة وتجود بالكرم الا ان النفس هي الفاعل بالرحمة لا الرحمة فلهذا يخص  
 هذا المحل باسم الهوى ولا تشاركها النفوس والعقول في ذلك، اعني في اسم  
 الهوى بهذا المعنى اعني باسم الانفعال دون الفعل والتملك والقهر فالمحل اعني  
 الشرف ههنا لأجل وهناك للحال فالهوى الطبيعية تشرف بما يحلها من الصور  
 الفعالة والمحل النفساني بل العقلي يشرف بهما اكثر مما يحلها (١) اعني ان الذي تعرفه  
 العقول الملكية يشرف بمعرفتها له. اللهم الاماعلا عنها فانها تشرف هي بمعرفته  
 والاول تعالى شرفه بذاته وشرف كل شيء به وعنده العلوم والمعارف الاولى  
 على التمام والكمال .

وكان فلاطن يسمى بالعوالم والعالم للطبائع والنفوس والعقول وماعلا عنها  
 فيقول عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل وعالم الربوبية ويجعل كل ما في عالم  
 الطبيعة معلولا لما في عالم النفس وما في عالم النفس معلولات واشباح مما في عالم  
 العقل وما في عالم العقل مما في عالم الربوبية. ويقول ان الصور التي في عالم  
 الربوبية هي مثل كالتقوايب التي يعمل عليها الصانع ما يعملونه من الصور وما  
 في كل عالم يخالف ما في غيره كما قلنا ان نار النفس لا تحرق كما تحرق نار الطبيعة

- وثلجها لا يبرد والا ضداد فيها لا تنفاسد ولا تتجانع كما تنفاسد وتتجانع في عالم الطبيعة فهي اضداد ههنا لا هناك فعد من هذا الموضوع على تأمل قول من قال أن الله تعالى لا يعرف الاشياء ولا يعقل سوى ذاته وأنه لو عقل الاشياء لكانت تكون ذاته هيولى لصور العقوليات والهيولى عنه في الافق الاقصى من الشرف والمرتبة في الوجود فنظر في الاسم وما تأمل المعنى والاسماء من موضوعات البشر الاختيارية التي لامناقشة فيها وانما الكلام في المعنى والمعنى هو هذا فكيف يشتبه الفاعل الاول الذي عنه صدر كل فعل في كل مفعول بالمنفعل الذي لا يفعل فليس اذا اشتركت اشياء في اسم من جهة مسمى مشترك في المعنى ولا ان اشتركت في معنى تشترك في كل معنى ولا يلزم ان تكون الشراكة بالسواء فقد تختلف اعيان المعاني بالاقول والاكثر وتختلف نسبتها بالاقرب والا بعد كما تختلف معنى الوجود والحكرم في العلة الاولى وفي مخلوقاته كالانسان مثلاً وكذلك اختلف معنى لفظة الوجود والعلة والمبدأ وما اشبهها والعارف يفرق ولا تشبهه عليه الاشياء المتقاربة فكيف المتباينة جداً .

## المقالة الثانية

### الفصل الاول

١٥

في بداية الخلق والايجاد عن المبدأ الاول

- اما معرفة الاله تعالى بطريق الاستدلال الكلي والجزئي فقد قيل فيه ما انتهى اليه الوسع وساعدت عليه القدرة التي في غريزة النفس والتي من جهة الاجتهاد والكسب بالنظر الحكيم والتأمل العقلي مما ادركناه وعرفناه من الموجودات المخلوقة المعلولة واخذنا فيه من العلولات التي عرفناها الى الدال التي دلت عليها ومنها الى ما بعدها حتى انتهينا الى علة العلل واول الاوائل فعرفناه بأنه واحد واجب الوجود بذاته عنده كمال كل شيء رأينا منه وفيه نقصاً وكلية كل شيء رأينا منه بعضها (٢) والغاية القصوى من كل شيء رأينا منه أنموذجاً ومبدأ علمنا ذلك بدليل المبدئية والعلوية الاولى وبقي علمنا الآن ان نهجد افكارنا ونردداً نظارنا في



معرفة كيفية صدور الخلق عنه ووجود بداية الوجود من عنده فنكون قد عدنا  
 بنظرنا من حيث اتينا الى حيث ابتدأنا واخذنا من العلة الى المعلول كما اتينا  
 من المعلول الى العلة ان كان ذلك يكون لنا اليه سبيل ونجد عليه في مذهب  
 النظر حجة ودليلا لما تقدره الازهان وتحسنه الافهام ويجوزه الامكان النظرى  
 والتفكر العقلى فان معرفة الموجودات بطريق الاستدلال لا تعطى كنه المعرفة كما  
 لا يتساوى الخبر والعيان وانما يعرف الاشياء على حقيقتها من ابتداءها وانشاءها  
 وجمع مركباتها من مفرداتها واظهر من عللها معلولاتها، ألا ترى ان الواحد منا  
 لو خلط دواء مركبا من ادوية كثيرة مفردة لما امكن ان يعرفه كما هو بمفرداته  
 ومقاديرها فيه الا الذى ركه وخلطه ودقه وعجنه فكيف والامر اخفى واعلى من  
 ان يضرب له المثال من هذا فانا ضربنا المثال من محسوسات ومحسوس  
 ومعروفات ومعروف تصح تجربته كما صحمت تجربتها والتصرف فيه بالتحليل  
 والتفريق والتصعيد ونحو ذلك من التصرفات التى يتصرف فيها البشر بصناعاتهم  
 فيفترقون بين الذهب والفضة والنحاس المسبوكة المخلوطة معا ويخلصون  
 المفردات من التركيب هكذا فكيف لهم بذلك فيما يرى بالعين ولا يبلغ اليه (١) تصرفنا  
 كالسماوات وكواكبها او فيما لا يرى بالعين من الارواح والقوى التى نعرف  
 منها ما نعرف بطريق الاستدلال من افعالها التى نراها فكيف لنا بما لا نرى له ذاتا  
 ولا فعلا ومن لنا بان نرى كل موجود او نرى فعله الخاص به الدال عليه وقد صح  
 عندنا ان ما لا نراه اكثر وجودا وعددا فى الذوات والخواص والافعال  
 مما نرى لكننا نتشبهت من ذلك بما يبلغ اليه اجتهادنا بنظرنا وتنتهى اليه قدرتنا فى تأملنا  
 من جملة لا نعرف لها تفصيلا وكلا لا نعرف له اجزاء ومعرفة مشتركة لا نهتدى  
 فيها الى التمييز فلا تترك لاجل ما لا تقدر عليه ما تقدر عليه وهذا هو الذى قاله  
 ارسطوطاليس فى فاتحة كلامه فى الالهيات ان علم الحلق لا يقتدر عليه بحسب  
 ما يستحقه واحد من الناس لا ولا يستعسر على جميع الناس اقول ولا يستعسر  
 جميعه على جميع الناس فان نسبة علم البشر الى العلم باسره كنسبة نوع البشر

الى انواع الموجودات بأسرها من جهة القلة الى الكثرة والعجز الى القدرة وهو في هذا الاسلوب قاصر لكونه (١) يريد ان يهتدى من الابد الى الادنى ويستدل بالاخفى عنه - الى الاظهر فله من ذلك ما له مما تركه لاجل ما ليس له قال ما ابتدئ به من ذلك هو آخر ما اتينا اليه وهو ان المبدأ الاول واحد هو واجب الوجود بذاته ليس له في وجوب وجوده بذاته وكونه مبدأ اولاً شريكاً من ضد ولا نظير فهو الموجود الاول الذي اذا لحظته بذهك رأيت وجوداً وليس معه موجود آخر من حيث كونه لا شريك له في الوجود الاول المتقدم بالذات على وجود كل موجود فتراه في الوجود والوجود له وليس معه غيره .

- فنتول ما قاله كثير من الفضلاء المتأخرين في الزمان المتقدمين في المعرفة حيث قال (٢) لا هو الا هو فانك اذا اعتبرته من جهة كونه غاية قصوى سميت له من حيث تتوجه بالنظر العلى من معلولاته ومخلوقاتة اليه فيكون هو الا له، واذا عرفته انه وحده في ربوبيته قلت لا اله الا هو، واذا نظرت اليه من جهة وجوب وجوده بذاته فلم ترمعه غيره في مرتبة وجوب وجوده قلت لا هو الا هو (٣) فكما لا شريك له في كونه الهام لكل كذلك لا شريك له في كونه موجوداً والموجود هو الذي يقال له هو فاذا كان من الموجودات ما هو موجود بغيره ومنها ما هو موجود بذاته فلفظة هو بالموجود بذاته اولى منها بالموجود بغيره واذا كان الموجود بذاته هو الذي منه وعنه وبه وجود الموجود بغيره كانت هوية الموجود بغيره له فله انه هو الموجود وله انه هو الموجود فهو من كل وجه ولا هو الا هو اعني ليس الوجود الحقيقي الا له . وقد علمت مما انتهى بك اليه النظر على طريق الجملة لما كان في نظرك ومعرفتك الغاية القصوى والنهاية الاخرى التي لا نهاية بعدها بل لا بعدها فهي بعد كل بعد وانه المبدأ الاول الذي لا قبل له فهو قبل كل قبل ووجود كل موجود في الوجود عنه ومنه وبه فتريد الآن ان

(١) كـ - لا نه (٢) بهامش - صف - يعني به الخ الى (٣) كـ - لا اله الا هو .

نعرف كيف بدأ منه الوجود حتى انتهى إلى حيث ابتدأت منه بنظرك حتى انتهيت إليه .

## الفصل الثاني

في ذكر رأي أرسطو وشيعته في بداية الخلق

قال من يعتبر كلامه أن الله تعالى الذي منه بدأ الخلق واحد ( من كل وجه - ١ )  
لا كثرة فيه بوجه والواحد لا يصدر عنه إلا واحد فأول ما خلق من الموجودات  
موجود واحد هو أقرب الموجودات إليه وأشبهها به . قال واسميه عقلا ويكون  
معنى العقل عنده معروفنا من معنى النفس الإنسانية من جهة كونه جوهرًا  
روحانيًا لا جسيما كالنفس لكن النفس علاقة بالبدن كنفس الإنسان  
الشخصية ونفس الفلك ونفس الكواكب المحركة له على أنها تباشر التحريك  
والعقل بريء من الأجسام وعلاقتها وتكون النفس بالقوة من جهة تحريك  
الأجسام وتبدل حالاتها فتشعر بتجدداتها في الآين والكيف وغير ذلك مما  
يتجدد للتحركات بالحركات والعقل بالفعل فيما يعرفه ويعلمه لا يتجدد له علم ومعرفة  
بشيء لم يكن يعلمه ويعرفه فهو بالفعل أبدا فيما يعقله على حالة واحدة والنفس على  
حالات مختلفة من جهة ما تعرفه وتبديده من الأجسام وفيها بحركاتها وتحريكاتها  
طافا لنفس عقل بالقوة والعقل عقل بالفعل والعقل يعقل جميع المعقولات  
والنفس تعقل بعضها فان تجردت النفس عن الأجسام وانقطعت علاقتها بها  
وكانت مما يعقل ومن يعقل صارت عقلا بالفعل أيضا وتكون مرتبتها بحسب نوعها  
في الموجودات وكسبها من المعلومات قالوا فأول العقول هو هذا الذي هو أول  
ما وجد عن العلة الأولى . وكانوا أول ما سموا عقلا سموه من جهة النفس  
الإنسانية حيث قالوا إنها عقل بالقوة وتصير بالفعل وما بالقوة لا يخرج نفسه  
إلى الفعل وإنما يخرجها إلى الفعل شيء هو بالفعل كالنار بالفعل تجعل النفط الذي  
هو نار بالقوة نارا بالفعل ولا يشعل النفط نفسه فيجعل نفسه نارا بالفعل فهذا الشيء  
الذي هو عقل بالفعل الذي يجعل نفس الإنسان التي هي عقل بالقوة عقلا بالفعل



يسمونه <sup>١</sup>عقل الفعل ويقولون انه لنفوسنا كالاستاذ والمعلم والمبدأ الذي عنده توجد فهو مبدأؤها القريب في الوجود ومعادها الاذني في الكمال .

قاوا ولكل فلك نفس محرّكة ولكل نفس عقل مفارق تقتدى به فيما تفعله وتعتله حتى تنتهي الى الفلك الاول فتكون نفسه اول النفوس وعقله اول العقول وهو اول موجود وجد عن المبدأ الاول .

- ويقولون عن المبدأ الاول انه عقل ايضا لكنه اعلى العقول مرتبة وهو بالفعل ابدا وكل عقل غير مقتدى بغيره وقدوته هو مبدأ القريب وهو تعالى قدوة كل مقتد ومبدأ كل مبدأ فهو المبدأ الاول والاله الاقصى . ولا يتحاشون عن تسميته عقلا وهذا العقل هو الذي يقولونه الآن بالعربية منقول من لفظة قيلت في لغة يونان ليس موقعها في تلك اللغة موقع هذه في العربية من جهة الوضع الاول على ما قلنا في علم النفس فان في اللغة العربية يراد بالعقل الشيء الذي يمنع الخواطر والشهوات من الناس ويوقفها عن ان تمضي ( في - ١ ) العزائم بحسبها فان الانسان يؤثر اشياء بخواطره الاولى التي بمقتضى شهوته وغضبه وترده عنها ففكرته وادأيه ونظره في عواقب امره فهذا الناظر المفكر الراد عن الخواطر الاول هو الذي يسمونه عقلا من حيث يصدا الانسان عما هم به كما يصدا الناقة عقلاها عن الحركة الى حيث تشاء فهذا هو الذي يسمونه عقلا والعلم بهذا انما يصح بدليل من جهة النظر حيث يقولون انه انما رد الخواطر بفكر صدر عن علم فهو عقل من جهة العمل لا من جهة العلم وهذا الذي يسميه اليونان هو من جهة العلم لا من جهة العمل ويصير مبدأ للعمل بدليل فتفرق بين الوضعين والقسمين (٢) من جهة العلم ومن جهة العمل فان العمل علاوة على العلم .

٢٠

وهم يقولون ان النفس الانسانية بمجموع قوتين اولها قوتان علمية وقوة عملية فالذي ارادته العرب بالعقل بالقوة العملية (ن) اولى والذي اراده يونان بالعلمية اولى ونحن قد قلنا ان العالم منا هو العالم وما هما اثنان ولا النفس بمجموع اثنين وانما هي شيء واحد والعقل والعمل فعلان من افعالها يعرف

الإنسان ذلك من نفسه إذا راجع ذهنه عرف أنه هو العالم وهو العامل وهو العازم المرید وهو الممتنع المتوقف بحسب حالتين ونظرين أراد من جهة الشهوة وامتنع من جهة المرض والمرید الممتنع واحد أراد وامتنع بحسب حالتين سنحتا في ذهنه (١) وهما الشهوة الحاضرة والمرض المحذور منه فهم يسمون الاله تعالى عقلا بهذا المعنى والعقل عندهم هذا معناه نعم وليس له في عرفهم المعنى الاضافي وله في العربية ذلك فان العقل عقل لشيء ومعنى العقل المقول في لغتهم لا يراد به الاضافة الى شيء وان كانوا يعرفونه بشيء ومن شيء ويسمونه باسم يخصه في ذاته لا من جهة اضافاته وان اضيف فالى فعله الخاص به كالعلم والعالم فالعقل والعالم والعقل والعلم عندهم اسماء مترادفة ويقولون ايضا ان فعل العقل الذي بالفعل هو ذاته فالعقل والعالم عندهم واحد وقد قلنا في هذا فنعود الآن الى نسق ما قالوه في بداية الوجود .

قالوا ان الاله تعالى هو الوجود الاول وهو الوجود بذاته ولا موجود معه في مرتبة وجوده واول ما وجد عنه هو شيء واحد جادت ذاته بايجاده وصدر ايجاده عن ذاته بذاته لاجل ذاته فكان كناظر في مرآة شبح فيها بنظره فيها صورة مماثلة لصورته قالوا فالعقل الاول كذلك صدر عن الاول تعالى بعقله لذاته ونظره الى ذاته فذاته له كالمرآة والرأى والمرئ معالانه يرى ذاته في ذاته بذاته وهذا صدر عن رؤيته لذاته في مرآة ذاته وهو لا يزال يعقل ذاته فهذا الوجود لا يزال موجودا عنه ولا يتقدم وجوده على وجوده تقدما زمانيا وان تقدم عليه تقدما علما وهو واحد احد فالذي لزم عنه بذاته واحد .

قال المتأخرون في بيان هذا ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد . قال والمثال على ذلك ان - ا - من حيث هو - ا - اذا صدر عنه - ب - وصدر عنه - ج - وج غير - ب - فن حيث هو - ا - صدر عنه - ب - وصدر عنه غير - ب - ومن حيث صدر عنه غير - ب - لم يصدر عنه - ب - فن حيث هو - ا - صدر عنه ب - ولم يصدر عنه - ب - هذا خلف .

واذا كان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فالوجودات بحسب هذا ينبغي ان تكون  
 علة ومعلول اعلى نسق من لدن الاول الى المعلول الآخر ولا تتكثر الاطولا حتى  
 يكون - ا - علة - ب - وب - علة - ج - وج - علة - د - وكذلك الى  
 المعلول الآخر كائنا ما كانت وما كان يوجد في الوجود موجود ان معا الا  
 واحد هما علة للآخر او معلوله ونحن نرى في الوجود اشخاصا لا يتناهي عددها  
 ليس بعضها علة لبعض ولا معلول له كالا نسان والفرس وانسان وانسان من  
 سائر اشخاص الناس وفرس وفرس من سائر اشخاص الفرس ان لا يلزم ان يكون  
 احد هذه علة للآخر ولا الآخر معلوله فليس كل ما ليس هو علة لشيء ما هو  
 معلول له فمن اين جاءت هذه الكثرة عن المبدأ الاول وكيف قالوا ان المبدأ  
 الاول من جهة عقله لذاته بذاته صدر عنه المعلول الاول والمعلول الاول يعقل  
 ذاته ويعقل علة ويعقل من ذاته حالتين امكان وجوده بذاته وهو امر بالقوة  
 وفي القوة وجوب وجوده بالاول وهو امر بالفعل فمن جهة عقله للمبدأ الاول  
 يصدر عنه عقل بالفعل ايضا ومن جهة عقله لذاته يصدر عنه شيئا ان احدهما من  
 جهة امكان وجوده وما هو منه بالقوة والآخر من جهة وجوب وجوده  
 وصيرورته بالفعل فمن جهة ما بالقوة يوجد عنه بحرر الفلك الاول ومن جهة  
 ما بالفعل يصدر عنه نفس الفلك الاول المحركة له . والذي صدر عن المبدأ الاول  
 واحد وعن المعلول الاول ثلاثة اشياء وكذلك يستمر في فلك بعد فلك من جهة  
 عقل بعد عقل وتتكثر العقول والنفوس والافلاك بذلك حتى ينتهي الى الفلك  
 الاخير وهو فلك القمر .

قالوا وعقله هو العقل الذي به تهتدي نفوس البشر وهو الذي يسمونه العقل  
 الفعال وعنه تصدر نفوس البشر وقالوا لابل العقل الفعال الذي لنفوس الناس  
 هو معلول عقل فلك القمر وجعلوا عدد العقول التي يسمونها مفارقة بعدد  
 ما يعرفونه من الافلاك مما قال به علماء الطبيعة لما نظروا في الحركات الفلكية  
 وما قالوا في العناصر الكيانية التي هي النار والهواء والماء والارض ولا في



النفوس النباتية والحيوانية شيئا يعتد به ولا في انواع الحيوانات والنبات  
والمعادن على كثرتها وهذا هو الذي تقل عن شيعة ارسطو وما خالفهم عليه  
مخالف ولا اعترضهم فيه معترض وهو بالاخبار العقلية اشبه منه بالا نظار العقلية  
فلنأخذ الآن في تتبعه واعادة النظر في القول من اوله .

## الفصل الثالث

في اعادة النظر فيما قد قيل في (١) النفوس والعقول المفارقة

قد تقدم في علم النفس ما نستغنى عن اعدائه وعم الكلام في ذلك النفوس النباتية  
والحيوانية والانسانية والملكية والقوى الطبيعية المعدنية فكان الذي يحصل من  
ذلك من جهة الآثار والافعال المحسوسة فيما عندنا من الاجسام الطبيعية من  
حيث دل المحسوس على المعقول والشاهد عندنا على الغائب عنا وما بعد فينسى  
وانتهى النظر الى ان الذي قالوه في انتقال النفس بالعلم من كونها عقلا بالقوة الى  
صيرورتها عقلا بالفعل انما هو في التسمية من جهة التعليم والتعلم لا ان الجوهر  
يتغير فان العلوم للنفوس اعراض داخلية على جواهرها فلا يتبدل الجوهر في  
جوهريته ولا تقلب عينه في نوعيته ولا تنقلب الاعيان ولا يصير شيء شيئا على  
الاطلاق الا باستبدال الحالات مع ثبات الذات والعين المستبدلة وان الذي قيل  
بان للنفس معلما عالما بالفعل يعلمها هو قول حق ايضا لكنه لا يعلم هل هو واحد  
للكثير والكل ام كثير للكثير او كثير لواحد فان العلم لم يدلنا من ذلك الاعلى  
معلم مطلق لا على واحد ولا على كثير وهم في هذه المقالة يقولون ان هذا العقل  
الفعال هو العلة القريبة التي عنها صدر وجود النفوس الانسانية وبحسب ذلك  
يرونها واحدة النوع والماهية والطبيعة والغريزة لا تختلف في جواهرها  
وانما تختلف في حالاتها العرضية التي تلحقها من جهة الابدان وامزجتها والمعادن  
والتعاليم .

ونحن قد اوضحنا بطريق النظر الاستدلالي من احوالها وافعالها اختلاف  
جواهرها وماهياتها بالنوع والطبيعة فهي عن علل كثيرة لاعن علة واحدة

- كما قالوا ولم يبق بحسب ذلك النظر شك في كثرتها بالماهية والطبيعة والنوع ولم يبق شك في كثرة عللها لكنه لم يتضح وضوحا شافيا هل لكل نفس من النفوس البشرية علة بمفردها او لطائفة طا ئفة منها علة واحدة تصدر عنها بل كان هذا الاشبه والا ولى من جهة ما بين اشخاص طوائف منها من التشابه والتناسب كما بين طوائف منها من التباعد والتباين وان الذى قيل من الفرق بين النفس المعروفة بآثارها وافعالها في الابدان وبين العقل الذى سموه عقلا مفارقا فعلا ليس بفرق وذلك انهم قالوا ان مدرك المعقولات غير مدرك المحسوسات والمتخيلات والمحفوظات والمتذكرات. واوضحنا نحن انه واحد وما قيل في مدرك المعقولات من انه لا يدرك المحسوسات لم تثبت الحجة عليه بل صح ان ذلك لا يمتنع بما قيل فالنفس من حيث تعقل الكليات والاشياء غير المحسوسة اولا وبالذات من علم الشهادة والغيب بالاسباب والدلائل هي عقل ومن حيث تصرف الابدان وتصرف فيها هي نفس وانما الخلاف بين نفس اشرف من نفس وا قوى وعقل افضل من عقل واعلى والنفس عقل والعقل نفس من جهة العلم والمعرفة والاختلاف بالنسبة الى الفعل كما قيل .
- وبقى في التقدير ما ذكرناه في علم النفس من ان النفس الانسانية لها العلاقة المعلومة بالابدان وصح في معقولنا ان قوامها ليس بها وهي في وجودها غير مفترقة اليها ويصح ان تتجرد عنها وتبقى موجودة بعد مفارقتها لها وجودا فاضلا بحياة وفعل اتم وافضل مما لها مع الابدان وفي مقارنتها فانخرج لنا الامكان بالنظر والتقدير التجويزي وجود جواهر فعالة عارفة عالة مدركة غير متعلقة بالابدان علاقة ترتبط بها كارتباط نفوسنا هذه بالابدان من حيث يحصل لنا هذا التقدير والامكان .

فقلنا ان الذى يبصرنا ويرشدنا ويناجى اذها ننا (١) في يقظتنا ومنا منا هو من هذا القبيل وقال كثير من الناس انا رأينا من ذلك وسمعنا فقلنا هذا هذا وقال قوم

(١) من هنا الى ما بعد الفصل الرابع سقط من صنف وزدناه من كو

ان من النفوس التي تفارق الابدان بالموت ما يصير هذه حالها ابدًا - وقال آخرون  
لا بل المفارق مفارق ابدًا ما تعلق ولا يتعلق اعنى علاقة رابطة هكذا وهذه  
النفوس تعاود ابدانًا اخرى لكنها تنسى معها حالها في الاولى والنفوس المقارنه  
للابدان انما يصل بعضها الى بعض بوصول الابدان والذي يتا جينا من ذلك  
في اليقظة والنام لا ترى معها شخصا جسائيا والا اشارك الرأى في منامه لكل  
من هو عنده وبالقرب من مكانه فالمنام جى في المنام جوهر لطيف روحاني ليس  
له علاقة رابطة بجوهر كثيف جسماني يدركه الحس البصرى واللمسى منا فقوى  
الرأى منا على اعتقاد وجود موجودات فعالة عالمة عارفة هي غير محسوسات  
سماها قوم بالملائكة وقوم بالارواح وقوم بكليهما لبعض وبعض وقيل ان  
من هذا القبيل الجن يعنى الاشخاص المستترين عنا اشتقا قامن الجنة الساترة وجعل  
لهم وللارواح والملائكة المذكورين مراتب ذكرها قوم على طريق الاخبار  
عن مشاهدة واختبار والاخبار يدخلها الصدق والكذب حتى تحقق الحق منها  
الشهادة والبينة فان الذى يقول لك رأيت من ذلك ما لم تر لا تقدر على رده من  
هذا التجويز النظرى ولا على تصديقه الا بمشاركته في مشاهدته - اللهم الا ان  
تحسن الظن - وطريق العلم النظرى الاستدلالى وما يحصل منه عن غير طريق  
المشاهدة والاطلاع وما يحصل منها وكما صبح في هذه النفوس البشرية ان  
تكون النفس الواحدة منها نفسا وعقلا بالقياس الى امارة البدن وعلم العلوم  
والمعارف في الشهادة والغيب ولم يمتنع بما منعوا ان يكون مدرك المعقولات  
هو مدرك المحسوسات كذلك لا يمتنع فيما هناك ومن هذا القبيل قلنا في العلة  
الاولى انه يحيط بكل شيء علما من كلى وجزئى وحسى وعقلى ومن هذا القبيل  
قالوا هم ايضا اعنى من تبيل رأيهم في ذلك انه لا يعرف الجزئيات ولا يشاهد  
المحسوسات حتى انهم قالوا انه لا يعرف غير ذاته ويحل عن معرفة ما عداها  
وقد اشبع القول في ذلك بما يتسقى لك على هذا فدع ذلك التصنيف الذى نشأ لك  
من النفس والعقل وتلك التفرقة بينهما وعد الى العلول والعلة والكثرة والقلة  
والقدرة .



- والقدرة والعجز والضيق والوسع على ما رتبنا ورتب الجواهر الروحانية على هذا فهو الفرق الحقيقي الذي يجعل فيه ما للعلول من علته شبيها مقاربا يختلف بالاشد والاضعف والاقل والاكثر اعني صفات العلة والمعلول كنور من نور على ما مثل لك فتكون العلة الاولى في جميع ذلك الغاية القصوى فهذا حد يث
- العقول والنفوس مطلقا ويبقى لك الفرق في ذلك بين جوهر يقوم بنفسه ٥ ويشعر بقيامه بنفسه وبين جوهر يعرف العقل ولا يشعر بقيامه بنفسه الا بطريق الاستدلال للعلماء منهم اعني ان نفوس الناس من شأنها ان تقوم بنفسها وهي لا تشعر من ذاتها باستغنائها في وجودها بذاتها مجردة عن الابدان بل تتصور الوجود والحياة بهما معا. واذا عرف العلماء منهم بطريق الاستدلال النظري صحة قيامها بنفسها مجردة مستغنية عن الابدان في وجودها كان ذلك علما استدلاليا ١٠ الاشعور من الذات وانما يجري العلماء مجرى الاخبار لا مجرى المشاهدة . والجواهر الاخرى التي قدرنا وجودها تقدير التقدير فيها معا قدرنا انها تعلم استغناءها في وجودها بذواتها اعني عن الابدان ولا يتصور ان قوامها في وجودها بها فان قاربتم وفارقتم بسبب ما كانت كن اخذ بيده قلبها وكتب به ثم القا وهو يعلم انه شيء آخر لا اصبع من اصابعه ولا جزء من اجزاء ١٥ يديه والناس يتصور الواحد منهم في غريزته ان بدنه ذاته اذا انفصل عنها فقد عدم او عدم حياته التي هي حسه وحركته ويقولون عن الجثة الميتة ان هذا فلان وأنه هو الذي يدفن ويلى والذي عدمه بموته هو خاص فعله وهو معنى حياته اعني حسه وحركته ولولا ذلك لما حامت النفوس عن الابدان المحاماة التي نراها من العلماء والجهال فاعرف الفرق وسم ما شئت ان شئت عقلا وان شئت ملكا وان شئت روحا بعد ان تعرف المعنى والاشتراك في فعال غير محسوسة الذات ولا تسلب العقل الذي نراه ونعتقد علة ما نوجبه للنفس التي نراها معلولة كما سلبوا وتجعل القدرة سببا للعجز وتقول هذا لا يمكن فقد امكن ولم يكن لما قيل في انه لا يمكن اصلا .

## الفصل الرابع

في تتبع ما قيل في بداية الخلق من العقول

المفارقة ونفوس الافلاك واجرامها

فتعود الآن الى ما قيل من ان الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد الا واحد  
فنقول ان هذا قول حق في نفسه وليس يلزم منه انتاج ما انتجوا ولا يبنى  
عليه ما بنوا فانهم قالوا في المبدأ الاول انه لا يصدر عنه الا واحد قالوا ويصدر  
عن اثنائي ثلاثة وهو واحد الذات بحسب اعتبارات متصورة معقولة لا باضافة  
ذات اخرى الى ذاته الواحدة بل من جهة تعقلاته وتصوراته فلم لا يجعل مثل  
ذلك عند المبدأ الاول ويجعل في الترتيب اولاً وثانياً ومقدماً وتالياً كما جعلوا في  
الثاني وهو بالاول اولى وكانوا يقولون عوض قولهم ان الثاني بما يعقل الاول  
يصدر عنه عقل وبما يعقل ذاته يصدر عنه بحرمة فلك ونفس ان المبدأ الاول  
بما يعقل ذاته عقلاً اولياً بواحد انيته وبذاته كما قالوا يصدر عنه موجود هو  
اول مخلوقاته فاذا اوجده عرفه وعقله موجوداً حاصلاً في الوجود معه كان  
بما يعقله يصدر عنه آخر غيره وكذلك يعقل فيوجد ويوجد فيعقل وتكون  
مخلوقاته عنده دواعي مخلوقاته فيوجد الثاني لاجل اول وثالث لاجل ثان كما  
جاء في خبر الخليفة انه خلق آدم اولاً وخلق منه ولاجله حواء ومنها ولاجلها  
ولذلك لست اقول ان الرأي هذا لكن هكذا في القبل والبعد العلى لاني الزماني حتى  
لا يخرج عن قولهم اصلاً ويكون اخرى واولى وانما يكون التقدير الذي ليس  
غيره هو المعبر او الذي يوجد غيره لكن يكون الاول هو الاولى لا اذا كانا  
سواء او كان الثاني الاول وهما الثاني الذي قلناه هو الاولى اعني ان يكون  
المبتدأ الاول هو الذي نخلق بتصوره لا الثاني ولا قل من ان يكونا سواء فلم  
ينخص هذا دون هذا فان الفاعل الواحد يفعل اشياء بحسب اشياء اخرى سواء  
كانت تلك الاشياء معلولاته ومفعولاته او مفعولات غيره كمن يشتري لنفسه  
عبداً ولعبده عبداً وقد يشتري العبد لنفسه عبداً فيكون عبداً للولى الاول ايضاً  
فان

- فان عبد العبد عبدا ايضا فلا يحب ان يخلق الله صورة وللصورة هيولى ونفسا لنفس  
 بدنا وفلكا وفلك محرك فكيف لزم الترتيب على ذلك الذى نصوا عليه لكنهم كما  
 اقتصر وابه على عقل ذاته دون غيره من مخلوقاته اقتصر واكذلك فى فعله وخلقه  
 على ما صدر عنه بذاته عن ذاته وجعلوا الدواعى والاسباب المختلفة والمعقولات  
 المتفننة عند غيره اسبابا للصود والمعلولات الكثيرة عن علة واحدة ولم يقولوا  
 فيه كذلك ايضا لكونهم (١) لم يقولوا بكثرة مفعولاته ومعلوماته وكذلك لو قالوا  
 بعلمه بالكائنات حتى قالوا انه سميع لقوا انه مجيب وكان يصير سماعه للدعاء عندهم  
 سببا موجبا عنده بحكمته ورحمته وعدله ورأفته للاجابة وكشف الكربة فمن اعتقده  
 سميعا قال انه سميع الدعاء ومن عرفه بصيرا قال انه يتصف للظلم شكى اليه او لم يشك  
 رفع ظلامته اليه او لم يرفع فقر وع العلوم بحسب الاصول فى الانظار وفساد الخير  
 القليل يوجب فساد العجين الكثير كما قال ارسطو على طريق التمثيل فى النظر .  
 وقولهم بأنه لا يدرك الجزئيات والمحسوسات قالوه فى سائر الأشياء التى سموها  
 عقولا بل وفى كل ما يعقل وخصوه وحده بكونه لا يعقل غيره وكانت ينبغى  
 لهم بحسب هذا الاصل ان يقولوا فى الثانى كذلك ايضا انه لا يعرف مادونه وان  
 عرف ما فوقه فيعرف الثانى الاول ولا يعرف الثالث ويعرف الثالث الثانى والاول  
 ولا يعرف الرابع اذ كان عدم المعرفة جاء من قبيل الفضيله والتنزيه للاعلى عن  
 الادنى وتركوا الكواكب بأسرها سدى لا عقول ولا نفوس لها وجعلوا ذلك  
 للافلاك من جهة الحركات وقالوا انها اجرام شريفة ازلية البقاء يستحق كل  
 واحد منها ان يكون له نفس وحياة وهو احق من الانسان بها ونسوا الكواكب  
 على كثرتها فلم يذكروا الشئ منها نفسا ولا عقلا كأنهم رأوها فى الفلك كالأجزاء مثل  
 ما تكون الاعضاء فى البدن وما الاعضاء فى البدن سدى وكيف وقد خصوا كلا  
 منها بقوة من القوى فما بال تلك خلت من هذا ولم يرجوا عليها فى النظر  
 فوجبوا لها وسابوا عنها وهى بذلك اولى لما يظهر من افعالها بشعاعاتها وانوارها  
 وقواها وروحانياتها وما المتحيرة منها على قلتها اولى بذلك من الثابتة فى فلكها

(١) كواكبهم .



على عظمها وكثرتها وما نراه وما لا نراه منها، فهذه حكمة اوردوها كالخبر ونصوا فيها نصا كالوحي الذي لا يعترض ولا يعتبر وليتهم قالوا يمكن هذا وغيره ولم يقولوا بوجوبه وان كان جاءهم عن وحي فكان يليق ان يذكر واذلك فيما ذكرنا حتى يرجع عنهم المعترضون والمتبعون .

## الفصل الخامس

في ذكر ما ادى اليه النظر من بداية الخلق والاحتجاج عليه  
 قد قيل في عدة مواضع من هذا الكتاب ان النظر في العلوم يختلف والاحتجاج عليه يتفنن في كل علم بحسبه فليس البراهين الهندسية كالبراهين الطبيعية ولا البراهين الطبيعية كالا لهية ولا ما السبيل اليه من المحسوس مثل ما السبيل اليه من التقدير الذهني فلذلك لا تتسق ولا تتفق الانظار في العلوم ولا تتساوى البراهين فيها والادلة عليها، ألا ترى ان صاحب علم الهيئة أخذ مبادئ علمه من الحس بالرصد والتجربة في الزمان والحساب بالنسبة ثم قدر ذلك في التعليل تقدير افيما نص عليه من الافلاك وعدتها واشكالها واوزاعها في هيئتها وقال هكذا يمكن ان يكون ولم ير الافلاك ولا ووزاعها ولا اشكالها في هيئتها ولو قدر مقدر غير ذلك بحيث تتسق عليه نسبة المحسوس من ذلك لقد كان يكون كذلك ايضا ولا يتأتى للعاقل ان يحكم بأحد القوانين ولا يخرجهما من حد الامكان فانه لم يقل فيما قال انه هكذا يمكن ان يكون وعلى غير هذا الوجه لا يمكن ان يكون كذلك الذي قاله شيعة ارسطو في بداية الخلق بنوه على رأيهم في البداية وعلى الافلاك في الهيئة وعلى حركاتها ومحركاتها المقارنة والمفارقة على رأيهم ولم يقولوا بل لم يبرهنوا انه لا يمكن ان يكون على غير هذا، والذي بنوا عليه الأمر بطل بالتعقب والنظر وظهر انه غير واجب لافي المحركات المقارنة ولا في المحركات المفارقة ولا في عدتها ولا في ايجاب ماسمونه مفارقا ولا على الوجه الذي سموه ولا لزوم من حيث الزم وجوده على الوجه المذكور في المفارقة فلم يلزم الجنس ولا النوع ولا العدة اذ لم يلزم الخلاف بين النفوس والعقول التي سموها من حيث الزموا بل يقولون على

وجه آخر اما ان المبدأ الاول واحد هو الغاية القصوى في نظر الناظرين ومعرفة  
 العارفين فقد صح وثبت وان جميع ما عداه عنه ومنه وبه واليه اعنى عنه صدر  
 ومنه بدأ وبه : ام واليه مآله في الغاية اعنى فيما لاجله، ومن اجله . والذي وضعوه  
 في بداية الخلق عنه حيث قالوا ان ذاته التي طبعها الجود وصدور الابداع عنها  
 بالذات (١) والارادة انما يصدر عنها شيء هو موجود واحد هو المعاول الاول  
 يسلم لهم ذلك .

واما ما قالوه بعد من ان ذلك المعول يعقل علمه الاول ويعقل ذاته فيما يعقل  
 علمه الاول يصدر عنه مثله وبما يعقل ذاته يعلم منها امكان وجوده بذاته  
 وجوب وجوده بغيره فمن جهة الامكان يصدر عنه بحر هو هبولى فيكون  
 محل الامكان ومبدأ ما بالقوة ومن جهة وجوب الوجود بالفعل تصدر عنه  
 الصورة التي هي نفس فتكون عن ذلك المعول الاول عقل مفارق وفلك بمادته  
 وصورته التي هي النفس المحركة له فيقال في هذا التقدير كما قلنا لم لا يقال انه تعالى  
 جاد فاوجد واوجد فجاءد علم فخلق وخلق فعلم وعلم فخلق (٢) فلم يقتصر ايجاده  
 على موجود واحد بل اوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجودا اولاً ثم  
 بغيره ولا جلله اما من جهة تصوره له واما من جهة ايجاده موجودا آخر  
 وذلك الموجود الاول كذلك ايضا تصدر عنه اشياء بحسب ما يتصور ويشاء  
 من تصوره مثل الواحد منا فيما يقدر عليه حيث يريد الكن والستر فيتخذ من  
 اجله بيتا ومن اجل البيت وتحسينه نقشا وزينة (تزيينه - ٣) وسترا وفرشا  
 وكذلك يقتنى فرسا وفرسه مركبا وزينة يزينه بها فهو المتخذ لها لكن للفرس  
 وايجاده اياها للفرس لاجل نفسه حتى يكون فرسه حسنا مجملا كذلك يخلق  
 الله تعالى الموجودات فتوجد عنه وعما عنه والذي عنه منه لاجله ومنه لاجل  
 ما عنه .

فعلى هذا الوجه ينزل الغيث فينبت النبات ثم ينزل فيسقيه ثم يثمر النبات فيبذر

(١) صف - بالطبع (٢) كذا - وكان هذا مكرر مما قبله - ح (٣) من - كو .

لحفظ نوعه من شخصه فهكذا يعرف الاشياء من ذاته وما يحسن ويليق بها فيخلق شيئاً لا جل شيء تتكون الموجودات عن الموجودات كمنار جزئية عن نار وتكون عن العال الاول كالنار الكلية عن الموجد ولا يلزم ذلك النسق فيكون من افعال الله تعالى القديم الذي هو اول الخلق ومنها الحديث المحدث في الجزئيات المتجددة مثل انزال الغيث وتحريك الرياح وتقوية قلب انسان واضعاف قلب آخر واحياء شخص وامانة آخر واجابة داع وانتصاف مظلوم من ظالم وكل ما ينسب اليه من الافعال الجزئية في الاوقات المختلفة لا يمتنع شيء من ذلك لان الذي كان اوجب ذلك كان ما قيل في العقل ومفارقة وكونه لا يدرك الجسائيات ولا يتصور الجزئيات وجميع ذلك بطل من حيث اثبت فعادت هذه الاشياء كلها الى الجواز فيكون الله تعالى بحسب ما وجب من مبدأيته الاولى وقدرته وحكمته اراد الخلق بأسره على طريق الجملة لايجاد كل ممكن الوجود ثم على طريق التفصيل لانحراج كل ممكن في التصور والتقدير الى الفعل بحسبه في تقديره وتوفيقه ازلياً وزمناً الزمنى لا جل الزمنى والمتأخر لا جل المتقدم والمتقدم لا جل المتأخر والشخص لا جل النوع من جهة دوام البقاء والنوع لا جل الشخص من جهة الحصول في الوجود فتصدر من الموجودات اشياء يكون الله تعالى فاعلها بذاته ويكون صدورها عنه ومنه بذاته ويفعل اشياء يكون منها (١) بعض مخلوقاته كالات والاسباب اما في صدورها عنه واما في كونها مقتضى حكمته فيتسق جميع ذلك على ارادته الاولى بتفصيل ارادات كثيرة بمقتضيات كثيرة دائماً وفي وقت ما ولا يلزم في ذلك ما لزم من ان الواحد بذاته لا يصدر عنه الا واحد - فهذه اشياء كثيرة صدرت عن واحد باسباب كثيرة مقتضية - كما اقتضى عند اصحاب ارسطوان يصدر عن الواحد الذي هو العلول الاول بحسب التصورات الكثيرة اشياء كثيرة فان الواحد منا على ضعف قوته وعجز قدرته وضيق وسعه يفعل اشياء كثيرة متشابهة ومتناقضة متناسبة ومتباينة بحسب الدواعي والصوارف التي تقتضيه بها



فيه حسن الى شخص ويسى الى آخر ويجب شخصا وينقض آخر ويشاق شخصا ويميل  
آخر وعلى هذا النسق كما نعرفه من افعال الناس كذلك الله تعالى يفعل بحسب  
الموجبات المقتضية لحكمته بما يجوز ويجب منها، ولا ينتظم لنا علم ذلك على نسق  
محدود ولا نقصد مخالفة الجمهور با با طيل نتفرد بها عنهم ليكون لنا بها ميزة فيما  
بيننا وبينهم ، فليس من قال ، خالفوا تعرفوا ، بمن احسن في القول ، بل من قال  
اصدقوا ووافقوا على الحق وخالفوا على الباطل سواء عرفتم بذلك او لم تعرفوا  
فان من اراد المخالفة وقد سبق الى الحق فلا بد ان يقع الى الباطل فما ارى في هذا  
سوى هذا .

والقول في الارادة القديمة والحديثة وكونها عرضا وكون العرض في محل  
وكرهية من كره ان يكون الله تعالى محلا لارادته ، فقد قيل فيه ما لا يحتاج الى  
اعادته وكذلك في علمه ومعرفة ما يعرفه من مخلوقاته ويتصوره قبل خلقها  
ويعرفه منها في وقت خلقها وبعده وكون ذلك من الصور الذهنية التي يلزم من  
يقول بها اما ان يجعل ذاته محلا لها او يجعلها جواهر مفارقة بذاتها قد قيل فيه  
ايضا ما فيه كفاية ، وقيل ان الردود هو الذي يرد بحجة برهانية لا تغلبي طريق  
الاختيار والاثار ممن يقول به بغير حجة وانما يستشهد عليه بشاهد الوجود لا بقول  
القدماء الذي حكمه في حكمه الحاجة الى الحجة .

فتعود فنقول قولا على طريق الابتداء في اعادة ماضى اما ان الواحد بجوده  
الواحد و ارادته الواحدة لا يصدر عنه الاموجود واحد فالأمر فيه كذلك مطلقا  
في كل شئ مناو الى العلة الاولى فسان الواحد منا بارادته الواحدة وتصوره  
الواحد وخلق الواحد بكوده مثلا لا يصدر عنه الا واحد لا محالة فان صدر عن  
الزريد الواحد فعلان في ارادتين صدرتا عن خلق واحد في وقتين او عن خلقين  
متشابهين او متباينين بحسب الفعلين في الزمان الواحد او في الزمانين والله تعالى  
واحد احد فرد صمد على ما قيل واحد الذات والوجود والارادة فالذنى يوجد  
عنه بذاته في بداية ايجاده واحد لا محالة فذلك الواحد اقرب اليه واشبه به من

سائر مخلوقاته لان وجوده صدر عن ذاته بإرادته لاجل ذاته فهو فاعله وهو غايته  
ثم ان اوجد موجودا ثانيا لاجل الاول فهو ايضا لاجله لانه من اجل ما هو  
ومن اجله فهو الاول غاية اولى وهو الغاية القصوى وللثاني غاية قصوى وليس  
هو الغاية القريبة الاولى وغاية الغاية وهي الغاية البعيدة احق بمعنى الغاية من  
الغاية القريبة فان كل شيء من اجل الغاية البعيدة والبعيدة ليست من اجل شيء  
فاذا خلق من اجل ما خلقه من اجل ذاته فقد خلق الثاني من اجل ذاته ايضا فيفعل  
اعني يوجد موجودا لاجل ذاته وموجودا لاجل الموجود الذي اوجده بذاته  
فيوجد ثم يوجد من اجل انه يريد ثم يريد ارادة تتسبب من ارادة وموجودا  
من اجل موجود فلا يتوقف ايجادها على موجود واحد كما قيل بل ان الموجودات  
منها ما يوجد عنه لاجل ذاته ومنها ما يوجد عنه لاجل الموجود الذي وجد عن  
ذاته كما خلق العينين وخلق الرأس من اجلهما والشعر على الرأس من اجل الرأس  
والاسنان لاجل المضغ والفكين من اجل الاسنان على ما عرفت في خلق الحيوان  
والنبات في ثمره من لبه ولحمه وقشره وورقه واغصانه وساقه كذلك ايضا فتكون  
الموجودات عن الله تعالى لان منها ماعنه ومنها ما هو عما عنه وما عنه منه ما هو  
لذاته عن ذاته وهو واحد كما قيل ومنها ما هو لاجل ماعنه ومنه تبتدى الكثرة  
فيما عنه وفيما عما عنه طولا وعرضا فتضاعف الى نهاية وغير نهاية في الازلي  
والزمني فيكون من افعال الله تعالى ما هو ازلي لا يتقدم وجوده زمان مثل  
علمه بذاته وبالموجود والموجودات التي صدرت عنه بذاته ومنه ما هو زمني  
وهو ما يفعله لاجل الزمانيات والحوادث والمتغيرات من الآيات (١) والمعجزات  
واللطائف والكرامات وما يظهر ويخفى من خاص العنايات ولطيف الهدايات  
التي لا يقدر عليها غيره ولا يصح ان تنسب الا اليه وان كانت نسبتها الى غيره  
هي ايضا نسبتها اليه ، فالذين عبدوا غيره هم الذين طلبوا خيرهم من غيره  
واستدفعوا شرهم بغيره والذين عبدوه هم الذين طلبوا خيرهم منه واستدفعوا  
شرهم به ورأوه مع بعده عنهم في الجلالة والعظمة والعلمية واللاهوتية قريبا

منهم بالعلم والمعرفة والسمع والابصار والاطلاع على ما خفى من احوالهم وما  
 ظهر وبالرحمة والرأفة والالتفات جل وما جل عن الالتفات الى ما قل وما قل  
 بالفتاة اليه بل كان الفتاة الى اصغر مخلوقاته من جلالته وعظمته وسعة قدرته  
 وسعة رحمته وانما يقل بالفتاة الى القليل من لا يسع الكثير والقليل فيلغته عن  
 الكثير والكثير الفتاة الى القليل والصغير فاما من يسعها جودا ورحمة ومنغرة  
 وقدره فكل ما انتهى وجوده ومعرفة ورحمته وعنايته الى اصغر صغير كان ذلك  
 اعظم لعظمته واتم لقدرته. وهذا جهله اكثر العقلاء ممن عبد غيره اجلاله عن  
 ان يلتفت اليه وتنزيها لقدرته عنه لا تستصغره نفسه ونوعه وجنسه وما علم  
 ان الاجلال من هذا الاجلال والتنزيه من هذا التنزيه اتم في باب الاجلال  
 والتنزيه بدليل ايجاده لكل وقدرته على الكل وعلمه ومعرفة بالكل على  
 ما اوضحنا من ان كل قدرة في العلول عن العلة وفي معلول المعلول في العلة  
 وعلة العلة فالعلة الاولى جامعة لكل قدرة في الوجود من حيث انها تكون  
 عنها او عما عنها وما هما عنها بالحقيقة . ألا ترى ان ضوء النهار كله يكون  
 عن الشمس وما هو منه على الجدار المحاذي لها وهو الشعاع الذي يقع عليه منها  
 وقوعا اوليا والضوء الذي يوجد على الجدار المحاذي له من الشعاع والضوء  
 الذي يوجد في بيت محاذ لذلك الجدار المضئ من ذلك الشعاع على جدار في بيت  
 محاذيه وما على الجدار الذي في البيت المحاذي لذلك المحاذي كذلك بانعكاس  
 ضوء عن ضوء ضعيف عن قوى حتى ينتهي الى الظلمات التي تكون في  
 الكهوف وفيما تظله السقوف فان ذلك الضوء بأسره قليله وكثيره عن الشمس  
 بوساطة الشعاع فهو عنها وعما عنها لا يصح ان يقال ان الجدار المتوسط كان  
 علة بنفسه في الاضاءة لاجل ما خصه من النور بل الكل عن العلة الاولى كذلك  
 كل قدرة وفعل وما بالفعل في الوجود من الواجب الوجود بذاته وليس  
 من غيره في الوجود سوى الافعال والقبول ويتسبب ايضا من فعله واجباده  
 بقصد ثان وبالعرض لا من جهة العلم والارادة بل من جهة التسبب وانه يعلم



ما يوجد قبل ان يوجد قبلية بالذات ويريده ويرضاه ويعلم بما يتبع وجوده  
وجوده ويلزم عنه مثل الظل عن الجدار الذي يبنيه البناء ويرضى به ايضا فيكون  
عن علمه بالذات وعن فعله بالعرض قالمبدأ الاول هو الواحد غير المعلول في  
وجوده وماهيته وبذاته ايجاده ذاته وارادته والارادة الاولى صفة لذاته من  
ذاته لا من سبب يوجبها لذاته فان الارادة الاولى قبل المخلوقات بأسرها قبلية  
بالذات وهوبتلك الارادة الاولى المعقولة المرضية الصادرة عن ذات المرید بذاته  
علة للوجود بأسره على طريق الجملة والعموم وعلة لموجود هو اول الموجودات  
المخلوقة المعلولة فهو ملك في تسمية المتبوعين (١) واجل الملائكة واشرفها  
واقواها واقديرها واقربها الى ربه واعلاها. ثم ان الله تعالى يخلق غير ذلك من الخلق  
الازلي والافعال الزمنية بارادته سابقة ولا حقة قديمة وحديثة دائمة متبدلة يريد  
فيكون ويكون فيريد شيئا لاجل ذاته وشيئا لاجل شيء هيولى لاجل صورة  
وصورة لاجل فعل وفعل لاجل صورة والسبب القريب الموجب لوجود كل  
موجود هو تصوره في العلم الاول الذي هو علم الاول وارادة اكونه ووجوده  
لا غير فاذا تصور ذلك الشيء وتصور معه ارادة وجوده كان كأنه قد قال كن  
فكان لكن قول العلم والارادة الذي ينجى به القائل نفسه لا قول العبارة عنهما  
الذي ينجى به القائل غيره فانه لا غير هناك فيكون قوله للتصور في العلم كن حاصلا  
في الوجود فيكون بتقديره وفعله لا بالقول له ولا بقوله المسموع من لفظه.  
وقد يكون غير في مكان ويقول له افعل فيفعل لكن البداية هي ع-لى الوجه  
الاول الا ان ارادة خلق الشيء الا في القار الوجود هي بعينها ارادة  
دوامه واستمرار وجوده يبقى بقاء الارادة اما دائما بدوامها واما  
محدودا الزمان بمحدها فشيئته وارادته تكون اوائلها عن ذاته وتوابعها  
عنه ايضا باستدعاء حكته في مخلوقاته على ما مثلنا كالرأس لاجل العينين في خلقهما  
وشعر الحاجبين لوقايتهم فيخلق بمشيئته الصادرة عن ذاته ويخلق بارادة تسببت  
من جهة مخلوقاته ويوجد الموجودات التي تصدر عنها موجودات اخرى وافعال

انحر علم صدرها عنها حين خلقها وتسببها بجريرتها حين اوجدها فعرف الخلق  
والمخلوقات قبل وجودها قبلية بالذات ورضى ما خلق وامضى ما تسبب لعلبه  
به من جهة اسبابه التي خلقها كذلك وافعاله ازلية وزمانية وافعال مخلوقاته  
كذلك ايضا منها دائمة ومنها متجددة فما يختص فعله بالازلي دون الزماني  
ولا بالزماني دون الازلي بل بجميع ذلك. هذا في افعاله الخاصة. واما فيما يتسبب  
ويتأتى من الخلق والمخلوقات فهو فعله ايضا بواسطة وبغير واسطة اما بواسطة  
فلائها مفعولات مفعولاته ومفعول المفعول مفعول من جهة الفاعل الاول  
ومنسوب اليه وان كانت نسبته القريبة. واولا بالذات الى الواسطة واما  
بغير الواسطة فلانه عرفه في اول الخلق من جهة معرفته بنسبته من جهة اسبابه  
التي خلقها كذلك فكان فيه رضاه من حيث قدره وامضاه .

فاما ترتيب الخلق في القبلية والبعدية فالقوال فيه من طريق التحقيق هو تقدم  
العلة على معلولها والازلي على الزماني في التقدم الذي بالذات والتقدم الذي  
بالزمان والصورة تتقدم على هيولاتها في التقدم الذي من جهة القصد  
والغاية والهيولى تتقدم على صورتها من جهة الوجود والبداية فان الصورة  
لا تكون دون الهيولى التي هي الموضوع والهيولى التي هي الموضوع توجد من  
دون الصورة فصورة السرير لا توجد قبل الخشب فالخشب قد يكون موجودا  
قبل حصول صورة السرير والقبلية والبعدية في ذلك من جهة الفاعل والغاية  
تعرف من الموجودات وكذلك في الزمان .

فاما الترتيب الذي رتبوه ونسقوه في الافلاك فالاشبه والاولى في النظر يرى ان  
المحيط من الافلاك قبل المحاط وعالم الازل قبل عالم الكون وكذلك الملائكة  
الذين لهم عنايات خاصة بالإنسانيات المحسوسة الا قدم للاقدم والاعلى للأعلى  
والاعم للاعم والاخص للاخص على نسبة محدودة في الوجود وان لم يحدها  
علمنا على التفصيل كما حدوا ويعدوها كما عدوا والاشبه الكثرة الكثيرة اكثر  
من عدد الكواكب المحسوسة واغلا كلها وقد سبق في العلم الطبيعي ان غير

المحسوس من الكواكب لصغره وبعده كثير ايضاً و بما كان اكثر من المحسوس الذي تراه منها يشهد على ذلك ان الابصار من الناس تختلف فيما تدركه منها بحسب حدتها وكلاهما يرى الحد يد البصر منها ما لا يراه الكليل والاحد من الاحد يرى الاخفى من الاخفى وما قدرت في وجودها بحسب ابصارنا فانها لم تخلق لاجل ابصارنا وليس ما لا تراه منها لصغره صغيرا فان صغيرها كبير بقيا سنا وقياس ما عندنا .

والذي يقال في الملائكة من التجريد والتبرئ عن الاجسام والارواح بالتصرف والادراك بطلت حجته وضلت محجته بل الامكان يقضى بانها تتصرف في المحسوسات وتعلق بها من جنس ما ذكرنا في الآثار العلوية وفي علم النفس وتكون المعرفة بمراتبها للعارفين بذواتها والذين كشف عن بصائرهم لادراكهم ومعرفتهم هم الذين يعرفون مراتبهم بحسب ما يعرفونه ومن يعرفونه ويعرف بعضهم بعضا ويحيط اعلاهم علما بما يليه بقدر زيادة قدره في شرف جوهره وعلو علية وقرب معلولته من العلة الاولى ومن طمع ان يعرف عالم الربوبية وهو في عالم الحس وظلمات الجسم الكثيف فقد طمع في غير مطعم فان الغائص في قعر الماء لا يرى كما (١) يرى من في الهواء وكذلك لا يرى من هو في سفلى فلك الهواء ما يراه النسر في الجوا الاعلى وكذلك لا يرى من في اعلى الهواء كما يرى من في السموات العلى للعلو والصفاء وارتفاع الحجب الكثيفة من البين في النظرين والمنظورين اعنى نظر البصر ونظر البصيرة فان بينهما من التشابه في الافعال والاحوال ما يكون نظيرا في كل فن فكما للبصر نور يبصر به مثل نور الشمس ونور المصباح كذلك للبصيرة التي نعني بها الباصر الحقيقي من الانسان الذي هو ذات النفس المدركة العارفة العالمة نور تقوى به هو النور الملى والعقل والربوبى فانها تقوى بادراك ما في كل طبقة من ذلك على ادراك ما يعلو عنها وليس كذلك في ادراك المشاهدة التي بالذات وفي ادراك الاستدلال من اللوازم والعرضيات . واما الذى من قبيل اللوازم والعرضيات



فقد مضى فيه الكلام في استفادة العلم من العلم على ترتيب المعلومات في البعد عن  
أذنانا وفي القرب منها فنعرف بالاقرب منها اليها الأبعد منها عنا. كذلك ههنا  
تستعين النفس في مشاهدة عالم الملائكة وعالم الربوبية وتستأنس من معرفة  
الاقرب اليها بمعرفة الأبعد عنها فهكذا تكون معرفتها بذاتها فيما من شأنها ان  
تدركه بذاتها بتجردها له عن شواغلها وملازماتها فيكونت من الملائكة  
الروحانية ما يوازي عدد الكواكب المرئية وغير المرئية والافلاك التي نعرفها  
والتي لا نعرفها ربما زاد على ذلك حتى كان بعدد انواع الموجودات المحسوسة  
من الجماد والنبات والحيوان ويكون لكل نوع منها ملك هو حافظ الصورة  
في المادة ومستبقى الانواع باشخاصها على طبائعها وكمالاتها وحالاتها المتشابهة  
وما هو مطنون بل محقق معلوم فان حافظ الصورة مع اختلاف الاحوال  
بالعدم والوجود والزيادة والنقصان واحدا محالة هو ملقن الاشخاص ومعلمها  
ما لا يحتاج فيه الى تعليم من خواص طبائعها التي تجري على شاكلتها الطبيعية  
في اشخاص بعد اشخاص من غير تعليم كما ذكرنا في انواع النبات والحيوان من  
الاشكال والالوان والخواص والقوى والافعال والمقادير وباقي الاحوال  
حافظها في كل نوع على تبدل الاشخاص وتغيرها في الزمان هو واحد باق  
لا محالة غير متبدل ولا فاسد فالاشبه والاولى في طريق النظر يد لنا على كثرة  
كثيرة في الروحانيات الملكية نعرفها ولا نعرفها ويعرف بعضها منها بعضا  
ولا يعرف البعض وبعضنا لا يعرف ولا يعرف بعضا .

فان قيل ان فلك الكواكب الثابتة له بجميع ما فيه حركة واحدة فله محرك واحد  
قيل صدقتم في ان له محركا واحدا يحركه بجميع ما فيه من الكواكب وذلك  
المحرك ملك واحد لتلك الحركة الواحدة ولكن الكواكب اشخاص يجب لها ما  
وجب للسما من الحياة والنفس والعقل وساثر ذلك بل هي به أحق بدليل  
أنوارها الفاضلة عن صور هي نفوس او عقول او ما شئت سمه من القوى الفعالة  
الالهية وهي متحركة في فلكها بالوجه الذي عللت به حركة الفلك وحركتها

فيه دورية على مراكزها يدور كل واحد على مركزه وقطبه ولا يفارق بحركته موضعه من فلكه على ما ترى .

ويقول قوم ان تلك الحركة مرتئية باللعان وذلك الاضطراب الذي يرى في لعانها منها ولا يكون في المتحيرة لسكون كل واحد منها في فلكه كالقلب الذي منه مبدأ حركة جميع البدن كذلك يكون منها وفيها مبدأ حركة افلاكها على ما قلنا في الطبيعيات وانما هذا قول كلي في معرفة الارواح والملائكة والجواهر الفعالة المفارقة للجسام المحسوسة . واما التفصيل فمن علم المسكافة والمشاهدة لا من علم الاستدلال .

## الفصل السادس

كلام في الحركة وما يشبهها (١) مما فيه بعدية وقبلية

على الاستمرار على وجه يلحق بهذا العلم .

كان قيل في الطبيعيات ما اثبت به ان لكل متحرك محركا هو غير المتحرك بتلك الحركة . ووضح البيان بدليله في الحركة المكانية وقيس بها على غيرها من الحركات الاخر . وقيل في بيان ذلك ان الحركة مجموع معان متفرقة في المعقول مجتمعة متحدة في التسمية والوجود يكون بمجموعها المتحرك متحركاً وذلك ان المتحرك بحركته المكانية يكون في مكان ويحول عنه فيصير في مكان آخر فتكون حركته مؤلفة المفهوم من ماسة شئ ومفارقته وماسة شئ آخر بعده ولا تجتمع الماسة الاولى مع الثانية في الوجود ولا تجتمعان ولا احدهما مع الزوال والمفارقة فان الماسة الاولى قبل الزوال والثانية بعده ولا يعقل الزوال عن من دون الى بل يتصور في الحركة الوجودية من والى وقيل ان الحركة لا يمكن ان تكون للمتحرك بذاته لذاته وعن ذاته بل عن محرك آخر هو غيره لانها ان كانت له بذاته عن ذاته وهي مجموع ماسية من والى اعني ما منه تحرك وما اليه تحرك مع الزوال المعقول الذي به ترك المتحرك ما منه وطلب ما اليه فانها هو الذي له بذاته وانها الذي له بسبب غير ذاته فان كانت الماسة الاولى للمتحرك

- بذاته ومقتضى ذاته فلا يجوز ان يفارقها ويزل عنها بذاته وان كانت المماسية الثانية التي هي مماسة ما اليه له بذاته فكيف كان مفارقا لها حتى تحرك اليها ولا يكون الاسباب يبعده عنها وكذلك الزوال وقد رخصت الحركة التي هي المجموع بغير سبب خارج عن الذات فالحرك اما ان يكون هو سبب المماسية التي منها مثل من جعل حجرا في مكان في الهواء وخلاه فتتحرك هابطا طالبا لحيزه فهاهنا وهو موضع الذي كان فيه في الهواء لم يكن فيه بذاته بل ما اليه وهو الحيز الطبيعي هو الذي طلبه بذاته ولو بقي فيه مهما بقي لما طلب الحركة بذاته فالذي اوجب الحركة له الى الحيز الطبيعي هو الذي طلبه ونقله الى غير الحيز الطبيعي حتى تحرك عنه بطبعه ثم هذا الحيز الطبيعي لو طلبه الجسم بذاته ومن حيث هو جسم لقد كان يكون طبيعيا لكل جسم لكنه انما يطلبه بذاته بعض الاجسام فهو طبيعي لبعض الاجسام فالحرك اليه هو شيء يخص بعض الاجسام دون بعض كما قلنا وهو المحرك اليه والمسكن فيه لكن هذا شيء موجود في المتحرك اعني المحرك الى الحيز الطبيعي وذلك شيء خارج عن المتحرك وهو الذي حركه الى الحيز غير الطبيعي وتركه فيه فكان سببا للحركة الطبيعية بالعرض وللقسرية بالذات فصح هذا البيان في حركات الاجسام التي تنتقل بها من مكان الى مكان .
- واما الحركة الدورية التي لا يترك المتحرك بها مكانا ولا حيزا ولا يطلبه فالحرك بها تارك طالب ايضا وان لم يكن فيه ترك المتحرك بجملته بلجمة مكانه وكلية بل الاجزاء تطلب الاجزاء وتترك الاجزاء اعني اجزاء المتمكن لا اجزاء المكان على انه لا يوجد في الافلاك المتحركة بالحركة الدورية اجزاء بالفعل متميزة بالاتصال لكن فيها زوال بعد زوال غير منفصل بل ذاهب في الحركة على الاستمرار والاتصال ولا يخالف مخالف في ان تلك الحركة استبدال احوال في الوضع بالنسبة الى المجاور المماس او المحاذي وفيها ترك وطلب وهو معنى الحركة وان لم يكن منفصلا بل ذاهبا على الاتصال ولا يكون المتروك فيها من الحالات والهيئات الوضعية مطلوبا بالذات ولا المطلوب متروكا بالذات فهي تقتضى تركا وطلبا



بسبب غير الذات ايضاً فذلك السبب هو التفاعل المؤثر المحرك والجسم القابل  
 المتفاعل هو المتحرك عنه فذلك السبب المحرك اما ان يكون في المتحرك كما كان  
 السبب المحرك لا يحجر الى الحيز الطبيعي واما خارجاً عنه كالسبب الحامل للحجر  
 الى الحيز غير الطبيعي الا ان كان مسبباً لحركته الطبيعية بالعرض والقسرية الحاملة  
 له الى الحيز غير الطبيعي بالذات وعلى سائر الاقسام فالمحرك اما ان يكون محركاً

بكونه متحركاً متحركاً بحركته كتتحريك المركوب للراكب والجار للجرور  
 والدافع للدفع واما ان يكون محركاً غير متحرك ، قال اقدماء كتتحريك  
 العاشق للمعشوق فان العاشق يتحرك الى المعشوق من ذاته لا بحركة من المعشوق  
 ولا فرق في ذلك بين المعشوق المذكور وبين الحيز الطبيعي المطلوب الذي يتحرك  
 اليه الجسم الذي هو طبيعي له ويكون هو السبب المحرك لا بان يتحرك بل  
 بطلب التحيز له ومثله تحريك المغناطيس الحديد بجذبه اليه لكنهم يقولون  
 ان الحركة الى الحيز الطبيعي بطلب من المتحرك للحيز لا بجذب من الحيز للتحيز  
 وحركة الحديد الى المغناطيس تكون بجذب من المغناطيس له .

واستدلوا على ذلك بان هذه الحركة من الحديد الى المغناطيس تبطل بحال تطرأ  
 على المغناطيس مثل مسح الثوم عليه ولا تبطل بحال تطرأ على الحديد من امثال  
 ذلك فهذه هي الاشياء المحركة للجسم المتحرك من خارجها بحركة المحرك الذي  
 من خارج كالدافع والجار والحامل واما بغير حركة من المحرك كالحيز الطبيعي  
 والمغناطيس والمعشوق وان كان المعشوق والمغناطيس من قبيل واحد من  
 جهة التحريك فيبقى تحريك المحرك للتحريك وهو فيه كالحرارة التي هي طبيعية  
 في الجسم الطبيعي والنفس في ذى النفس فاما الطبيعة فانها مسكنة بالذات بحركة

بالعرض اعني مسكنة للجسم الطبيعي مادام في حيزه الطبيعي وبحركة له اذا خرج  
 عنه وعن حالاته الطبيعية في اعادته اليها واما النفس فان الواحد منا يشعر  
 من ذاته برويته في حركته الارادية ويشعر في رويته بما يتجدد ويتصرم من  
 خواطره وخيالاته وذكره ونسيانه وفكره وعلمه ومعرفته التي توجب حدوث

ما يحدث وبطلان ١٠ يبطل من رويته وارا دته وعزيمته في حركته فيتحرك  
حركة واحدة ذات اجزاء بعزيمة واحدة تتبعها عزائم تتجدد وتتصرم بحسب  
ما يستجد من حركته ويترك من اين قبل اين بعد اين كما يعزم على سلوك مسافة  
ما محدودة الطرفين اللذين هما فيها من والى فتكون عزيمته الواحدة بحسب  
ارادته الواحدة على تلك الحركة الواحدة ثم يشرع فيها بنقل قدميه خطوة بعد  
اخرى من بعيد المسافة الى قريبها ومن القريب الى الاقرب منه .

فاذا تحرك الخطوة الاولى كان لحركته طرفان هما الابد من النهاية المطلوبة  
وهو اول المتروك الى ما هو اقرب منها وهو اول الخطوة الثانية فيريد بعزيمته  
الجزئية في ابتداء حركته الخطوة الاولى لاجل ارادته الكلية في المسافة بكليتها  
لنهايتها المطلوبة ولا يقدر عليها بخطوة واحدة بل بخطوة بعد خطوة من الابد  
الى الاقرب فيتصور بذهنه نهاية الخطوة الاولى وانه يقطع بها جزءا من المسافة  
المطلوبة تقرب به من النهاية المطلوبة ويريدها ويعزم عليها فيحرك قدمه بالانتقال  
من بدايتها الى نهايتها ويعرف انه وصل الى نهاية الخطوة الاولى وان نهاية  
الخطوة الثانية كذلك فيريد فيتحرك ويتحرك فيريد ارادة تتقدم حركة وحركة  
تتقدم ارادة فيستمر كذلك في الذهن بعد ارادة بعد ارادة لحركة بعد حركة وتكون  
تلك الارادات الجزئية لاجل الارادة الكلية لتلك الحركات الجزئية من اجل  
الحركة الكلية يتحرك فيريد ويريد فيتحرك .

ويكون ذلك للطائر المتحلق في الجو على الاتصال الذي لا انفصال فيه وللشئ  
بانفصال اجزاء يتبع بعضها بعضا فالمتصل والمتصل في ذلك سواء من جهة  
تجدد الارادة وتصرفها لتجدد الحركة ومتصرفها فقد حازت الحال في الذهن  
من التصور بعد التصور والارادة بعد الارادة للحال في الوجود من الحركة  
بعد الحركة وفي الارادات الجزئية على الاتصال وعلى الانفصال لاجل الارادة  
الكلية كالحركات الجزئية على الاتصال او على الانفصال لاجل الحركة الكلية  
فالذهن في تحريكها بالارادة حال يضا هي الحركة في التجدد والتصرف

على الاتصال او على الانفصال .

وهذه الحال يشعر بها الانسان من نفسه في ذهنه لاني ارادات حركاته فقط بل وفي ملحوظاته بذهنه امام من مدد محسوساته او من خزانة ملحوظاته اذا اعرض عن محسوساته فيرى الذهن لا يقر على ملحوظ بالتذكر من الملحوظات بل ينتقل بروية و ارادة كمن يتذكر كلاما حفظه مثل ابيات من الشعر او رسالة فيبتدئ الذهن من اولها فيلاحظها اولافا ولا لفظة بعد اخرى حتى ينتهي الى آخرها او بغير روية كما يسمح للاذهان عند من يتأمل حال ذهنه في اللفظة والمنام فاما ان يكون ذلك بحركة الملحوظات الملحوظات مترددة على مرآة الذهن حتى يستجلبها باللاحظة وهي ثابتة اولها قبل ثانيها وسابقتها قبل تاليها واما ان تكون بحركة النفس مستحيلة لها او بحركتهما معا .

واقول ولا يمكن ان يكون ذلك بحركة من الملحوظات والملحوظات فانها بما لا يتحرك بذاته بطبع ولا بارادة وانما هو بحركة النفس مع سكون الملحوظات والملحوظات والدليل على ذلك ان الملحوظات في وقت ما تذكرها بالروية نتذكرها على الصورة التي حفظناها عليها من تقديم المقدم وتأخير المؤخر ويعسر علينا التشويش والفهم ولو كانت الحركة منها لاختلفت الحال في ذلك ولم يلزم ان ترى وقتا على حالها الاولى .

فالنفس حالة هي حركة او كالحركة وهي علة الحركة فيها قبل وبعد وتقديم وتأخير من تجدد وتصرم فمن شاء ان يسميها حركة سماها ومن شاء ان يسميها باسم خاص لم يناقش عليه وهي علة الحركة الارادية .

والقدماء يقولون اذا اشترك في اسم واحد بمعنى واحد علة ومعلول فالعلة احق بذلك المعنى والاسم من المعلول فالنفس المريدة متحركة بذاتها في متصوراتها وملحوظاتها وعزائمها واراداتها حركة بذاتها هي العلة في تحريكها الابدان بحسب تلك الارادات وهي حركة غير ناقلة ولاحركة (١) من مكان الى مكان بل حركة من الذات (على الذات - ٢) بالذات وعلى ما فيها بالعرض لان النفس تطاع بذاتها على



- ذاتها اطلاعا على الاتصال فتلاحظ ما (١) في ذاتها من محفوظاتها وسواها من خواطرها  
وهي تصوراتها بالعرض وفي أثناء ملاحظتها لذاتها فحركاتها الروحانية شبيهة  
بالحركة الدورية لأنها لا تخرجها عن ذاتها وما في ذاتها كما لا تخرج الحركة الدورية  
المتحرك بها عن مكانه إلى مكان آخر، فالنفس كما قلنا في علم النفس حركة هي علة  
الحركة المحسوسة وليست من جملة هذه الحركة المحسوسة فكذلك لكل فاعل  
بالروية والارادة من العلة الاوائل حركة عقلية علمية تصورية فكرية ذكرية  
بها يحرك ما يحرك بإرادته وبها يستجد ويترك ما يفعله من أفعاله .
- وأورام الواحد منا أن يثبت ذهنه على ملحوظ بعينه زمانا ما لما قدر فهذه الحركة  
بالطبع والروية معا ولا تستولى عليها الروية دون الطبع منابل قد يستولى عليها  
طبع النفس دون رويتها كما قلنا ( في المنام - ٢ ) وتكون الملحوظات الذهنية تتجدد  
وتتصير أما بحركة النفس في ملاحظة مستودعات الحفظ وأما بحركة الملحوظات  
الطارئة من خارج كما يطرأ من جانب المحسوسات وغير المحسوسات من  
جانب آخر كما يكون من جانب الملائكة والارواح التي تناجي نفوسنا من حيث  
نشعر ومن حيث لا نشعر في اليقظة والمنام فعلة كل حركة محسوسة جسمانية  
حركة معقولة روحانية لا محالة والحركة هي العلة الموصلة قديم العلة بحدوثها  
والواسطة بين سابقها ولحقها فعلة الحوادث من حيث هي حوادث بعد ما  
لم تكن هي الحركة أما الجسمانية المحسوسة وأما الروحانية المعقولة غير المحسوسة  
وعلة الحركة المحسوسة الجسمانية هي الحركة المعقولة الروحانية وعلة ما في  
المملولات منها هو ما في العلة أعني حركة العلة علة حركة العلويات من جهة  
الحركة وأعني بقولي من جهة الحركة أن النار علة الاحراق والحركة علة تجديد  
الاحراق فإن الحركة تنقل الخطب إلى النار وتنقل النار إلى الخطب فتوجب  
لقاء المحرق للمحترق والمحرق يحرق المحترق بلقائه له فعلة الاحراق النار وعلة تجديد  
الاحراق الحركة التي نقلت المحترق إلى المحرق أو المحرق إلى المحترق فالحركة علة  
الحدث والحدث معلول علته من جهة حصوله وجوده إلا من جهة حدوثه

---

(١) كـ - ما في ذاتها بالذات ومحفوظاتها (٢) من كـ

لأن حدوثه من جهة الحركة فالموجودات على السرمدة والدوام فإن وجود المعلول منها معلول وجود العلة بل معلول العلة الموجودة وعلل الحوادث هي موجبات وجودها والحركة موجبة حدوثها وليس هذه في الطبيعيات دون الالهيات بل هو في الكل على حد سواء .

## الفصل السابع

في اتصال العلل والمعلولات الدائمة بالحوادث (١)

العلل الموجبة لوجود ما يوجد عنها من المعلولات اولاً وبالذات تكون على ضربين احدهما ما بالطبع والثاني ما بالارادة وما بالطبع يصدر عن الذات من حيث هي هي وما بالارادة يصدر عنها عن علم ومعرفة و ارادة حاتمة عازمة والعزم يكون بعد الروية المستعرضة المتأمة للشيء الذي يراد فعله واجاده بحسب لوازمه وغايته حتى لا يكون فيها ما يوجب عند المروي منع فعل ما يسنح في الروية فان المريد يسنح في رويته المراد لغرض ما ولغاية فان كان الغرض والغاية هو ذلك المفعول بعينه كالخير المحض مثلاً الذي هو مقصود المريد كان الغرض الاول المفعول هو الغاية .

فان كان الفاعل يفعل له ذاته ومن اجل ذاته فالفاعل هو الغاية التي من اجلها والمفعول هو الغرض المقصود وان لم يكن المراد هو الخير المحض المقصود عند الفاعل المروي بل ما يسوق الى الخير وينسب له كان المفعول هو الغرض القريب والغاية هو المقصود المطاوب الآخر الذي من اجله والروية تستعرض في مثله المسببات والاسباب الوسطى وما يلزمها ويتسبب عنها حتى تنتهي الى الغاية القصوى فان كان الذي يلزمها ويتسبب عنها مما لا يكرهه الفاعل ولا يابى وجوده تتم العزيمة وفعل لاجل غرضه المقصود وان تسبب ولزم فيما يلزم من الاسباب والمسببات التي تتسبب من مفعوله ما يكرهه ويأبى كونه ترجحت رويته وترددت فان كان اثار الغرض اكثر من كراهية ما تسبب ولزم بالغرض حتى ترجح الاثار على الكراهية تتم العزيمة وفعل وان رجحت الكراهية لما يلزم

ويتسبب بالعرض من وجود الغرض ترك وان تساويا عند العاقل المرید وهو تارك لم يفعل او هو بفعل لم يترك وانما يكون فاعلا لذلك عن غير معرفة تامة سابقة بل حاصلة لاحقة ويترك فلا يفعل قبل ان يفعل اذا سبقت له المعرفة بالموجب والمانع من غير ترجيح او مع رجحان الكراهية لما يازم فان فعل عن غير معرفة لما يرجح الكراهية لما يتسبب ويلزم ثم عرفه بعد ان شرع في الفعل رجع عن فعله وابطل ، ففعله الذي لزم عنه من ذلك ما لزم .

فالذي يحيط علما بالاسباب والمسببات ويسعها معا لا تتوقف عنزيمته عن رويته ولا يرجع عن فعله بعد عنزيمته والذي لا يحيط بذلك علما بل يعلم الموجبات فيفعل فاذا عرفت الموانع بعد فعله عاد عن فعله وندم فهذه حال الفاعل بالروية والفكر وهي استقرار الاسباب الموجبة والممانعة بحسب الغرض والغاية المقصودة .

والارادات منها ارادات دائمة تدوم بحسبها المفعولات وتستمر الافعال كما في السماء الدائمة الوجود المستمرة الحركة على سنن واحد في كليتها بحسب الارادة الكلية لها من حيث عرفنا ومنها ارادات تتجدد وتتصرم مثل الارادة الموجبة لاشخاص الكائنات الفاسدات في كونها وفسادها ابنا بعد اب وابا بعد جد ومستأنف بعد سالف فالارادة لها تتجدد وتتصرم وبحسبها يكون تجددتها وتصرمها وكذلك في جزئيات الحركات من الذوات (١) المعقولة واجزائها فان الدأريد وربحسبها والمحرك يحرك على نسقها يريد فيحرك ويحرك فيريد ارادات على الاتصال لا انفصل القبل فيها عن البعد بل يستمر استمرارا واحدا لكون واحد يتصل فيه التصرم بالتجدد او ارادات منفصلة لا كوان منفصلة ينقطع التجدد فيها عن التصرم والتصرم عن التجدد وينفصل فيها الكون عن الكون والفساد عن الفساد في موضوع واحد يتحرك ويسكن او موضوعات كثيرة تكون وتفسد كما نرى في عالم الكون والفساد من الحركات المنقطعة والكائنات (٢) المفترقة والمجتمعة مما يكون بالروية منها فسبب الحركات

(١) صف - الدورات المعقولة (٢) كو - الكليات .



الارادية الارادة وسبب استمرارها استمرار الارادة وسبب انقطاعها انقطاعها وسبب عودها (١) عودها فالارادة بسبب الحركة السابقة مثلا من - ا الى - ب - .

ثم المعرفة بالوصول الى - ب - بسبب الارادة للحركة من - ب - الى - ج -  
وتلك الارادة الثانية المتسببة عن الحركة الاولى تكون سببا لحصول الحركة  
الثانية من - ب - الى - ج - والمعرفة بالوصول الى - ج - الحاصل من الارادة  
الثانية تكون سببا للحركة من - ج - الى - د - وكذلك على الاتصال .

فان انفصلت الحركات من المتحرك الواحد في المسافة الى مسافات كان الدور  
فيها كذلك ارادة الاولى منها سبب حصولها المعرفة بحصول الاولى وحصول  
الاولى سبب لارادة الثانية وارادة الثانية سبب لحصولها فتتفصل ازمان  
الحركات بازمان الارادات وازمان الارادات بازمان الحركات هذا في  
المنفصلات واسا في المتصلات فتتصل الارادة بالارادة والمعرفة بالمعرفة والحركة  
بالحركة من غير انفصال بل يستمر ذلك معا وتكون الارادة مساوقة للحركة  
والحركة مساوقة للمعرفة فتوجب الارادة حركة وتوجب الحركة معرفة وتوجب  
المعرفة ارادة فيتصل ذلك على الاستمرار ولا ينفصل فيما لا ينفصل من الحركات  
فتساوق الحركة الدائرة معرفة بحصولها دائرة وتساق المعرفة الدائرة ارادة توجبها  
دائرة يكون التجدد والتصرم في المسافة مساوقا لتجدد وتصرم في المعرفة والتجدد  
والتصرم في المعرفة مساوقا للتجدد والتصرم في الارادة اعني الارادات  
الجزئية فعند المريد للحركة الكلية الارادية تجدد وتصرم في ارادته الجزئية  
يوجب التجدد والتصرم في معرفته ازمانيات التي يوجبها التجدد والتصرم في  
الحركة الموقودة .

فهذا التجدد والتصرم عند المتحرك في حركته هو الذي يسمى حركة فان سمي  
التجدد والتصرم في المعرفة المساوقة له في الارادة المساوقة للمعرفة حركة سمي  
كل متحرك بالارادة متحركا وكانت الحركة الحاصلة في المتحرك عنه مسببة

حركته التي له في نفسه بمعرفته و ارادته الجزئيتين الحاصلتين عن ارادته ومعرفته في الكليتين .

وبالجملة ما يتجدد ويتصرم عند المرید من الارادة هو سبب ما يتجدد بالارادة وعنها وما يتجدد للريد مما يسنح ويحول من الخواطر هو السبب في تجدد ما يتجدد وعدم ما يعدم من الارادات التي هي سبب ما يحدث ويعدم من المرادات، فالمرید معرفة وشعور بأشياء يلحظها بسره ويتركها الذهن ويتحول عنها الى غيرها مما في سره من المحفوظات او مما يرد عليه مما يدركه من خارج من واردات المعارف الحسيات وغيرها فبحسب ما يتجدد له مما يلحظه ويتركه من ذلك تتجدد له الارادات بالخواطر والافكار وبحسبها يتصرف في المرادات .

فلكل حركة تصدر عن محرك بارادة حالتان شبيهتان بها في ذلك المحرك تساوقانها معا في التقدم والتأخر والقبلية والبعديه وهما الشعور والارادة الجزئيتان يشعر فيريد ويريد فيفعل ويفعل فيشعر بفعله المتقدم فيريد ان يلحق به الثاني والثالث بالثاني والرابع بالثالث اولا يلحق بل يقف عند مقتضى الارادة ولا تقتر الذات المدركة المريدة من تردد بالملاحظة في المدركات على الاستمرار بل تكون ابدامطلعة ملاحظة لاشياء مما في الذهن ومن الواردات معا وقبل وبعد وبحسب ذلك تكون ارادتها التي تستجدها واتى تتركها وتعرض عنها معا او قبل وبعد فكل محرك بالارادة متحرك بالتردد والتصرم والتجدد حركة في ذاته بحسبها تصدر الحركة في التحريك عن ذاته لكن الحركة الاولى له بذاته وعن ذاته وهي السبب في الحركة الثانية الصادرة عنه في غيره .

فالقول بان لكل متحرك محركا هو غير المتحرك (١) يكون حقا ايضا بهذا المعنى من اجل ان الارادة غير المرید والمحرك المشعور به غير المدرك وغير الادراك والشعور فالمحرك بالارادة له حركة في ذاته وفي ارادته بحسب معارفه وسوانح ملحوظاته التي هي غيره .

فاما ان يتحرك المتحرك بذاته بغير سبب يوجب حركته غير ذاته فلا، فعلى هذا الوجه تكون الحوادث الارادية في العالمين اعنى العالم الازلى وما يصدر عنه وعالم الكون وما يتجدد فيه .

واما الحوادث والحركات الطبيعية باسرها فهي خارجة عن الطبيعة فان الطبيعة تقتضى القرار والثبات على الاحوال الطبيعية مثل السكون في الحيز والثبات على الكيفية الملائمان للطبيعة ويطرد ذلك في كل ذى طبيعة لا ارادة له واذا اطردها فيها باسرها في كل واحد من ذاته فليس لاحدهما من ذاته حركة ولا تغير ولا لبعضها من بعض فان المحرك يتحرك وليس فيها ما يتحرك بطبعه فاسباب الحركات فيها ترجع الى محركات غير طبيعية قاسرة لها ومخرجة لها عن احوالها الطبيعية فيتحرك في ذلك الخروج اما حركة المكان واما حركة الاستحالة واما كلاهما وهو من قاسر لا يفعل بطبعه بل اما بقسر آخر من قاسر آخر كما يحرك البحر البحر واما بارادة كما تحرك اليد البحر وتنتهى السببية الاولى الى الارادة والحركة الارادية فاسباب الحوادث الطبيعية والارادية لاحالة واسبابها الشعور والارادة المذكورين والقسر يتسبب في البين اعنى بين الارادى والطبيعى فاذا اعاد الطبيعى بحركته الطبيعية الى حاله واينه الطبيعيين فليس مرجوع السببية في ذلك الى طبيعته بل الى القاسر الذى اخرجته عن الحالة والابن الطبيعيين حتى اعادته الطبيعة بالحركة اليهما والقسر راجع الى الارادة فاسباب الحركات باسرها في عالم الكون والازل هي الارادة لاحالة، فهكذا تتصل العلل والمعلولات الدائمة بالحداث في السبب والمسبب اعنى من جهة الارادة والمعرفة الذاتيتين الدائرتين بالعلية والمعلولية احدهما على الآخر كما قيل فاما ما يقتضيه طبع المرید فان ارادته لا تستولى عليه في الابطال ولا في الايجاب بل يريد ما يريد بحسب موافقته فان خالفت ارادة مرید طبعه فاما ان لا تكون الارادة والطبع معالشيء واحد بل لشيئين مقترنين مثل ارادة نفس الانسان وطبيعة جسده فان النفس والطبيعة في بدن الانسان ليسا شيئا واحدا بل هما شيان مقترنان بحلولهما في ذلك الجسد فاما ان يكون الطبع والارادة



- والارادة لشيء واحد وتناقض الارادة الطبع فلا يكون ذلك لاجل الطبع في نفسه بل لطلب شيء آخر هو اوفق للطبع مما اقتضته الارادة فيه ومنعته عنه كما يناقض الحقود والحسود نفسه ويردها عن مقتضى طبيعتها في الحقود والحسد ايثار الثواب الآخرة الذي هو الذ عندا وانسب اليها من الحقود والحسد اوله رب من شيء آخر هو اكره عندها من الصبر على ذلك المكروه بالطبع
- مثل الحذر من العقوبة التي هي شر عليها من الصبر على ما حقدت لاجله او حسدت عليه ويكون ذلك من المريد بعلمه ومعرفته للذين اوجبا عنده مخالفة الطبع لموافقته اعني اوجبا مخالفة لالعين المخالفة بل لموافقة اوفق فاما ما لا يعترضه ولا يعارضه معارض يوجب او يمنع فارادته تريد لاجل طبعه وبجسبه كما يريد السخى الاعطاء والجواد الجود والكريم الكرم والرحيم الرحمة والخير الخير والشرير الشر فتخدم الارادة الطبيعة فان الارادة تريد لغاية ومن اجل شيء واذا استقصيت في نظر ذلك الشيء وجدته مقتضى طبيعته بحود الجواد وكريم الكريم والطبع لا يفعل لاجل شيء بل لذاته كالجواد يحود لاجل انه جواد فالارادات الاولى من العلة الاولى مسلطة على الكل لا يعارضها معارض ولا يناقضها مناقض ولا تخالف الطباع الاولى الالهى فلا تخالف ارادته جوده ولا كل ما صدر عن ذاته لذاته ومن اجل ذاته فانه لا يفعل لاجل شيء غير ذاته .
- واما ارادته التوابع والواحق بعد الارادة الاولى فانها تكون من اجل الاشياء وبجسبها فتوجبها وتسلبها الاشياء مثل ارادة عقوبة المذنب تناقضها ارادة رحمته وغفران خطيئته لاجل توبته وما يتبع من حسناته فهو سميع الدعاء بهذا المعنى ينقم ويرحم ويعاقب ويثيب فيكون هذا بحسب ارادته الجزئية المتسببة من معارفه الجزئية بجزئيات خلقه ويكون مساق ذلك في الغاية اليه ايضا فيكون هو الغاية القصوى في افعاله الكلية والجزئية والدائمة المستمرة والمتجددة المتصرفة وجب ذلك بحجة في تسق على ما قلنا ولا يمتنع بحجة مما قالوا وانما كان ذلك بحسب الاستقصاء في النظر والتوسط فيه فكان المتوسط استدرك على اوائل النظر

العامى والاستقصاء اعاد الامر بالحنة اليه على ما يريه التامل والتصفح لسائر ما قلناه الى هذا الموضع .

## الفصل الثامن

### في القضاء والقدر

• الذى يدل عليه العرف اللغوي من لفظة القضاء هو الحكم القاطع والامر الجزم الذى لا يراجع يقال قضى له او عليه وحكم له او عليه او فيه بكذا وسميت بالقضية كل مسألة فيها حكم جزم بات بنفى او اثبات او قبول او رد، ولفظة القدر مأخوذة من التقدير والتقدير يقال بالذات على المقادير وبالعرض على ذوات المقادير من اجل مقاديرها فالاول كالجسم وطوله وعرضه وعمقه والثانى كالبياض والسواد اللذين يقدر ان فى بياضيتها وكية انبساطها بماها فيه من سطوح الاجسام ويقال بالاستعارة والمجاز على غير المقادير وذوات المقادير كالحرارة والبرودة فى شدتها وضعفها وكالاخلاق والعلوم والمعارف ونحوها مما لا طول ولا عرض ولا مقدار ولا تقدير له بالذات .

• والمتداول من لفظتى القضاء والقدر بمعنييهما يقال على ما كان ويكون من الحوادث فى عالم الكون والفساد لما سبق فى علم الله تعالى وحكمه او لما جرى ويجرى بمقتضى حركة الافلاك وكواكبها، والقضاء من ذلك هو الامر الكلى اما الذى فى سابق العلم واما الذى فى حركة الافلاك، والقدر هو تقدير ذلك بحسب توزيعه على الموجودات وما يتعين منه لشخص شخص فى وقت وقت بمقداره وحده وكيفيته وزمانه ومكانه واسبابه القريبة والبعيدة ونسبته الى ما قدر له بالمناسبة والمباينة واللذة والاذى والخير والشر والسعادة والشقاوة، ومثال ذلك من علم الله تعالى وملائكته انه قضى فى علمه السابق بموت كل انسان وقدر فى تفصيل قضائه اعمارهم وآجالهم الطبيعية والعرضية على اختلافها واسبابها البعيدة والقريبة تقديرا محدودا لواحد واحد منهم حتى كان موت زيد مثلا بعد مائة سنة من عمره باجل طبيعى وموت هرمى فى الارض الفلانية فى يوم كذا

من شهر كذا من سنة كذا وموت عمر وبعد خمسين سنة من عمره باجل عرضي وموت اختر امي بعله عرضية في يوم كذا وعلى حال كذا وكذا في غيره من الآجال بل في سائر الاكوان والافعال فذلك مفهوم القضاء وهذا مفهوم القدر اذا حقق فيهما النظر بحسب عرف القائلين كما يشهد به التداول المعتبر .

وينقسم القائلون بهما الى فرقتين بمذهبين مختلفين فتقول فرقة بعمومه وشموله لسائر الحوادث والاكوان من الوجودات والاعدام .

وتنقسم هذه الفرقة ايضا الى فرقتين احدها تنسبها الى ما سبق في علم الله تعالى منهما ويقولون انه يعلم علما قديما ازليا بكل ما كان ويكون فيوجد ويعدم في جميع العالم ويحيط علمه في ذلك بالجزئيات والكميات وينتهي الى سائر الاجزاء والجزئيات على التقدير الذي يكون عليه في حدود الزيادة والنقصان وفي المكان والزمان فلا يحدث شيء ولا يعدم ولا يكون ولا يفسد من اصغر صغيرا واكبر كبير الا وقد سبق في علم الاول (١) الذي هو العلم الاول العلم به على ما هو عليه لا يفوته صغير ولا يقصر عن كبير من جميع المخلوقات في سائر الاوقات وهو ثابت في علمه كما ثبت في اللوح المحفوظ فلا يتعداه الكون والفساد ولا يخالفه في صغيره ولا كبيره وانما يكون جميع ذلك بحسب ما سبق في العلم الاول .

والفرقة الاخرى ترفع علم الله تعالى عن ذلك باسره في قليله وكثيره على ما قلنا في العلم وتنسب القضاء والقدر الذي يحكون به في سائر الموجودات صغيرها وكبيرها على حدود كیفياتها وتقديراتها وازمانها الى حركات الافلاك وكواكبها وبحريها على سنن واحد محدود لا اختلاف فيه وتعلق الحوادث (٢) كلها بها .

ويقولون ان الذي يتعلق بالمقدر المحدود ولا يخرج عنه في عدم ولا وجود ولا في زيادة ولا نقصان على وعن ذلك السبب المحدود هو ايضا مقدر محدود والفرقة الثانية من الفرقتين الاوليين تقول بذلك من جهة علم الله تعالى السابق لكنها لا تقول بعمومه في جميع الاشياء (٣) بل تخرج منه ما دخل تحت الاوامر والنواهي الشرعية قالوا ان الحكمة الالهية فرغت في اول الخلق بالقضاء والقدر

(١) كو - الازل (٢) صف الحركات (٣) كو - ذلك .



من جميع ما كان ويكون وجعلته ضروريا وكالضروري وانخرجت من ذلك ما يتعلق بالامر والنواهي الشرعية فلم تدخله في ضروري القضاء والقدر السابقين بل تركته تحت الجواز والامكان حتى يكون منه ما يكون ويبطل ما يبطل باختیار الانسان ليستحق بذلك الثواب على ما اطاع فيه والعقاب على ما عصى وخالف فيه ولولا ذلك لكان الثواب والعقاب ظلما وعبثا والله تعالى مجل عن ان يقضى على العبد قضاء حاتما بالمعصية ثم يعاقبه عليها او بالطاعة ويخصه بالثواب عنها .

وبين هذين الفريقين القائلين بالقضاء والقدر المختلفين في عمومه وخصومه مع اشتراكهما في نسبتته الى علم الله تعالى خلاف دائم وجدال طويل فاما الفريقان المتفقان في عمومه المختلفان في نسبتته الى علم الله تعالى والى حركة الافلاك والكواكب فقد جمع القدماء فيه بين المذهبين ولفقوا بين المقاتلين .

فقالوا علم الله السابق حوى ذلك بأسره وكان فيما حواه من ذلك حركات الافلاك والكواكب وما تقتضيه فكل ما عداها عنها وبحسبها وهى فبحسب امر الله تعالى وتقديره . ومن انظار الفرقة التى انجرت من القضاء والقدر ما يتعلق بالتكاليف الشرعية قولهم ان الله تعالى امر ونهى ووعد وتوعد بحسب طاعته ومعصيته في امره ونهيه للطائع والعاصي ولا يكون الامر والنهي والثواب والعقاب على الطاعة فيهما والمعصية الا في امور يمكن المأمور بها والنهي عنها فعلها وتركها حتى يستحق بالطاعة في الفعل والترك الثواب وبالمعصية فيهما العقاب والا لكان ذلك عبثا وجورا من مكلفه . اما العبث فلان الثواب الذى وعد به والعقاب الذى توعد به لاجلهما لا يتعلق بهما . واما الجور والعدوان فلانه ان تعلق الثواب والعقاب بالمعصية والطاعة فيهما (١) مما لا يقدر المأمور على التفصى عن القدور منهما والقدور من جهة الامر الناهى ايضا فكيف يأمر بشئ قد منع المأمور به عن فعله او ينهى عن شئ لمن يلزمه بفعله قهرا (٢) كمن اضطر غلامه الى كسر آنيته وعاقبه على ذلك .

وقال الأنحرون الذين هم القديرون حقا وهم الذين عموا بالقضاء والقدر كل

شيء ان الله تعالى ملك سلطان يتصرف في ملكه وملكه كما يشاء لا يسئل ولا يعارض ولا ينسب اليه ما ينسب الى خلقه فيما يعتمدونه من تصرفهم فيما لا يملكونه من العدل والجور .

- وقال الذين نسبوا ما نسبوا من ذلك الى حركات الافلاك والكواكب الجارية على سنن واحد ان هذا كذا جرى ويجرى واستمر ويستمر لا يتعلق برضارب ولا عبد ولا كراهيتهما ولا يكون الا ما تجرى به حركات الافلاك والكواكب ويتسبب من جهتها لا غير فلا طاعة الا وامر الشرعية تسعد ولا معصيتها تشقى ولذلك ترى طائعا شقيا وعاصيا سعيدا نبيل خيرات الدنيا وحرمانها وانما السعيد من جرت له الافلاك والكواكب بالسعادة واسبابها والشقى من جرت له بالشقاوة واسبابها فكان ممن عم بالقضاء والقدر من رد القول بما جاءت به الشرائع وابطله . ومنهم من تحمل له وثبته (١) فالرادون المبطلون هم الذين نسبوا ذلك الى الافلاك وكواكبها والمتمحلون والمثبتون (٢) هم الذين نسبوا ما نسبوه الى علم الله تعالى وقدره وقالوا قدر هذا لهذا وهذا لهذا في القدر الاول والقضاء الذي سبق في الازل فلا يكون الا كذا وكان في التقدير الطاعة والسعادة معا والعصية والشقاوة معا فمن قدر له احدهما قدر له معه رفيقه .

- ورفع قوم القضاء والقدر مطلقا في مقابلة من اثبته مطلقا وقالوا ان الكل ليس يتعلق بارادة مريد ولا عزيمة عازم يقضى به ويقدره بل اتفق كما اتفق وعلى ما اتفق ويتفق .

- وعورض القائلون بخروج ما فيه الاوامر الشرعية عن ضرورة القضاء والقدر وتركه في حيز الامكان حتى يعمل به العاملون ويخالف المخالفون (٣) فيستحقون هؤلاء الثواب ويحجب على اولئك العقاب ، فقيل لهم ولم لم ينعم الله تعالى على خلقه بالثواب بغير تكليف ويخلصهم من العقاب . ألسنتم تقولون بان التكليف التي كلفهم لا تعود عليه بمنفعة قصده ولا مضرة فتدفع عنه فامى حاجة به

(١) صف - بينه (٢) صف - المتنبهون (٣) الى هنا انتهت نسخة - صف .

الى هذا التكليف . فقالوا في الجواب ان الله تعالى فعل ذلك لعنايته فان عطية الاستحقاق في مذهب العقل اتم وافضل من عطية التفضل عند المعطى فلذلك عرض تعالى عبيده لها حيث امرهم بالامر قبلها الطائعون وعملوا بها واتعبوا نفوسهم فيها بقهر الشهوات واحتمال الشقاء فاستحقوا بذلك نعيما يثابون عليها به فقيل لهم وخالف العصاة عليها فاستحقوا عقابا ولولم يؤمروا لما خالفوا فكما جلب الامر وانتهى سعادة بعض جلب شقاوة وعذابا للبعض الآخر ولو كان التفضل المحض بغير تكليف لعم الاحسان وتخلص العاصي من الشقاوة ولم يفت الطائع شيء مما انعم به عليه في جواب طاعته، فقالوا لان عقوبة العاصي اذا رآها الطائع ازدادت لذته بثوابه ونعمته في سعادته فالتذم مع لذته بالسعادة يكونه مستحقا لها بعمله وتكون له بما يرى فيه العصاة من العذاب لذة اخرى بحيث يرى ما تخلص منه من البلاء وما صاروا اليه من نعيم فكانت شقاوة العصاة لسعادة الطائعين ايضا .

فقال لهم القائلون بعموم القضاء والقدر لسائر الاشياء بسابق علم الله تعالى . ان الله علم ما خلق من الذوات وما يصدر عنها من الافعال بحسب ما خلق فيها من القوى واعطاها من القدرة والاستعداد والفعل والاتفعال بحسب الدواعي والصوارف فـ ١٥  
فعلم بحسب ذلك ما يكون منها في كل زمان ومكان وبحسب كل داع وصارف فتقدرت بذلك الافعال والاحوال تقديرا بحسب الاسباب القريبة والبعيدة لا يمكن الزيادة عليه ولا النقصان منه واحاط بجميع ذلك علما فكان كما علم وكما كان فلم يخرج القضاء عن علمه ولم يتعد القدر محدوده وامضى ما علمه وما قضاه بمشيئته ورضاه وجاءت الاقدار بحسب الاقضية في تفصيل الجمل وتوزيع الاسباب ولم يبق ٢٠  
من في الوجود مما يمكن ان يكون وان لا يكون بل يكون ما يكون ولا يكون ما لا يكون على ما سبق في العلم الاول الذي هو علم الاول فكل شيء بحسب الوجود واجب ان يكون او واجب ان لا يكون اما دائما او في وقت ما والواجب بحسب وقته ضروري الكون وفي غير وقته ممتنع الكون وفي التقدير الذهني



بحسب كونه ولا كونه مع افعال ذكر زمانه ممكن ان يكون وممكن ان لا يكون امكانا  
بحسب اذهان لا تحيط بقسمته علما ولا تعين له زمانا كمن يقول ان الشمس يمكن  
ان تطلع وان تغيب فيكون قوله صحيحا بالا اعتبار الذهني . واما في الوجود فلا  
يكون الا بحسب الوقت المعين لطلوعها وغروبها فطلوعها في وقتها واجب وغروبها  
في وقتها واجب لم يبق فيه موضع للامكان فلا حكم لحاكم في الوجود ولا تصرف  
لمتصرف غير الحاكم الاول الذي قضى فامضى وامر فتم وقد رد ذلك تقديرا وقالوا  
لمن قال بالحكم الامكاني في الاوامر الشرعية وتعلقها بالارادة الانسانية ماسبق  
القول به من انه تضي بالسبب والمسبب وقد ر الموجب والموجب فقضى لمن قضى  
بالطاعة والثواب وتدر له اسبابها وحكم على من حكم عليه بالمعصية والعقاب  
وقدره اسبابها كما يشاء لمن يشاء لا يعارضه فيه معارض ولا يردده فيه راد ولا يجوز  
عليه فيه حكم عدل ولا جور فان المتصرف منافي ملكه لا يعارض ولا يحاكم  
ولا ينسب اليه جور ولا عدل ولا انصاف ولا ظلم . وانما يكون ذلك فيما بين  
المتعاملين المتصرفين فيما يملكون ولا يملكون . واما مالك الكل فلا يجري عليه  
هذا الحكم .

- ١٥ مثال ذلك ان الله تعالى خلق زيدا معتدلا المزاج كامل الصحة كيسا فطنا من  
اب ربه مربية حسنة ويسره معلمها علمه العلوم ومؤدبا راضه بمكارم الاخلاق  
فنشأ على ذلك وكان شديدا عاقلا لبيبا وخلق عمر ا على ضد حاله في مزاجه وجبلته  
وابيه ومربية ومعلمه ومؤدبه فكانت حاله بخلاف تلك الحال فكان الاول طائعا  
لا اجتماع الاسباب الموجبة للطاعة عنده وكان هذا عاصيا على ضد ما عليه الاول  
لا اجتماع الاسباب الموجبة للمعصية عنده وخالف الموجبات والاسباب التي يسرها  
لزيد دون عمر وهو الامر الناهي فكيف يساوى في الثواب والعقاب على الطاعة  
والمعصية بين من يسره لاحدهما بوجود اسبابه وموجباته ومنعه عن احدهما بعدم  
اسبابه ووجود اسباب ضده وبين من لم يسره لذلك ولم يمنعه عن هذا ويثاب  
بعد ذلك او يعاقب على ما يسره واعين عليه او صرف عنه ومنع منه فلو كان الامر

في العدل على ما يزعمون في الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية لقد كان من العدل التسوية بين المأمورين في الاسباب المعينة والممانعة كما كانت التسوية في الاوامر والنواهي فكيف يستوى في ذلك من خلق عاقلا لبيبا كيسا فطنا ومن خلق جاهلا غمرا فظلا غليظا غبيا ولكل واحد منهما من الدواعي والصوارف مالم يس للآخر فليس العدل فيما تقولون ولا الجور فيما تنكرون فان الحكم بالعدل والجور في ذلك يفسد عليكم بما قلناه من الدواعي والصوارف الباعثة والممانعة من الجبلة والخلق والاسباب الخارجية التي لا يمكن انكارها فيسقط القول بالعدل والجور ويرجع الى حكم المشيئة والارادة الالهية في القضاء والقدر .

وقالوا في الاستحقاق اذا اثناب الله تعالى عبده الطائع لاستحقاقه بطاعته شريعته فشريعته هي التي عرضته لهذه النعمة فباي استحقاق خصه بها ورزقه تعلمها وانزلها عليه على يد من نقلها اليه وعلمه اياها واعانه بمزاجه المعتدل ونفسه الخيرة ومربيه الشفيق الحكيم ومعلمه العالم ومؤدبه الاديب وهذه كلها نعم مبتدأة قد صارت اسبابا بالنعمة الاستحقاق وهي من التفضل لا من الاستحقاق وما سببه تفضل فهو تفضل ايضا فاين الاستحقاق من الذي اسلف الله طاعته قبل احسانه اليه حتى يكون الاحسان اليه باستحقاقه وكذلك في المعصية وان كان العدل في عقوبة العاصي حيث يخالف الشريعة فعوقب بذنبه فاين العدل في انزالها على من سبق في علم المنزل لها انه لا يقبلها حيث لم يخفق له ما يعينه على قبولها كما خلق لمن قبلها . وقالوا ايضا ان هذا الاستحقاق ينبغي ان يكون الثواب فيه مساويا لقدرة الطاعة والعقاب لقدرة المعصية واين طاعة الانسان في عمره القصير المدة من نعمة الخلود في جنات النعيم ومعصيته من قدر بلائه وعذابه في جهنم والجحيم وهل زيادة النعمة على قدر الطاعة مما يبقى لقدرة الاستحقاق بحسبها ما يعتد به فاين العدل والاستحقاق فيما قيل .

فترجع بحسب هذا النظر حجج القائلين بعموم القضاء والقدر على حجج القائلين بخصوصه الذين اخرجوا الاوامر الشرعية من جملة ويقولون لهم ايضا وهذه

وهذه لم نخرجت عن حكمه الذي وجب عن علمه هل علمها فيما علم ام لم يعلمها .  
ولا يسعهم ان يقولوا علم الكل دونها وان كان علمها فلا يمكن ان يكون الا على  
ما علم وبحسب ما علم فد خولها في علمه يدخلها في ضروري حكمه الذي لنسب  
اليه القضاء والقدر .

## الفصل التاسع

في الرأي المعبر في القضاء والقدر

- فاما الذي انتهى اليه الآن النظر والاعتبار في هذه المسئلة فهو غير ذلك القول  
الذي كان البناء فيه على اساس وضعه من تقدم ونخالف ذلك في اصوله وفروعه .  
اما في الاصول فاني اقول ههنا ان احاطة علم العالم الواحد بكل شيء بعينه مما هو  
موجود في وقته ومما قد كان وعدم ومما سيكون ويوجد فهو ممتنع في نفسه غير  
مقدور عليه والقول بان الله تعالى لا يحيط بذلك لا يوجب في علمه نقصا ولا عجزا  
لان المانع من جهة العلوم لا من جهة العالم فان العلم انما يكون حاصلا بوجود  
المعلومات في العالم ولا يحصر الوجود ما يتناهي فكيف ما لا يتناهي فيما لا  
يتناهي اضعا فالأيتناهي حاضرا في وقت الكون ومعدوما قبل الكون وبعده  
وهذا مستحيل في نفسه محال وجوب الحكم به فكيف ينسب الى علم الله تعالى  
المحال وكيف يلام من ينزهه عنه ويقول بامتناعه عنده وانما تسع قدرة الله تعالى  
وعلمه لكل ما يشاء كما يشاء حيث يشاء من غابر سالف وموجود حاضر وكائن  
مستأنف لا يعجزه ذلك ولا يؤوده حفظه فهذا قد وسعه علمه وكفى بذلك قدرة  
ووسعا فالقول بعموم الحكم الازلي لسائر الاقدار في سائر الاكوان في جزئيات  
الكائنات واجزائها واجزاء اجزائها التي لعلمها لا تتناهي في التجزئة فكيف في  
المجزيئات في الاماكن والازمان فمستحيل .

واما في الفروع فان الطبائع والمطبوعات الجارية في كل زمان ومكان على سنن  
واحد لا تتغير فانه يعلمها علما ازليا فان الحكم الواحد في العالم الواحد والمعلوم  
الواحد والزمان الواحد منها لا يخالف الكثير المتناهي وغير المتناهي . واما



الامور الارادية التي تختلف في الازمان والاشخاص والاحوال بحسب الدواعي  
والصورادف وكثرتها وقلتها وزيادتها ونقصانها فما لا يدخل في حد ولا حصر ايضا  
ولا يحيط به علم عالم واحد ولا يسبق فيها قضاء ولا يتجدد فيها قدر من جهة الله  
تعالى على طريق العموم والشمول للكل في كل جزء في كل وقت بل لما يشاء الله  
فيما يشاء كما يشاء وذلك معنى قدرته بالقضاء والقدر يعم الطبيعيات الجارية على  
سنن واحد ولا يعم الاراديات بل يخص ما شاء الله على ما يشاء فيما يشاء وكذلك  
لا ينحصر ما يتركب منهما ويمتزج منهما اعني من الارادى والطبيعى في التآقي  
والتسبب . ومن ذلك القليل يكون البخت والاتفاق الذي لا ينسب الى محض  
الارادة ولا الى محض الطبيعة بل الى تركيب يتفق بين الاسباب الارادية بعضها  
مع بعض وبين الاسباب الارادية والطبيعية بعضها مع بعض لا يقصده قاصد  
ولا يقدره مقدر .

مثاله ان زيد اذا خرج من داره ومشى في محجة ابتداء بالمسير فيها على خط  
ما في زمن معلوم ونجرت عقرب من ذات اليمين وسلكت في محجة على  
خط يقاطع ذلك الخط في زمان آخر وسارت سيرا بطيئا وسارا لانسان  
اما سيرا جريئا جازا الحد الذي هو ملتقى الحدين قبل جواز العقرب فلم  
تصادفه اوسا سيرا بطيئا جازت العقرب ذلك الحد قبله اوسيرا متوسطا كان  
منتهى حركة المتحركين فيه الى ملتقى الخطين معا فصادفته العقرب في حركته  
بحركتها على الملتقى فلدغته اوداسها فقتلها وما قصدت العقرب هذا ولا قدرت  
على قصده بطبع ولا روية يقدر ان لها ذلك ولا قصده الانسان ايضا ولا يقدر على  
قصده بطبع ولا روية ولا قصده قاصد آخر غيرهما ذلك في تحريكهما بل يقدر  
الله على ذلك اذا شاء كما شاء متى شاء فاما ان يعم قصده كذلك في جميع اجزاء  
الموجودات من لقاء كل ذرة لذرة وكل موضع وفي كل وقت يكون فيه  
ذلك فلا لامتناعه في نفسه لا لعجز القدرة عنه فهي هذه الاسباب الاتفاقية التي  
لا تنسب الى طبع ولا روية . ومن زعم انها تنحصر بأسرها في القضاء وتتحدد

في القدر فاما ان لا يتصور ما يقول واما ان لا يقصد الحق فان القول بغير تصور  
يسهل على القائلين وهذا اصل في العلم عند من رد القضاء والقدر الى سابق علم  
الله تعالى .

- واما الفروع في كلامهم فالذين نسبوه الى حركات الافلاك والكواكب وقالوا  
ان الحوادث الكيانية معلولات الموجودات الازلية، عنها تصدر واليها ترجع  
بالسببية، والازلي الدائم لا يكون بذاته وجوده السرمدى سببا لاشيئا حادثا  
على ما اوضحنا في الكلام بالقدم والحدوث وانما تكون عللها بالحركة الدورية  
التي هي من الحوادث القديمة لكونها حادثة الاجزاء قديمة الوجود  
والاستمرار وبها تصير الموجودات القديمة اسبابا للحوادث الكيانية فكل  
حادث بعد ما لم يكن ترجع سببته وعليته الى الموجودات الازلية بالحركة  
المستمرة الدورية فلكونها في كل وقت يوجد منها ما لم يكن موجودا ويعدم  
موجودها على الاستمرار او يكون كذلك في كل وقت موجبة من جهة  
الاسباب القديمة الذوات المتجددة المتصرمة الحركات لوجود ما يحدث من  
الكائنات وهذه الحركات الدورية للكواكب والافلاك بحسب طبائعها  
وحركاتها المختلفة التي تقرب بها ويبعد بعضها عن بعض وتختلف نسبها مع ذلك  
بالقياس الى اجزاء عالم الكون والفساد واشخاصه وجزئياته فتسبب من ذلك  
اعناف الحوادث لاعن شيء آخر لا قديم ولا حادث لان كل حادث هو في  
الحكمة المطلوب سببها ولا يكون السبب والاسباب للحوادث بأسرها اول شيء  
منها الا بالحركة الدورية فلا يخرج شيء من الحوادث من علية الافلاك  
والكواكب وسببيتها بمقتضى حركاتها بالقضاء هو ما جاء من حركاتها المستمرة  
على حد واحد من السرعة والبطء لكل واحد منها على الاستمرار وما لجملة  
من جملة الحركات، والقدر هو تفصيل ذلك في اجزاء الكائنات وجزئياتها في  
اماكنها واورقاتها محدودة في الزيادة والنقصان والشدّة والضعف وذلك  
التفصيل المقدر محصور من جهة السببية في ذلك القضاء المجمل . ونعم ما قالوا

في القضية الكلية .

وانما الشك في التخصيص بالحركات السماوية التي للكواكب والافلاك  
وانحراجهم عن تلك الجملة تصاريف الارادات الالهية والملكية والبشرية الانسانية  
فان الارادة غير الطبع والطبع غير الارادة. فيقواون في هذا الموضع ان الارادة  
الحادثة بعد نالم تكن من جملة الحوادث التي جمعت بأسرها وطلبت اسبابها  
الموجبة لها من جهة الوجودات الازلية فوجبت عنها بالحركات الفلكية  
والارادات ايضا حادثة داخلية في اسباب القضاء والقدر المحدود بحركات  
السماوات وكواكبها هذا كان النظر الاقصى الذي ما انتهى اليه نظر مجادل  
او معارض فيما سمعنا بل كان بعد كلما قيل واعلى في مذهب النظر وما قلنا من  
التلفيق بينه وبين القول بعلم الله تعالى لا يتعذر على من يرى الرأيين ويجمع بينهما  
فان حركات الافلاك وكواكبها وما يصدر عنها ويجب ويتسبب عن جماعتها  
وتفاصيلها سبق في علم الله تعالى مع ما سبق فكانت اسبابا وسطى للقضاء والقدر  
وعلم الله تعالى الذي خلقها وقد رحرركاتها ومناسباتها وموجباتها ومعلولاتها هو  
السبب الاول الا انا نسلم في هذا الرأي القضية الكلية القائلة بان القديم لا يكون سببا  
للحوادث الا بموجب حادث يقتضي حدوثه عنه في ذلك الوقت الذي حدث  
فيه وسبب الموجب المقتضي الحادث ايضا وان ذلك يمتضي في القبلية  
بحسب السببية الى غير بداية زمانية كما في الحركة الدورية والحركات الدورية  
التي هي كذلك فيما قالوا لكنها ليس هي وحدها دون غيرها جميع الموجبات  
من الدواعي والصوارف بل الارادات المتجددة عن الاسباب المقتضية  
والصارفة التي تستمر بحسب سوانح المتذكرات من المحفوظات والواردات  
من الملحوظات تكون اسبابا للارادات والارادات اسبابا لها على طريق التعاقب  
والدور كما في الحركات الى غير بداية محدودة في القدم فله تعالى وملائكته  
ارادات توافق وتخالف ما تقتضيه السماويات بحركاتها وتزيد فيه وتنقص  
وتوجب غيره مما ليس فيه وتبطل كثير امامه . والارادات الانسانية ايضا انما

تجب



تجب بموجباتها الطارئة من سوانح الخواطر وملحوظات الواردات مثل من يسأل فينعم ويحسن او يخاصم فينتقم ويسىء الى من خاصمه او يستعطف فيرضى ويرحم ويتعطف .

- وقد يكون من ذلك ما اسبابه : معلومة وغير معلومة عنده كلك ينفت في روعه  
 اوسلطان يطريه ويغريه ولا يكون الكل من قبيل واحد فلا تكون اسباب  
 الارادات الانسانية كلها من جهة الحركات الفلكية فكيف تكون الارادات  
 الالهية . فاما ان لا تكون لله تعالى ارادة حادثة في الحوادث وبحسبها . فقد ابطالنا  
 هذا المذهب ورددناه فيما رددنا على من ابطال علمه بالجزئيات بل هو تعالى يسمع  
 ويرى ويشيب ويعاقب ويسخط ويرضى ويلتفت ويعرض كما يشاء بما يشاء  
 لا تتحكم عليه الاسباب وانما هو الذي يحكم فيها وبحسبها ويجدد ويغير بمقتضى  
 الحكمة ما يوجبه بحسب الدواعي والصوارف التي يعلمها ويطلع عليها في العالم  
 بأسره الذي ليس عنه فيه حجاب يحجب علمه واطلاعه ولا مانع يمنعه .

- واراداته ومراداته الحادثة ترجع في السببية الى سببين فاعل ومقتض والسبب  
 الفاعل في هذا حكمته التامة التي تضع كل شيء موضعه اللائق بالفاعل والمفعول  
 والاطالب والمطلوب منه والسبب المقتضى هو ما يعلمه في كل وقت من  
 متجددات الاحوال الكيانية التي يفعل بحسبها فهو كما قال حكيم يونان . يستعرض  
 نيات السائلين مع الفاظهم في استحقاقهم لما يسألون فيه فيسمع ويرى او يفعل بحكمته  
 بحسب ما يعلم مما سمع ورأى وله ملائكة موكلون بالعالم ومن فيه يطلعون  
 على ما فيه ويحكمون فيه بحكمه الذي أمرهم به وجعله في غرائز طبائعهم وعقولهم من  
 الحكمة العملية والعلمية ، كما خلق في الدنيا اشخاصا مساطين يحكمون فيها وبأمرهم بحسب  
 ما يعرفون ويقدررون وما جبالوا عليه من الاخلاق لكن هؤلاء ربما زل قدمهم  
 بدواعي نفوسهم وحاجاتهم وطبائعهم القاصرة واخلاقهم وآرائهم المتجاذبة  
 واولئك ليس كذلك بل هم عن جميع ذلك مقدسون وافعالهم الارادية لا تتعلق  
 جميعها بالحركات الفلكية بل بحسب الحوادث الدائرة بالسبب على المسبب بالقبلية

والبعدية على قياس ما في الحركات الدورية على ما قلناه والكواكب والافلاك  
تفعل بطبع لا يخالف الارادة ويعملون هؤلاء بارادة لا يخالفها الطبع فتدخل  
الآثار الفلكية في بعض الاوقات والاحوال في اسباب الارادات مثل ما يبرد  
الهواء في الشتاء فيتخذ له الانسان دفا من النار والدثار بارادته التي اوجبتها  
حال الهواء من جهة الحركة الفلكية ؛ فعلى هذا الوجه تدخل الحركات الفلكية  
في الاسباب الارادية فلا تعم في سائر الاسباب ولا تخرج من جملة الاسباب  
وتكون الاسباب الاتفاقية دائمة الحدوث من جهة المصادفات في الحركات  
والادراكات فلا يشملها القضاء ولا يعمها القدر ولذلك يرى الناس ما ينكرونه  
في الحكمة من حرمان المستحقين الذين يعوضهم الله وملائكته في دنياهم او في  
آخراهم عما حرموه من نعمه وما نالهم من بؤس وشقاوة بغير استحقاق .

وهذه الاتفاقيات انما تكون في عالم الكون والفساد الذي ليس له نسبة الى ما  
في عالم الازل بل هو اصغر واقل وفي قليل من احواله وما تحدث فيه وتسبب  
بمعارضة الاسباب بعضها مع بعض على وجه لا يشعر به المعارض ولا المعارض كما تمثلنا به  
في الانسان والعقرب، فالقائلون بعموم القضاء والقدر لسائر الاشياء هم بوجه  
مأمضادون للقائلين بأنه لا يعلم الاشياء من جهة المسئلة وبدايتها حيث يقول هؤلاء  
انه يعلم جميع الاشياء بها كليتها وجزئياتها حاضراتها وغياباتها ويقدرها تقديرها في  
اجزائها وجزئياتها. ويقول اولئك انه لا يعلم شيئا سوى ذاته او لا يعلم الجزئيات.  
واما من جهة الغاية المقصودة فيتفقان على فساد نظام الحكمة العملية والتدابير الانسانية  
من جهة اسقاطهما للثواب والعقاب فانه كما ان الذي لا يعلم بافعال الفاعلين  
لا يشبههم ولا يعاقبهم كذلك الذي يقضى ويقدر افعالهم ويخرجها عن رويتهم  
واختيارهم لا يشبههم بها ولا يعاقبهم عليها، فهذا هو الرأي المعتبر بعد التصفح والتأمل  
والنظر في القضاء والقدر. ولم تقف على قول قائل سبق الى هذا الرأي ولم نسمع  
من الآراء سوى المذاهب التي ذكرناها وهي مذهب من يوجب في الكل  
ومذهب من يسلبه عن الكل ومذهب من يرفعه عن بعض ويخص بذلك

البعص ما جاءت فيه الاوامر والنواهي الشرعية كل ملة على رأيها ويوجبها في كل شيء سوى ذلك .

- والذين اوجبوه في الكل فمنهم من رده الى سابق علم الله تعالى واحاطته في القدم بكل شيء مما يتصور في الازمان ويوجد في الالمان مما هو كائن ومما يكون ومما قد كان . ومنهم من ينسبه الى حركات الافلاك وكواكبها الجارية على نظام لا يتغير فلا يتغير ما يتسبب عنه ايضا ، والذين سلبوه عن الكل فمنهم الذين لا يقوون بنحاق قديم للعالم ويردون اسباب الوجود الى الطبائع التي لا تعقل ما تفعل والى البخت والاتفاق والى المحبة والغلبة اللذين يرجعان الى البخت والاتفاق ايضا ، ومن هؤلاء اصحاب الاجزاء التي لا تنجزى يجعلونها الاسباب الهيولانية المتحركة ويجعلون المحبة والغلبة الاسباب الفاعلية المحركة ومرجعها الى البخت والاتفاق ، وقد نوقضوا وجود لوا بكلام طويل نستغنى عن ذكره بما سبق من البيانات في اظهار الآراء الحقيقية ونصرتها وابطال ما سواها مما منا قضتها تحصل بقصد ثان وبطريق العرض فان من يتعاطى اشباع الكلام في كل كلام لا يتناهي كلامه .

- وقد اتضح مما قيل ان للعالم بأسره خالقا واحدا قديما هو المبدأ الاول الذي لا مبدأ له والغاية القصوى التي لا غاية بعدها ومبدأ الكل من عنده واليه يتوجه ويعود وأنه واحد بالعدد وبالذات وبالمعنى لا يتركب من اشياء ولا يتجزى الى اشياء . وان البخت والاتفاق يجريان في مسبباته باعرض حيث يعارض طبيعتها لطبيعتها وارادتها لارادتها وطبيعتها لارادتها وارادتها لطبيعتها معارضة لا تنحصر بدايتها ولا تتحد نهايتها حتى يحيط بها علم عالم وان علم الله تعالى لا يحيط بها بأسرها معالكونها مما لا يحاط به فان ما يحيط به العلم يتناهي عند العالم بحصوله له واحاطة علمه به وغير المتناهي اذا احاط به علم فقد تناهى وغير المتناهي لا يكون متناهيًا فالاستحالة والامتناع من جانب المقدور عليه لامن جانب القادر وقد رتته لكنه يحيط منها علما بما يشاء كما يشاء حيث يشاء ويلتفت الى



ما يشاء ويعرض عما يشاء فيتصرف في خلقه بأرادته التي لا ترد وقد رتبته التي لا تعجز وحكمته التي لا تغلط. والذي سبق من رد القائلين بعموم القضاء والقدر على الذين أخرجوا منه ما فيه الأوامر الشرعية حيث ألزموهم في حجبتهم القائلة بالعدل والجور في عدلهم على الوجه الذي قالوا فيه بالعدل والذي هربوا فيه من الجور.

ولا تثبت مقالاتهم في العموم بإبطال مقالة أولئك في الخصوص المعين على الوجه المعين عليه في رأيهم بل تبطل مقالاتهم أيضا من جهة قولهم بأن العلم السابق في الأزل وهو علم الأول تعالى الذي يحيط بما لا يتناهي بل بما لا يتناهي فيما لا يتناهي في التضعيف والتجزئة والزمان وإن تلك الاستحالة والبطلان إنما هي من جهة المعلوم لا من جهة العالم القادر على كل مقدور عليه فتبطل أحالتهم على سابق العلم وما جرى به العلم في عموم القضاء وتفصيل القدر بل القضاء يكون في أشياء مخصوصة وفي أزمان مخصوصة من دون القدر ويكونان معا في أزمان وأماكن وأنواع وأشخاص مخصوصة دون حالات أخرى لأنه تعالى يقضى بما يشاء كما يشاء فيما يشاء ويقدر ما يشاء فيحيزه بالوجوب وينخرجه بالامكان إلى الضرورة ويترك ما عداه مما لا يتناهي كما يشاء وكلما يسبق في القضاء ويتجدد في القدر يسبق العلم فقد نخرج عن حيز الامكان وتعينت الأسباب الموجبة وغلبت على الأسباب المانعة فنفذت فيه المشيئة فلا مرد له.

واعلم أن العلم الحق يريد به العالم لعينه وحقيقته والباطل المحال يرد به لبطلانه واستحالته فإذا انضاف إلى العلم المحقق علم حقيقة في صواب العمل كان الربح في علمه والخسران في جهله مضاعفا وهو في هاتين المسألتين وهما القول في علم الله تعالى ومعرفة بخلق. والقول بالقضاء والقدر السابق في علمه من خلقه ربح وخسارة يعظم خطرهما كما قيل فإن الذي يعتقد أن الخالق تعالى يطالع على أحوال العالم وأفعاله يوجب عليه العلم الاحتياط والتحري في عمله للحياة والخوف من خالقه والذي لا يعتقد ذلك يركض في ميدان جهله ويسلم قياده إلى طبعه ويعدل

عن رأيه وعقله وكذلك الذي يقول بسابق القضاء والقدر في سائر الافعال والاحوال يسلم الى الطباع ويجعل الاحتراس والاستظهار في حيز الامتناع واذ اعلم بما في الامكان من معارضة الاسباب والمسببات وان ارادته من الاسباب الموجبة والممانعة لها فكر فيما يريد واحسن الاختيار والاختبار فيما يفعله فان كان القائل بهما المعتقد فيهما يرجع الى التقليد فالأولى به ان يقلد في الانفع له والاجدى عليه حتى لا يعدم الحق في العلم والصواب في العمل معا وان كان يرجع الى الجملة ويطلب الحق من المحجة فقد قيل له ههنا ما يكفيه ويكتفى به ويقدر على تفريعه في المناظرة والاعتراض والمعارضة بحسب فطرته وفطنته ومعرفته . فاذا علم ان القضاء والقدر من سابق علم الله تعالى لا يعم الموجودات في سائر الاوقات وان لا مكان في الوجود نصيبا يبقى كما كان للضرورة والامتناع في الموجودات والمتصورات لم يقعد عن ممكن في طلب الخير الممكن ودفع الشر الممكن . واذا علم بعلم ربه وانه لا يقصر عما يشاء في خلقه لا عن صغير لصغره ولا عن كبير لكبره بل عرف انه يسمع ويرى بلأى اليه وعول عليه فكفاه واستعان به فاعانه ودعاه فاجابه فانه قادر حكيم جواد كريم غفور رحيم .

## الفصل العاشر

### في الهيولى والصورة (١)

كان قيل في الطبيعيات ما معنى الهيولى وما معنى الصور الحالة فيها وما معنى الامراض العارضة لها وانا انظر اشياء نسميها هيولى لاشياء كالخشب للسرير هيولى وللخشب هيولى ايضا من جهة اشياء تشاركها في المعنى الموضوع وتخالفها في الصورة فان الخشب اذا احرق بقي منه رماد وانحل منه ماء وهواء فقد كانت الارضية التى هى الرماد والماء والهواء هيولى للخشب تكون منها وانحل اليها فكل واحد من الماء والارض والهواء هيولى للركبات منها التى تختلف بزيادة بعضها ونقصان بعض ثم هذه الهيولى تشترك في معنى الجسمية فيكون الجسم هيولى اولى للجميع ولا يكون للجسم هيولى لانا لا نراه يتركب

من شيء ولا ينحل الى شيء سوى الاجزاء التي يتجزى اليها بالتفصيل فان كان هناك اجزاء لا تتجزى فهو الهیولی الاولی وقد تكلمنا على ذلك فی الطبیعیات .  
وقلنا ان الذين ابطالوا وجود الاجزاء التي لا تتجزى انما ابطالوا ذلك فی التجزى  
الوهمی الفرضی فقالوا ان من قال ان الجسم ينتهی فی التجزئة الى اجزاء لا تقبل  
التجزى فرضا ووهما فقد اطل وكان هذا قد صبح لهم بحججهم . فاما ان لا يتجزى

بالفعل والقسمة المفرقة فما اطلوه مع ظنهم انهم اطلوه بل اوضحنا نحن ان الارض  
لها اجزاء لا تقبل التجزى لانها لاشيء اصلب منها فيجزئها وانما يتجزى المركب  
من اجزاء ارضية ومائية فتقع القسمة والتفصيل فی الاجزاء المائية او بينها  
وبين الاجزاء المائية اوفى الاجزاء الهوائية والنارية ان خالطتهما والافلا اجزاء  
الاول التي هي الارضية لا تتجزى لانه لا مجزى لها فان المجزى والفاصل يحتاج  
ان يكون اصلب واكثف من المفصول المجزى والنار لا تحرقها بل تسخنها

والحرارة تصعدها من غير ان تفرقها لكن هذه الاجزاء ليست هيولى اولى لغير  
الارض وما يتركب منها ومعها وانما الهیولات الاول للتركيب في الكون  
والفساد هي هذه الاربع باسرها او الخمس مع اثلاج على ما ذكرنا ويمكن ان  
تكون منها بسائط اخرى كانهن الذي يمكن ان يكون عنصرا بين الماء والهواء  
وكالذهب الذي لا نراه ينحل الى عناصر اخرى لكن العنصر المشترك بالفرض  
والتصور والمعنى والمعقول الجامع هو الجسم المطلق يدل على ما قلنا .

وقد عارض فيه قوم وقالوا ان الجسم ليس هو الهیولی الاولی بل له هيولى  
هو مركب منها ومن صورة يكون مجموعها هو الجسم المحسوس وقالوا : امعناه  
ان الهیولی شيء غير محسوس في ذاته يقبل الابعاد والتقدير فيصير بذلك جسما  
كما يقبل الجسم الصور والاعراض والهیولی فلاهي في ذاتها منقسمة ولا يلزمها  
الانقسام اعني لاهي مقدار ولا ذات مقدار . واما الصورة فهي غير منقسمة  
ويلزمها قبول الانقسام اعني ليست هي المقدار بل المقدار لازم لها .

وفصلوا هذا بان قالوا ان هذه الصورة هي التي بها الجسم موضوع لوجود  
اقطار



- اقطار فيه متبدلة عليه في زيادتها وتقصانها او زيادة بعضها وتقصان البعض وان هذه الاقطار المتبدلة المتغيرة التي يخالف بها جسم جسما عرض موجودة في موضوع هو الجسم المتقوم بمادته وصورته وان الصورة التي بها يكون الجسم قابلا للتقدير بهذه الابعاد ويكون بها نفس الاتصال المتقدرا وهي بعينها الاتصال ولا يخالف بها جسم جسما هي جوهر مقوم لما هيته الجسم فان كل جسم قابل للتقدير والانقسام على اقطار ثلاث متقاطعة على قوائم ولا تختلف الاجسام في ذلك فانه ليس جسم اقبل للانقسام المتوهم في اقطاره الثلاث باكثر من جسم آخر وان الشيء الذي يقبل الانفصال والاتصال غير هذه الصورة التي هي اما نفس الاتصال واما التي يلزمها لذاتها الاتصال لان ما لا يقبل الاتصال والانفصال لا يصح ان يكون هو بعينه نفس الاتصال او يلزمه لذاته الاتصال ١٠ فان ما يلزم الشيء لذاته لا يزول الا بزوال ذاته وهذا قول مردود من وجوه عدة .

- فمن ذلك يقال انه ان منع ان يكون الجسم جسما بفصل المقدارية لانه لا يصح ان يكون جسما هما واحدا في معنى الجسمية ويختلفان في المقدارية وواجب ان يكون ما فيه اتفقا غير الذي به اختلفا فلنوجب ذلك في المقادير ايضا فان المقدارين يتفقان في انهما مقداران ويختلفان في ان احدهما اطول والآخر اقصر وليس الاطول الا الاكثر مقدارية ولا الاقصر الا الاقل مقدارية فلم يجعل ما به اختلفا غير ما به اتفقا فليس الطويل الا مقدار ولا القصير الا مقدار .

- فان قال ان الذي به اتفقا هو معنى المقدارية والذي به اختلفا هو عرض اضافي اعني معنى الاطولية والاقصرية فهلا قيل ذلك في الجسم وجعل الجسم جسما بفصل المقدارية ومخالفة الجسم للجسم بهذه الاعراض الإضافية ، فان قال لا بل الاجسام تتفق في معنى الجسمية وتختلف بالمقدارية والمقادير تتفق في المقدارية وتختلف في معنى الاطولية والاقصرية والاطوال تتفق في الاطولية وتختلف في هذه القايسات الإضافية لم يستفد من ذلك الا تكثير او هام وتكرير الفاظ

وذلك لان الطول ليس الا مقدارا وليس القصير الا تلك الحال الا ضافية وان كان الطول لا يختلف في طوليته فكذلك لا يختلف في مقداريته واذا كان المقدار لا يختلف في مقداريته فكذلك الجسم لا يختلف في جسميته فهلا جعل المقدار هو بعينه معنى الجسم او صورته على ما يرون .

- ٥ فان قيل ان صورة الجسم واحدة والمقادير كثيرة كما فرعوها الى الطول والعرض والعمق لم تكن الا هذه الاعتبارات الا ضافية فانه لا طول هناك ولا عرض ولا عمق متميزات بعضها عن بعض وانما هو اتصال امتدادى يختلف بما خذ الحركات في القسمة وحدوث النهايات بالفعل فان عنوا بالمقادير التي يجعولونها اعراضا للنهايات اعنى المساحة سطوحا وخطوطا فتلك اما اعدام لوجودها واما احوال فرضية اعتبارية ميزتها الازدهان في تلاقي الاجسام فاننا اذا قلنا ان الجسم انما يماس الجسم ببسيطه فاما ان نعني بذلك ان البسيط ماس بالبسيط او ان الجسم ماس الجسم او ذلك كله معا فان كان البسيط ماس بالبسيط ولم يماس الجسم الجسم لم يكن الجسمان تماسا بالحقيقة وانما تماس البسيطان فاما ان يكون كل بسيط منهما ماس جسمه فيكون البسيط متميزا عن الجسم في وضعه متميز الجسم عن الجسم لكنه متصل به فهو ذو وضع بنفسه فهو جسم لكنه متصل بالجسم الآخر ولا يمنع الاتصال الجسمية واما ان يكون البسيط غير ماس بجسمه ولا متميزا عنه في وضعه بل هو حال فيه والوضع لها واحد فحيث تماس الجسمان تماس البسيطان فلا بسيط هناك بل الجسم جاور الجسم بحيث تتالى وضعاهما من غير فصل شيء بينهما فسميا لذلك متماسين، فان قيل وما الذي ماس الجسم من الجسم ولقيه اجزؤه أم كله، قيل ان الجسم المتصل اذا قيل له واحد فكله لا جزؤه وان كان ذا اجزاء فالجزء المجاور له من جملتها وكذلك الكلام في ذلك الجزء ان كان واحدا او ذا اجزاء وكذلك الكلام في جزء الجزء حتى ينتهي الى الجزء الذي لا جزء له بالفعل ولا يفسد هذا القول بذكر البسيط فان وجه الغلط والمغالطة به قد انكشف في المماسية وكذلك القول في الاشارة والتلون وحلولها
- البسيط

البيسط دون الجسم .

فان لج لاج وقال اننى اجد المنقسم طولا وعرضا وعمقا وهو الجسم غير المنقسم طولا وعرضا فقط وهو السطح وذلك غير المنقسم طولا فقط وهو الخط فقد وجدت جسما وسطحا وخطا والخط والسطح عرضان حالان فى الجسم والجسم جوهر قابل لحلولا فيه .

٥

قيل فى جوابه انك لا تنفك من ان تسلم ان السطح هو مجموع معنى الطول والعرض وتسلم ان الطول لا يخالف العرض الا بفرض فتسلم ان الجسم هو هما مع العمق والعمق لا يخالف ذينك ايضا الا بفرض فالجسم عرض كما كان السطح عرضا لانهما مجموعا اعراض ، او تقول ان الجسم موضوع لهما وقابل .

- ١٠ فاقول ان السطح هو الجسم وايس هو غيره فان هذا قابل اثنين اعنى الطول والعرض وذلك قابل ثلاثة . فان قيل الثلاثة لا تمنع ان تكون قابل اثنين بل هو لا محالة قابل اثنين وقابل واحد اذ من المحال ان يقبل الثلاثة ما لا يقبل الاثنين والواحد فليست هذه الابعاد الابعدا واحدا امتداديا لا يتكرر الا بفرض ذهنية اعتبارية او باقسام حاصلة عرضية وتتأق فى القسمة الى بعد واحد واثنين وثلاثة واربعة وخمسة وما شئت بعد ان لا تشترط ان تكون القطوع على زوايا قائمة بل ان كانت كذلك فهى ثلاثة لا غير والجسم يلزمه لذاته قبول هذا الانقسام فرضا او وجودا وهذا اللزوم انما هو معنى عرضى للجسم لكنه غير مفارق لانه يلزمه لذاته ولكونه جسما و اذا كان لا كثرة فيه بالذات فليس من مقوماته انه الطويل العريض العميق بل من لوازمه العرضية اذ لا طول فيه ولا عرض ولا عمق لذاته متعددة متكررة بالفعل بل هو قابل لها ويتأق فيه ذلك

٢٠

وحكمه حكم الخط الواحد المتصل الذى هو واحد با اتصاله وما يتأق فيه من القسمة طولا فغير متناه كذلك الجسم هو واحد با متداده الاتصالي وعظمه وما يتأق فيه من القسمة بالقوة فغير متناه وكما ان لخط المتصل طولا غير منقسم فى الطول بالفعل ولا يقومه الا تقسام وانما يلزمه قبوله فى جهة واحدة فقط



كذلك الجسم في امتداده الاتصالي غير منقسم وانما يتألف فيه قبول الانقسام في جهات ان شرط تقاطعها على قوائم ثلاث وان لم يشترط ذلك ففي جهات غير متناهية وليس ما يظن من قبول الخط للانقسام في جهة واحدة هو كقبول السطح له في جهتين والجسم في ثلاث جهات بحق فان الخط لا يقبل القسمة الا في جهة واحدة اعني مأخذا لامتداد الذي لا عرض له بشرط وبغير شرط فاما السطح والجسم فإلم تشترط القسمة فيهما على قوائم لم يتخصص هذا بجهتين وذلك ثلاث بل امكن ذلك فيهما في جهات غير متناهية وكما ان الجسم الواحد باتصاله ليس منقسما بالفعل في جهات غير متناهية كذلك ليس هو منقسما بالفعل في جهات ثلاث ولا القول بانه الطويل العريض العميق قول يؤدي مفهومه الى شيء اكثر من انه قابل الانقسام في جهات ثلاث تسمى احداها طولاً والثانية عرضاً والثالثة عمقا فاذا لم تحصل القسمة لم تكن هناك جهات معدودة ولا إقطاع موجودة .

فاذا قيل ان هذا المعنى اعني قبول هذا الانقسام وبإي فرض هذه الابعاد وايجادها في الجسم هو صورة هذا الجسم وهي موجودة في شيء حامل لها كما كان الجسم حاملا لصفات اخرى وذلك المحل هو الذي يسمى هيولى للجسم والجسم مركب من هذه الهيولى ومن هذا المعنى .

قلنا ان لم نجد هذا الشيء المسمى بالهيولى في الجسم بالحس ولا انتهى اليه التحليل ولا اضطرنا الى القول به حجة عقلية ولا دليل برهاني فالقول الذي اثبت سابقا الى ذلك قد كان هذا جوابه ولم يثبت له قدم في النظر .

فاما كلام ارسطوطا ليس الذي نقل عنه فليس يبعد ان يفهم منه ان الهيولى ما قلناه من مجرد معنى الجسمية الذي هو الامتداد الاتصالي حتى اذا قال ان الجسم مركب من هيولى وصورة اراد بالهيولى ذلك وبالصورة مالا تخلو منه ولا تتجرد دونه من معنى ارض او ماء او نار او سماء او غيرها من المركبات ومأخذ كلامه في هذا ينطوي على غرض لطيف سيأتي ذكره ليس يكاد يبعد على من احسن التأمل .

- واللتبع له وخلاصته بل حجته فيه هي ان هذه الاسطقات يعني النار والهواء والماء والارض يستحيل بعضها الى بعض ويتكون بعضها من بعض قال وكل شيئين يستحيل احدهما الى الآخر ففيهما معنى ثالث مشترك لهما ومعنى زال ومعنى حدث وهذا المشترك هو الهوى وكل مشترك في الكون والفساد والاستحالة والتغير باق بعد الصورة المعدومة ومع الصورة الموجودة يسمى هوى .
- ويتناهي التحليل في الكائنات الفاسدات الى هذه الهوى الاولى .
- واقول ان هذا هو محرد المعنى الذي قلناه لا غير فان الماء اذا استحال هواء فقد زالت عنه سائر الاوصاف التي يوصف بها الماء ما عدا الجسمية ووجدت فيه سائر الاوصاف التي يوصف بها الهواء سوى الجسمية فهو المعنى المشترك الثابت فيهما لا غير .

١٠

- وقد احتج بعض الفضلاء على ذلك بحجة دقيقة رام ان يثبت بعد ما ذكرناه من الهوى هوى اخرى لهذه الهوى ويجعل هذه مركبة منها ومن معنى الجسمية الذي هو معنى هذه ويجعل هذا المعنى صورة لذلك ويحمل كلام الفيلسوف عليها فقال ان الصورة الجسمية اما ان تكون نفس الاتصال او تكون طبيعة يلزمها الاتصال فان كانت نفس الاتصال وقد يوجد الجسم متصلا ثم ينفصل
- ١٥ فيكون لا محالة شيء هو بالقوة كلاهما وليس ذات الاتصال بما هو اتصال قابل للانفصال لان قابل الانفصال لا يعدم عند وجود الانفصال والاتصال يعدم عند وجود الانفصال فاذا شيء غير الاتصال هو قابل للانفصال وهو بعينه قابل للاتصال فليس الاتصال هو بالقوة قابلا للانفصال ولا ايضا طبيعة يلزمها الانفصال لذاتها فظاهر ان ههنا جوهر غير الصورة الجسمية هي التي يرض لها الانفصال
- ٢٠ والاتصال معا وهو مقارن للصورة الجسمية فهي التي تقبل الانفصال (١) بصورة الجسمية فتصير جسدا واحدا بما يقومها ويلزمها من الاتصال الجسماني هذا نص كلامه .

وجوابه هو ما نقول . اما قوله بان الانفصال اذا ورد على الاتصال اعدم

(١) بها مش - كو - الاتحاد .

الانفصال الوارد الاتصال (١) الذي كان موجودا في الجسم فيفهم على وجهين احدهما وهو الذي يصلح صغرى قياسه في انتاج هذا المطلوب مردود باطل ظاهرا البطلان لمن يفهمه والآخر حق واضح لكنه غير مفيد في قياسه هذا وذلك ان قوله بان المتصل اذا انفصل فقد عدم اتصاله الذي كان اما ان يعنى به اتصاله الامتدادى الذى هو معنى جسميته فذلك لا يبطل بالانفصال بل يتكرر لان الجسم لا يتصور عدم اتصاله الذى هو البعد الامتدادى وهو موجود بل الفصل يكثره الى جزئين كل واحد منهما فيه معنى الاتصال وكذلك جزؤه الى جزئين فاما ان ينتهى به الى ما يتجزى كما قال قوم وذلك مما لا يعتقده هذا القائل وسنبين معناه ونحقق وجوه جوازه وبطلانه او يعضى فيه الى غير نهاية وتبقى بعد كل قسمة اجزاء متصلة هي اجسام ايضا وذلك المعنى فيها قد تكرر ولم تبطل .

واما ان يعنى به اتصال اجزاء موجودة فيه بالفعل بعضها ببعض وهذا ايضا اضافى والانفصال يعدمه لاحالة اذا وقع من الاجزاء موقعه فهو عرضى يرد على عرضى يبطله وموضوعها واحد لم يفسد ولم يعدم وحال الاجزاء فيه حالها في التقارب والتباعد لا في الكون والفساد ولو كان كذلك لقد كان يقال في الاجسام اذا استبدلت بجزئتها امكنة ان ذلك الاستبدال كون وفساد فانها تلاصق وتفارق ولم يقل ذلك ولم يتصور وكذلك اذا قسم وفصل لا يعدم الانفصال اتصال الجسم كما تعدم الهوائية مائية حتى يثبت بذلك شيء مشترك لهما بل يكثره وليس تكثيره عدمه فقد اخذ الاتصال الذى هو معنى الجسمية بوجه والاتصال الاضافى بوجه آخر فسلم له ان الانفصال يعدم الاتصال اى الاضافى وحرفه الى معنى الاتصال الامتدادى وهما من المشتركة اسماؤها والمعنى فيها مختلف وذلك لا يعدم وهذا لا يثبت عدمه الغرض المقصود فقد بطلت هذه الحجة ايضا ولم تكن للهوى التى انتهت اليها تحليلنا هيولى اخرى بل هي الهوى

(١) كذا - والظاهر - عدم الاتصال الذى الخ وما بينهما زائد - ح .



الاولى ولا يتصور فيها تركيب اللهم الاعلى ما تصوره اصحاب الاجزاء فالشيء الذى يسمى جسما هو الهيولى الاولى التى ينتهى اليها التحليل الذهنى بعد رفع الصفات التى هى الصورة والاعراض وهى المعنى المشترك لسائر الاجسام بعد الاختلاف فيما عدا ذلك فجسم السماء وجسم الكوكب وجسم النار وجسم الهواء وجسم الماء وجسم الارض وجسم النبات وجسم الحيوان واحداً فى معنى الجسمية وهو معنى مشترك ذهنى لها باسرها .

وقد قال قوم انه هو الذى خلق اولادون الصور والاعراض ثم قسم الى الافلاك وما فيها من كواكب وما تحويه من العناصر والمركبات، قالوا لان الحلاء لا يمكن وجوده واو خلق الفلك الاول بمادته وصورته فى اول الخلق لقد كان يلزم ان يكون داخله خاليا لا ما يخلق فيه ما يخلق ولا يمكن ان يكون ابتداء الخلق وقع من الارض حتى يكون الادنى والا صغر والمنفعل سابقا والاعلى والفاعل لاحقا .

وقال قوم خلق الكل معا والحق ان المعية فى الزمان جائزة فاما فى العلية والمعلولية والتبعية والمتبوعية فلا، وحديث الخلاء فقد قيل فى الطبيعيات مارد القول باستناع وجوده وحق وجوده بادلته، واذا كانت الهيولى آخر الفكرة فهى اول العمل فلا يبعد تقديم خلق الهيولى للصورة وخلق الصورة فيها من بعد وتكون البعدية غير زمانية اوزمانية على ما نراه فى الكائنات وهيولى الازليات مشتركة فى المعنى لافى الذات وذلك ان كلما له هيولى منها فهى له لا يفارقها ولا ينتقل منه الى غيره مثل هيولى الكائنات الفاسدات التى تستبدل الصور والاعراض ولا تكون الازليات هيولى مشتركة ولا لها والكائنات معا كما للكائنات فاما الطبيعة فى جميع ذلك اعنى طبيعة الهيولى فواحدة لا اختلاف فيها ولا يدرك العقل فيها خلافا الا ويكون ذلك الخلاف من جهة الاعراض والصور لا من جهة الهيولى .

واما ترتيب الخلق فقد قيل فيه انه بحسب الارادة السابقة واللاحقة فيما يراد

وجوده لعينه وفيما يراد لاجل غيره وفي كليهما ولا تنخصص الارادة بمعلول اول .  
ثم يختص ذلك المعلول بمعلول آخر بل يكون للعلة الاولى معلول يفعل ويفعل  
ذلك المعلول معلولا آخر ويفعل العلة الاولى معلول آخر بخاصيته وتفعل العلة  
الاولى فيه وبه افعالا ويفعل افعالا خاصة بذاته في غيره بحسب الارادة فتكون  
الخلايق من افعال الخالق تعالى ومن فعل الخلق ايضا ومن مجموعهما كالزراع فانه  
من الزارع ومن المنبت جميعا والخالق الحكيم المريد خالق بحسب ارادته وحكمته  
وتدبرته اصناف المخلوقات وقدر منها ما قدره على ان يفعل افعالا بخاصية ويفعل  
هو فيه وبه .

واما تخصيص فعله بمخلوق واحد هو الاول ولا يكون له في غيره فعل فباطل  
كما بطل اختصاص علمه بذاته والتزويه ايضا عنه يحتاج الى تنزيه منه فان امر  
القادر المريد نافذ فيما يملك لا يرتفع ولا يمتنع فقد اتسق الكلام وانتظم العلم  
بالموجودات على ترتيبها في وجودها من معلولاتها الى عللها في الترقى ومن عللها  
الى معلولاتها في الانحطاط لسلوك التعليم في ذلك من الظاهر عندنا الى الخفى عنا  
ومن محسوسنا الى معقولنا وفي النظر الطبيعي وعاد النظر العقلي يتأمل من الخفى  
علينا الى الظاهر عندنا ومن العلة الى المعلول ومن المعقول الى المحسوس فكان  
الترتيب الاول ترتيب العلم والتعليم والترتيب الثانى ترتيب الوجود الحقيقى .  
وبقى علينا ان نوضح ونبين مواضع العلية والمعلولية في الهيولى الاولى التى  
فيها امكان وجود كل ممكن الوجود اذا كانت وجوده بعد عدم يتقدم  
وجوده بزمان وهل هى واجبة الوجود بذاتها ام ممكنة الوجود معلولة مثل  
غيرها فنقول اما امكان وجودها بذاتها فقد اتضح في جملة ما اتضح من ان  
واجب الوجود بذاته واحد احد فرد صمد لا تركيب فيه ولا شريك له في وجوب  
وجوده بذاته .

ونقول الآن ان الهيولى اما ان تكون غير واجبة الوجود بذاتها بل ممكنة  
الوجود معلولة صدر وجودها عن واجب الوجود بذاته واما ان تكون هى  
واجب

واجب الوجود بذاته الذي قد سبق القول بوحده انيته في انيته وما هيته ولا يمكن ان تكون الهيولى الاولى هي العلة الاولى الواجبة الوجود بذاتها فان الهيولى تتكرر بالصور المقترنة بها وتتجزى فيصير مع كل واحدة منها غيرها مع الاخرى فيكون الحاصل منها في الوجود كثرة لا واحدا، وقد بان ان الواجب الوجود بذاته واحدا لكثرة فيه. والهيولى ايضا تنقسم الى قسمين، احدهما هيولى الازليات وهي متكررة في وجودها بصورة اشخاصها المختلفة والذي قيل فيها في الطبيعيات من انها لا تقبل الاتصال والانفصال لم تثبت حجته، والاخر هيولى الكائنات الفاسدات التي تنفصل وتتصل وتقبل الاقترانات المغيرة المحركة والمسكنة فيتكرر واحد ها ويتحد كثير ها والواجب الوجود بذاته لا يتكرر ولا يقبل انفصالا بالتجزى ولا اتصالا بالتوحد .

١٠

فان قيل ولم ذلك، قلنا لان المؤثرات فيه المحركة له القاطعة والواصلة تكون من معلولاته فكيف يتحكم المعلول في العلة ويحركها قسرا وطبعاً كما تتحرك الاجرام الهيولانية وكيف يمكن ان يطرأ التكثر والغيرية على الوحدة الذاتية التي تثبت لواجب الوجود بذاته فكيف ان يكون ذلك فيه وله من معلولاته فالهيولى الاولى بذاتها ممكنة الوجود والواجب الوجود بذاته غيرها وهي غيره بل هو الفاعل الاول بالذات وهي المنفعل الاخير .

١٥

فان قيل فما علمتها القرينة وهل لها علة واحدة او على كثرة، قيل انها في الازليات الباقيات معلولة صورها ونفوسها وبالجملة جواهرها الالهية الملكية فان الهيولى للصورة الفاعلة كالكاغد والقلم للكتاب لا للكتابة فان الكتاب هو الفاعل والكاغد هو الموضوع للمنفعلة والكتابة هي الفعل كذلك الهيولى عن الصورة وعن الصورة (١) وفي الهيولى وبالهيولى يكون تمام الفعل واما في الكائنات الفاسدات المستحيلات المتغيرات المتصلات المنفصلات فعلمتها هي آخر علة من المعلولات الازلية فانها تلى هيولاتها في مرتبة الوجود والوضع وهي مكانها بالطبع فصدورها عنها ووجودها بها كما ان الذي فيها من الصور

٢٠



هى فائضة اليها من عالم الازل والربوبية وهى آخر مراتب الوجود فى  
المعلولية النازلة من الدن العلة الاولى فى ترتيب الوجود واول الموجرات  
الكيانية التى تتعلق وجودها بوجود الازليات الملكية فمنها البداية والىها النهاية  
فى النظرين وترتيب العلمين فى البداية والعود. فان كان الذى عناء القدماء  
الاقدمون بالهوى الاولى هى الاسطقسات الكيانية اقبالة للكون والفساد  
والاتصال والاتصال لكن النظر ادى بحسب ذلك الى القول بالهوى الاولى  
للازليات ايضا فهذا نهاية الكلام فى الهوى .

## الفصل الحادى عشر

فى الكلام على الصورة

- ١٠ الذى يوجد فى اقاويل القدماء من الكلام فى الصورة والمادة ينص على ان  
المقدار والشكل للمادة التى هى الهوى التى قلنا انها الجسم وليس لشيء من الاشياء  
مقدار يتقدر به فى طوله وعرضه وعمقه سوى الجسم وهو الذى يتقدر بالذات فى  
الانقطاع الثلاثة دون كل شيء سواء والسطح يتقدر طولاً وعرضاً لا عمقاً لانه  
نهاية عمق الجسم ونهاية العمق لا يكون لها عمق وانحط يتقدر طولاً فقط لانه نهاية  
عرض السطح ونهاية العرض لا عرض لها فالجسم طول وعرض وعمق  
والسطح طول وعرض فقط وانحط طول لا عرض له فالجسم هو الذى يتقدر  
بالذات والسطح من اجله وانحط من اجل السطح وما عدا ذلك مما يكون فى  
الجسم من الصورة والاعراض لا يتقدر ولا يقع عليه التقدير الا فى الاشياء  
والاضعف كما يقال فى الحرارة الاقوى والاضعف ونحوها . ونحن فقد قلنا  
ونقول ان هذا البيان ليس بحق فان الحرارة اذا سمت الجسم باسره فى طوله  
وعرضه وعمقه فقد انطبق مقدارها على مقدارها وسواء وان لم يعمه فقد قصر  
مقدارها عن مقدارها وسواء (١) وكذلك اللون كالبياض وغير ذلك فالذى خص  
الجسم بالمقدار والتقدير دون غيره لم يحتاج فى كلامه بحجة يثبت به ذلك والموجود  
من كلام ارسطو طائس يعنى فيه بالجسم والجسمية الكثيف والكثافة .

- فنقول ان الارض اجسم من الماء والماء من الهواء ويقول قائل والهواء من النار والنار من الخلاء ويكون الخلاء مالا ممانعة فيه لما يخرقه ويتحرك فيه بوجه وفي النار ممانعة ما وفي الهواء اكثر وفي الماء اكثر وفي الارض اكثر من الجميع ولعل الكواكب تكون اكثر صلابة وكثافة من الارض فتكون اكثف من الجميع، والذي وجد في كلام فلاطون هو ان المقدار والشكل للصورة ويقول
- ٥ ان المادة تتحرك الى الصورة لا الصورة الى المادة فاذا ملأت المادة مقدار الصورة في اشخاص النبات والحيوان كف النمو ولم تتصرف الصورة في زيادة المادة بتزيد الاعضاء بها كما كانت اولاً بل تبقى شحاً وسميناً او تندفع مع الفضلات وقد كانت قبل ذلك تنمى وتزيد الاعضاء مع الغور وقلة الغذاء واذا راجع الانسان نفسه وجد ذهنه لا يتصور ولا يتخيل ولا يتمثل مالا مقداره من صغير
- ١٠ او كبير بل لا يتخيل الاشياء الا بمقادير وليس المقدار شيئاً آخر غير المقدار الا ما يسمى بالفرض والوضع مقدار او مقدراً كما يجعل المثلقال للاوزان والذراع للمساحة فيقدر المجهول بالمعلوم حتى يصير معلوماً به والا فالمقدار للمقدر والمقدر على جهة واحدة وكما ان العدد ليس شيئاً غير المعدود الا في الذهن والتصور كذلك المقدار ليس هو شيئاً غير المقدر الا في الذهن وكما ان العدد هو تكرار
- ١٥ شخص المعدود مثل الدينار والدينارين اللذين ليس معنى الاثنينية فيهما شيئاً سوى شخصيهما والزيادة زيادة من الجوهر المعدود والنقصان منه لا من العدد فالعدد معنى في النفس به تعرف القليل والكثير والزائد والناقص وكذلك يعلم المقدر من المقدار وليس المقدار شيئاً غيره حالاً فيه حتى يقال ان المقدار هو صورة الجسم او عرض لازم لصورته والطول والعرض والعمق هي اشياء
- ٢٠ معتبرة بفرض الاعتبار في قبول خطوط مفروضة تتقاطع على قوائم اذا اعفى الجسم من ذلك الفرض لم يكن فيه منها شيء فلجوهر كل شيء وذاته مقدار وقبول تقدير بالنسبة الى شيء آخر يكون به اصغر منه او اكبر او مساوياً كما تكون الحرارة في بعض الجسم دون بعض فيفضل مقدار الجسم على مقدار

ما فيه من الحرارة ويكون في الجسم المعين وفيما يجاوره فيزيد مقدار الحرارة على مقدار الجسم او يساويه اذا لم ينقص عنه ولم يزد عليه وليس مقدار الحرارة شيئاً غير الحرارة فان اشتدت وضعفت في كقييتها حتى تكون احر وابرء فذلك اما لان الحرارة الاشد ليست من نوع الحرارة الاضعف واما لان الحرارة كانت في اجزاء دون اجزاء حتى صمت الكل، والحق ان الحرارة تشتد وتضعف كما يكثف الجسم ويلطف فيكون الاكثف اكثر جسمية بكثافته وان لم يكن اكثر مقدارا كذلك تكون الحرارة في الشدة حرارة وان لم تكن اكثر مقدارا كما كان الجسم الاجسم الذي لم تزد كثافته في مقداره وقد زيد في المقدار دون الكثافة باضافة جسم آخر اليه كما يزيد هاهنا في اضافة حرارة الى اخرى فعلى هذا الوجه يتصور المقادير من يتصورها وتشكل على من تشكل عليه فلكل صورة شخصية مقدار وشكل اليه تسوق النامي بالمادة المجتذبة وتكف عن الزيادة عليه اذا ما انتهت اليه .

وانما الكلام في الاكثف والالطف فان الالطف يداخل الاكثف كما يداخل الجسم الحرارة والاكثف لا يداخل الاكثف كما لا تداخل الارض ارضا اوحديد حديدا ويداخل الهواء الماء مداخله ما وان كانا جسمين متمايعين لما يخرقهما وانما تداخله لاجل الخلاء المبثوث فيهما وكونه في الهواء اكثر منه في الماء والخلاء يتقدر منه الطويل والعريض والعميق والاطول والاعرض والاعمق ولا يمتنع ذلك كما قال بامتناعه من لم يوف النظر حقه ولم ينصف في مناظرته لمن ناظره، ولكل صورة مقدار طبيعي محدود لا تتعداه ولها بحسبه شكل او اشكال تثبت عليه او تختلف عليها وليس للمادة مقدار طبيعي الا بحسب ما يقتطعه المقتطع منها والمادة ليست مجرد الطول والعرض والعمق فان الخلاء كذلك وانما هي مع ذلك كثيفة لكن الكثافة فيها مختلفة وهي هيولى بالارق والالطف كالهواء والاكثف كما في الارض فليست الكثافة من جانب الصورة والاعراض الفعالة في المادة فهذا مشبه النظر في المقدار والهيولى والصورة



وقد عرفت في الطبيعيات ان الهيولى الاولى بما ذاتفارق الخلاء وان ذلك الفرق انما هو من جهة الممانعة الكثيرة والقليلة والاممانعة فان الخلاء لعدم الممانعة هو كلاشيء وتلك بالقوة والممانعة اشياء وليس الخلاء الا عدما محضا والذي قال ان العدم والمعدوم لا يتقدروا الخلاء يتقدر، يقال له ما قيل من ان التقدير والمقدار ليس شيئا في ذات المقدور بل هو اعتبار ذهني والذهن يعتبر الملاء المحيط بالخلاء بالذات فيعتبر الخلاء الذي في الملاء بالعرض ولو تصور الانسان رفع الساعات والارض وعدمهما لتصور بذهنه بقاء الخلاء الخالى الذي يمكن اعادة ما كان فيه من الاجسام المخلوقة اليه .

ولا يقال هذه افعال الوهم وتصوراته التي يردها العقل ، فجوابه عن ذلك ان يقال له ان العقل لم يردها وانما كان الاعتماد على حجج بطلت او على قول بغير حجة فاذا لم يرد العقل فالعقل القائل القابل ومن يرده بغير حجة فقد خالف العقل ولا يسمى ذلك الوهم وهما كاذبا حتى يقوى عليه الدليل العقلي قوة تبطله ويثبت فاما اذا بطل الدليل فلا يسمى وهما ولم يزد العاقل على فطرته واوائل تصوراته انما جاء ذلك وامثاله من مناظرات الجدليين وضرورات المكابرين الذين يطلبون لكل قول قول لا يردونه به لاعلى من يعقل ما يقوله وينابى به نفسه بمثل ما يحدث به خصمه ممن يطلب الحق لعينه في العلوم ، فقد اتى الكلام في هذه الفصول على الحقائق والدقائق في معنى الهيولى والصورة وهما مبدأ من مبدأ العلم الطبيعي .

## الفصل الثاني عشر

في اتساق العلم بالموجودات من العلة الاولى والى الهيولى الاولى  
 قد تحصل من النظر والاعتبار الى حيث انتهينا اليه في سابق الكلام ان الهيولى  
 الاولى هي جسم الاول الذي يعتبر بجسميته التي بها يتميز في المعقول عما يحاله من  
 الصور والصور هي التي تفصل بعض الاجسام عن بعض وتميزها وتمييزها  
 في حركاتها وسكونها واتصالها وانفصالها واجتماعها واقتراقها واشتركت الصور

والاعراض في حلولها الهيولى وانفصلت الصور عن الاعراض بالتابع والمتبوع واللازم والملزوم فكانت الصور من ذلك هي الاصل والحال الاول في المحل والاعراض هي التابعة وان كانت الاعراض قد تتبع اعراضا في وجودها فيما توجد فيه لكنها تسمى اعراضا من حيث هي لازمة لامتزجة وتابعة لامتبوعة في وجودها وحلولها وتسمى تلك صوراً من حيث انها تحل في الهيولى بنفسها وتوجد لتلك الهيولى عن علتها المفارقة وجودا اوليا لاوجودا تابعا لوجود ولا لاحقا لازما لوجود حال في ذلك المحل ، واتضح ذلك وتبين بيانا شافيا في التسمية والوجود والعلم والتحصيل والعقول ، والاذهان الانسانية انما يكون طلبها الاول ومطلوبها القريب الاعراض من حيث انها تدركها ادراكا اوليا بالحس وطباع الحس لا بتكلف يطرأ وروية واختيار ومشية وتنبيه منها على طلب اسبابها وعللها بما ولم وكيف فتعلم من المحسوس الاول وبه ما هو فيه من الهيولى ومعه من الصور فتعلم الماهية من ذلك واللية فتعلم المعلولات وتعرف العلل وعلل العلل بنظر الروية والمشية والبحث العلمى والتأمل العقلى مثل ما يرى الناس الالوان ابصارهم والملموسات بحس لمسهم والاشكال بهما ومعهما والحركات كذلك ايضا فيبحث الانسان الفطن برويته وفطنته وشوقه بالطبع والغريزة الى العلم عن المحركات لتلك المتحركات فيعرف الطبائع والمطبوعات والنفوس المختلفة الانواع لانواع الموجودات فيعرف طبائع العناصر والاسطقسات وقوى المعادن وصور المعدنيات وخواصها وقوى اصناف النبات والنفوس النباتية وخواص افعالها في موضوعاتها وبها واعراضها اللازمة لها واللاحقة بها ثم يترقى بنظره الى معرفة الخواص المشتركة والمتشابهة والمختلفة والمتباينة المميزة لانواع المعادن والنبات وما يشارك به انواع الحيوانات من الاجوال والصفات وما يخص بعضها دون بعض فيعرف النفوس والقوى الحيوانية ومن جملة النفوس الانسانية كما سلف النظر فيه والبحث والاعتبار في الطبيعيات ثم يسوقه طلب العلم في ذلك الى معرفة الالهيات من الملائكة والروحانيات بحسب ما عرفه

من الاشخاص الارضية والسماوية وقاس واستدل وعرف العلل من العلولات  
والاسباب من المسببات والمبادئ من ذوات المبادئ فلما حسن استبصاره  
واستنارت بصيرته بمعرفته لما عرف وبخثه عما بحث وقدر على جميع المعلومات  
في ذهنه ومقايسة بعضها الى بعض وتأمل النسب فيما بينهما (١) اراد الا حاطة  
بالعلم فيها فعلم وعرف من المحسوس ما ليس بمحسوس وهو في المحسوس ومع  
المحسوس كالمحسوس لكن باعتبار العقل مع الحس ثم ارتقى بمعرفته بذلك الى  
معرفة ما ليس بمحسوس ولا هو في المحسوس ولا معه بنسبة المحسوس اليه في  
وجوده عنه ودوام وجوده به فعرف الطبيعيات من الجسمانيات والروحانيات  
المتعلقة بالجسمانيات والالهيات معرفة بحسب نظره وقدر وسعه ثم ارتقى به  
النظر من تلك التي ما لا يعلم منها ومن احوالها اكثر مما علم ويعلم الى معرفة المبدأ  
الاول الذي هو الفاعل الاول والغاية القصوى الاولى والانحرى وانه مبين  
بهويته لكل معلول من معلولاته وموجود من مخلوقاته مستدلا على ذلك  
بمباينة العال للمعلولات بعد مناسبتها التي من اجلها كانت هذه علة وهذا معلولا  
ولوتماثلا وتشابها في الهوية لتماثلا في العلية والمعلولية ولما لم يكن هذا بالاستدلال  
العقلي والاستبصار بالاعتبار الوجودي فكان هذا علم العلوم لان العلم علم بالعلة  
وهذا علم علة العلل فهو علم العلوم والعلم الالهى والعبارات المستعملة في  
المفاهيم بالمشافهات والمكانيات (٢) هي عبارات اجتمع عليها تواطؤ المتكلمين  
واتفاق المتفقين على اشياء يعرفونها على كثرتهم .

فلما انتهى النظر بالعارفين الى ما تقل شركاؤهم في معرفته قلت عباراتهم  
اللغوية فيه فاذا توحد العالم بتبحره فيما انتهى اليه بنظره واعتباره عدم الشريك  
او عنر وتعذر فعزت عليه العبارة او تعذرت او امتنعت فبقى مفاوضة النفس  
لذاتها وتردد المعاني في الاذهان مجردة عن الالفاظ التي ينطق بها اللسان .  
قال ارسطوطا ليس والعالم اذا انتهى الى هذا الحد من العلم سكنت ، ونقله قوم

(١) كذا - والظاهر - بينها ح (٢) كذا - والظاهر - والمكاتبات ح .



امسك ، وهذا معناه وايضا فان العالم في النظر الحكيم انما يتشاغل بمعرفة العلة  
الهيولانية والصورية فيما له هيولى وصورة ويطلب الفاعل والغاية في كل معلوم  
معلوم فاذا انتهى الى العلة الاولى والغاية القصوى انتهى نظره ذلك وطلبه على  
هذا الوجه لانه لم تبق له علة فيطلبها بنظره كما طلبها الى حيث انتهى به فيمسك  
اي يكف عن ذلك الطلب وايضا فان العالم الذي ينتهي الى هذا الحد من العلم  
يستأنس بنفسه وبما عرف وبمن عرف فيكف عن مفاوضة من هو بعيد عن  
درجته ومقصر عن حده في علمه ومعرفته وتصير كلفته في مفاوضته له مثل كلفة  
الرجل القطن في مفاوضة الصبي الابله في احياء يبعد عن معرفتها فهذا هو العلم  
الحكيم واسلوبه ومذهبه ومبدؤه ونهايته وما هيته ولميته وغرض المتشاغل به  
والطالب له . وان كان له غرض آخر يتبع هذا ويلزمه بالعرض عند المطبوعين  
على طلب العلوم والحكم يليق ان يورد في فصول الحكمة العملية .

## الفصل الثالث عشر

كلام في النفس الانسانية يليق بهذا العلم

وقد سلف عند الكلام في النفس الانسانية وافعالها واحوالها القول بان هذه  
النفس تتميز عن غيرها من النفوس الحيوانية والنباتية بالمعارف والعلوم العقلية  
النظرية والاستدلال بعلم العلم ومعرفة المعرفة والاستدلال بشئ منها على شئ  
بالظاهر على الخفى والقريب على البعيد والسابق على اللاحق وبالمتبوع على التابع  
وباللزوم على اللازم فانها بهذه الصفات والاحوال مستقلة بذاتها في هذه الافعال  
مستغنية عن الآلات البدنية المخصصة المهيئة للادراكات الجزئية الحسية ولذلك  
لا تموت بموت البدن ولا تتعطل عن خواص افعالها عند الا انفصال عنه بالموت  
كما قد لا تتعطل منها عند النوم بل حالها بعد الموت مضادة لحالها عند النوم  
فان النوم يستغرق وسعها واكثره في الافعال الطبيعية البدنية والموت يفرغها  
منه بالكلية فنومها موتها وموتها حياتها بالقياس الى الافعال الارادية والعقلية  
وسلف القول ايضا في اختلاف جواهر النفوس وغرائزها بالطبع قبل  
الاكتساب

- الاكتساب وبالقدرة على الاكتساب وبالجمله فيما بالقوة وفيما بالفعل ، فمنها ما هي على الافعال البدنية والاحوال الجسائية اقوى واليهما اميل . ومنها ما هي كذلك بالقياس الى الافعال العقلية المجردة الروحانية فيكون بحسب ذلك نصيب كل نفس مما هي اليه اميل وعليه اقدرا اكثر واوفر في المقارنة والمقارنة - نفس وقدر وتأمل وانظر فما كل معلوم يقال ولا كل قول يقبل بل يتوقف الامر عند العاقل والرد على الدليل والجملة وكل بعلم سابق وقد سبق لك ماسبق فاستدل بما علمت على صحة ما قيل واعرف مما قيل ما لم يقل ورد ما يرد سابق عليك اذا قيل على غير وجهه لغلط او قصد كما سلف التنبيه عليه في علم النفس فالنفس الانسانية احوال طبيعية من قبيلها هي بدنية واحوال ارادية من قبيلها هي عقلية ملكية قد يكون منقلبها اليها عند الموت حيث تتخلص اليها وتتجرد لها عما كان يشغلها من الاحوال البدنية فتكون بذلك روحانية ملكية في حياتها تلك فتكون الهية وفي عالم اللاهوتية وينظر فيها من حيث هي كذلك في العلم الالهي .
- ونقول هنا ان النفوس الانسانية المفارقة تتصل بعلمها التي هي وجودها عنها وبها وهي اليها انسب واقرب وتصارها القرب منها وفضيلتها المشابهة لها اذ لا يمكن ان تزيد عليها ولا ان تساويها كما عرفت عند الكلام في العاقل والمعلولات واذا كانت النفوس مختلفة الجواهر والطباع فمنها الافضل ومنها الا نقص في ذلك فكذلك عللها منها العالي والاعلى والاعلى من الاعلى والشريف والاشرف والاشرف من الاشرف فلكل من النفوس الانسانية في المعاد مقام معلوم ودرجة محدودة بعلمها الفاعلية من الاشخاص الالهية هـ اذا فيما لها بالقوة والغريزة واما فيما لها بالاستفادة والاكتساب اللذين من جهة الارتياض والعادة فافضلها ما كانت عاداتها وكسبها من الملكات العلمية والعملية اشبه بملكات الملائكة والاشخاص الساوية الذين هم اهل الدار التي تصير اليها وعمره الملكوت الذين تدخل في زميرتهم وكان لها من النحصلات العلمية والمعارف العقلية نصيب اوفر فانك ترى في الحياة الدنيا ان الجاهل يتأذى ويتألم اذا حضر

بين العلماء بجهله اكثر من تأذيه بهم اذا لم يحالطهم فكيف بنفس تفارق بصيرة  
 الخواس واذراك المحسوسات الى عالم الربوبية والملائكة والاشخاص  
 الروحانية وما استبدلت بالبصر الحسى بصيرة عقلية ولا ملكة علمية فتشبه  
 الغريب اذا دخل بلدا لا يعرف لسان اهله ولا يأنس بعرفهم ولا يعاد اتهم  
 ولا يقف على ملتهم واديانهم فيكون مع قربه منهم بعيد عنهم ومع أنسه بهم  
 مستوحشا منهم واذا كانت النفس تفارق البدن الى عالم القدس واللاهوت  
 فلا شك ان سعادتها وخيرها وخيرتها فيما قربها من اهله وآنسها بهم وحببها اليهم  
 وذلك انما يكون بحسن العادات والملكات المتخلصة عن البهيمية الى الملكية  
 وعن الجسائية الحسية الى الروحانية العقلية وكلما كان نصيبها من ذينك اصباح  
 واوفر كان خيرها وسعادتها به في الاخرى افضل واكثر فان النسيب حبيب  
 والمباين بغيب كذا قيل .

واما العلوم فقد عرفت انها تنقسم الى ثلاثة اصناف علم الموجودات وعلم  
 المعلومات وعلم العلم ، فعلم الموجودات قيل فيه في الطبيعيات والالهيات ، وعلم  
 المعلومات قيل فيه في علم النفس ، وعلم العلم قيل فيه في الفن المنطقي انه هو الملكة  
 الاولى والغريزة التي بها الكسب ، ونقول ههنا انه هو الفضيلة القصوى والملكة  
 التي عليها المعول فان الذي يحصل علم العلم يحصل له به القدرة على العلم والقدرة  
 على الشيء اكبر في الفضيلة من الشيء فان الفعل عن القدرة كالمعول عن  
 العلة والعلة افضل من المعول فيما هي فيه علة له ولذلك قلنا في المبدأ الاول  
 تعالى انه ما شرف بعلمه بل علم لشرفه اى كان علمه من شرفه لا شرفه من علمه  
 وكذلك قلنا انه قدر فيخلق وجادفا وجد قدرته افضل من خلقه لكون خلقه  
 ٢٠

من قدرته وجوده افضل من ايجاده لكون ايجاده من جوده كذلك نقول  
 ههنا ان الذي له علم العلم فله ملكة العلم ففيه القدرة على العلم التي بها علم ويعلم  
 وهي اشرف من كلما يعلم من المعلومات الوجودية التي هي دونه في مرتبة  
 الشرف مثل انواع الجمادات والحيوانات الاخرى ويشرف بمعرفة الموجودات  
 التي



- التي هي اشرف منه و اعلى درجة كالملائكة و معرفة الله تعالى و فضيلته التي له في نفسه و ملكته الحاصلة التي بها شرف هي قدرته على ذلك و ذلك بعلم العلم الذي منه كسب علم المعلومات الذي كان بعلم الموجودات فلذلك تتصف به السعادة الانشورية و ترتب بحسب احواله الغريزية و الاكتسابية العملية و العلمية وهي التي يسعد بها في عالم القدس و ينقلب اليها اذا فارقت الجسد النفس متجردة عن الملكات و الاخلاق البهيمية و السبعية متبرئة عن الغريزية منها و الاكتسابية متحالية بالعلوم الحقيقية الطبيعية و الالهية مشرفة بمعرفة الله تعالى التي شرف بمعرفة ارباب عالم الربوبية فهذا نصيب النفس مما يتحصله من العلوم و تعلمه من المعلومات الوجودية اذا سمعه طالب الحكمة في مبدأ تعلمه و عدا حصل له فيما انتهى اليه من هذا العلم نقدا و وضوح بيته فيه و صحة دليله عليه فهو عامل عالم و علمه على نوعين، عامل بتركه لما ترك مما يتشاغل به اذا التفت عن طلب العلم اليه فكلما عداه دونه و لو كان نقيسا فاضلا كاعمال البر و نحوها فان العلوم افضل من الاعمال و هي مسئلة اتفاق بشرط تحقيق العلوم و الاشتغال بالاهم منها و لا اهم عند الانسان مما يعرف به نفسه و يتوصل به الى معرفة ربه خصوصا بالمعرفة العقلية النظرية اليقينية لا الظنية الخبرية فكيف بتركه الرذائل و اشتغاله عنها بطلب العلم، و عامل بالتفاتة الى ما التفت اليه من العلوم فبالترك يتزهد بحسب ما يترك و بعلمه يشرف بحسب ما يعلم و طالب العلم في ذلك على وجهين، طالب بالطبع و الغريزة لما في غريزته من حب العلم و كراهية الجهل و ذلك افضل و طالب بالترغيب في هذه الثمرة التي سمع بخبرها ممن يخبر عنها و محصوله مما يطلبه يكون بقدر ما في غريزته من الشوق الى ذلك فاذا اجتمعا فالثاني لا يعتد به مع الاول فانه انما يتبعه بالعرض و يحصل بوصول العرض و قد علم مما قيل ان الموجودات منها جسمانية محسوسة و منها روحانية تبعد عن نيل الحواس و تخفى عنها و منها الهية عن الحواس ابعد و اخفى و قد عرفت ان عالم الحواس و ما فيه من الافعال و الاحوال معلول لعالم الالهية و عالم الروح و كما ان المعلول شبه بعلمته القرينة كذلك

العلقة شبيهة بمعلولها القريب وان الاستدلال يتم ويصح للعقل من احدهما على الآخر فكما ان في عالم الالهية وعالم الروح مبادئ للنفوس الانسانية على اختلاف طبقاتها كذلك في عالم الروح مبادئ وعلل للنفوس الحيوانية الاخرى والنباتية والقوى المعدنية على اختلاف انواعها واصنافها فلكل نفس من النفوس الشريرة والخيرة الحكيمة والجاهلة والقوية والضعيفة والشريفة والحسيسة مبادئ تناسبها ويقرب من مشايبتها ففي عالم الارواح اصناف من ذلك مختلفة الانواع كما كانت هذه المحسوسة مختلفة الغرائز والطباع وكما ان الشريفة الفاضلة من النفوس بغريزتها وكما لها الاكتسابي تلقى في عالم الالهية وعالم الروح ما يناسبها وتسعد بلقائه ونيله كذلك الحسيسة الناقصة تلقى ما ينال فيها ويؤذيها وتشقى به فتسعد النفوس الكاملة بالوصول الى المطلوب المحبوب وبالحلاص من المؤذى المكروه وتشقى النفوس الناقصة بفقد المطلوب المحبوب ومقاساة المؤذى المكروه .

وهذه المناسبة والمباينة تكون بالغريزة الاصلية وبالحوالات الاكتسابية العلمية والعملية فالعلمية ما ذكرنا والعملية ما يستقر كالملكة في النفس ويعرفها به العارفون من عالم الربوبية من حيث يناسب به الاشرف ويقرب اليه ويزلف لديه وشر يبعد عنه ويغض اليه وتفصيل هذا يكون في الفن الذي سمته الحكماء بالحكمة العملية وقد جاءت اصوله وجملة وتفصيله في العلوم الشرعية فالنفس الشريفة بغريزتها السعيدة تكسبها الفاضلة بعلمها ومعرفتها المقدسة بنزاهتها اذا فارقت البدن فارقت الى جوار ما يناسبها ومن يناسبها في عالم القدس من الملائكة المقربين الذين لهم الحياة الفاضلة والسعادة الحقيقية واللذة القدسية العقلية التي لا يصح الاخبار عنها لمن لا يعرف انموذجا منها كما قيل في علم النفس والنفس الحسيسة بطباعها الشقية بنجاستها وتدنسها الناقصة بجهلها تفارق البدن الى جوار ما تكره مما يؤذيها ومن يغضها ويعاديها ويلتفت عنها ويزدريها من الملائكة الذين يعرفون من احوال الناس وافعالهم في عالمهم هذا ما يؤاخذونهم به في منقلبهم وحياتهم تلك فيكون

السعيد والشقي والاشقي والاسعد والاقرب والابعد فان الله تعالى وملائكته يحيطون بالموجودات علما ويدركونها معرفة ما جل منها وما قل وما عظم منها وما صغر وما قرب وما بعد وما كان منها وما يكون فيوفي كل انسان حقه ويستوفي منه لكل ذي حق مستحقة وفي تفاصيل الحكمة العلمية يكون الترغيب في الحكمة العملية وتحصل الاعتقادات اليقينية في المعلومات الوجودية مع الخث على اعمال الخير والبر والتهى عن افعال الشر والأثم والبراهين على ذلك تكون من الاصول المقررة في الحكمة النظرية التي ثبتت في علم النفس وتحققت في هذه العلوم الالهية .

تم الكتاب في العلم الالهى من الكتاب المعتبر وبتمامه تم الكتاب  
 بإسره من تصنيف سيد الحكماء اوحدا الزمان فيلسوف  
 العالم ابى البركات هبة الله بن على بن ملكا رحمه الله  
 وصلى الله على سيد المرسلين محمد النبى المصطفى  
 وعلى آله الطاهرين وسلم تسليما (١)

---

(١) بها مش كوه قوبل وصحيح في اواخر رمضان من سنة اربع وستين  
 وخمس مائة -



## تعليق (١)

المعلومات التي يعلمها الانسان بذهنه ويدل عليها بلفظه ويدركها بحسه ويفهمها من معاني الالفاظ التي يسمعها من غيره منها ما يدركه في الوجود بحسه والآتية بالذات كالبصرات بالعين والسموعات بالاذن والملموسات والشمومات والمذوقات بالآتية ومنها ما يدركها بالعرض كالأشكال والأوضاع والمجاورات والمباينات وغير ذلك مما يدرك في المحسوسات وإنما تدل عليها الفاظ المعرفين من حيث عرفوا ومن تلك الجهة أيضا يفهمها السامعون ما كان منها مما يدركه المدرك بذاته فالله من يتصوره كما أدركه ثم يفصله بما هو فيه ومعه من مجاور ومخالط بالعقل والتمييز كما يفصل البياض عن السطح بعقله والسطح عن الجسم وعن الحرارة والبرودة المشاركة للبياض في الموضوع المشترك لهما الموصوف بها الذي يدرك فيه هو التمييز العقلي الذي يميز بين الهويات والذوات والحقائق الوجودية المشتركة في المكان والزمان والموضوع والفعل والانفعال وغير ذلك مما تشترك فيه المحسوسات والمعقولات التي تعرف من المحسوسات كالقوى الطبيعية والنفسائية والعقلية من العناصر والنبات والحيوان والانسان وغير ذلك مما فصل في العلوم وحصل منه المعقول والمعلوم بالتمييز والتفصيل العقلي الصناعي الذهني والوجودي الحسي ودل على جميع ذلك بالفاظ العارفين له كما عرفوا ومن حيث عرفوا مجموعا ومفصلا كما دلوا على لايبض الذي هو مجموع جسم ذو سطح فيه لون ابيض وعلى البياض واللون والسطح والجسم بالتفصيل وجعلوا لكل اسما بحسب التركيب والتفصيل كل ذلك مما أدرك وعرف كما عرف فلغات العارفين بكل شيء يعرفها العارفون بتلك الاشياء وبذلك الشيء على طريق الاشارة والتنبيه والاذكار من القائل للسامع من غير ان يستجد معرفة بمفهوماتها المفردة بل انما تحصل من التركيب اللفظي والمعنوي مثل ما يحصل للاذهان بالتفكير والنظر من الانسان الواحد مع نفسه فان الفكر والنظر في المدركات

- الموجودة المحفوظة الملحوظة عند الاذهان حين تتفكر وتنظر نظرا ذهنيًا عقليًا  
تستجد به علمًا إيجابيًا وسلبيا بقول ورد وتصديق وتكذيب ووجوب وامتناع  
ولا تستجد بذلك مفهومات معان مدركة حاصلة للتصور بالنظر الذهني والتفكر  
اللهم الا بتركيب المفصل وتفصيل المركب مثل انسان يطير وجبل من زمرد  
ونحو ذلك مما تركته الاذهان بصناعة الانسان او بما وجد عن المبادئ الفاعلة في  
الموضوعات القابلة في الاعيان كما ترى ذلك يختلف فتظهر منه الصناعة مثل  
ما تظهره في النقوش والتصاوير والاشكال والالوان فاما من التفصيل الذهني  
الذي لا يحاذي في الوجود العيني فمثل مجرد البياض والسطح والخط والنقطة  
ونحوها مما لا يتجرد في الاعيان مما هو فيه ومعه كما انا اذا تأملنا شخصا من الموجودات  
في الاعيان كشخص انسان مثلاً ثم حصلنا منه معرفة وعلمًا بصفاته الذاتية  
والعرضية الايجابية في الاحكام والقضايا السلبية الممكنة والضرورية الواجبة  
والخاتمة وجدنا في ذلك ما يصدق ويكذب ويجوز ويمتنع دائماً وفي وقت  
ما كقولنا فيه انه جسم ذو نفس او نفس لجسم او ذات جسم متولد متغذ نام  
حساس متحرك بالطبع والارادة ناطق اى عارف عاقل قائل فهم سامع  
فطن موجود بحكم الاطلاق او بحال جال وصفة صفة كما نقول موجودا بيض  
او موجود ناطق ونحو ذلك من الحكم بالصفات عليه واشتقاق الاسم له منها من  
حيث له ، فتبين لنا في جميع ما نحكم به عليه من الصفات بالنسبة او باشتقاق الاسم  
الصادق من ذلك والكاذب بياناً شافياً وحكماً لا يتوقف العاقل فيه ولا يراجع  
مثل ان نقول انه جسم ذو نفس ونعني بذلك انه جسم محسوس يتعلق به  
غير محسوس يفعل فيه وبه افعالاً تنسب الى التحريك والادراك على اختلاف  
اصنافها فتسمى ذلك الشيء نفساً بهذا فكل سامع لهذا القول منا يصدق قولنا  
فيه ويوافق عليه من غير توقف ولا خلاف ويحكم عليه بأنه حى اى حساس  
متحرك بالارادة في وقت ما فيصدق الحكم في وقت آخر فلا يصدق ويحكم  
بوجوده في مكان وزمان فيصدق كذلك او لا يصدق من غير اشتباه فاذا

حكمتنا عليه بالوجود واشتقنا له منه الاسم قلنا موجود كان لما نقواه من ذلك في العرف والعادة معنى قبول مصدق ولنقيضه حيثئذ معنى مردود مكذب عند العوام والخواص من الناس لا يكذب هذا ولا يصدق نقضيه من يفهم المعنى من اللفظ ويحصله فكما اذا قلنا لشخص ما بانه انسان عيننا بذلك بحسب شرح الاسم انه جسم ذو نفس متغذنام حساس متحرك بالارادة ناطق وكذلك اذا قلنا انه ابيض ونكون قد قلنا انه ذو بياض اوله بياض موجود فيه وهو موصوف به ويصدق قولنا بذلك في الابيض ويكذب فيما ليس بالبيض كما يكذب في الزنجي والحبشي فكذلك اذا قلنا انه موجود يكون معناه وصفه بالوجود وان له وجودا ويصدق القول فيما هو موجود ويكذب فيما ليس بموجود .

قال السائل فما الوجود المحكوم به ، قلنا هو شيء يفهمه من قولك الخواص والعوام ويقبلونه ويصدقونه حيث يصدق ويردونه ويكذبونه حيث يكذب كمن يقول عن شخص انسان حاضر لمشاهدة التامل واشارة المشير انه موجود او انه غير موجود فقال . وما المعنى الذي صدق به المصدق من ذلك لما صدق وكذب به المكذب لما كذب فان المثال في الابيض والبياض حصل بالتفصيل الى المعنيين اللذين هما الجسم الموصوف والبياض الذي هو صفة له فكان البياض شيئا محسوسا في شيء محسوس . مشار اليه في مكان وزمان ولما قيل ذو نفس عرف الجسم بالحس من لونه وملسه في مكانه وزمانه وبغير شكله ومقداره وما احس به من حالاته وعرفت النفس بانفعالها وسماها المسمى من حيث عرفها كما عرفت المعرفة بالموصوف والصفة وليس كذلك في الوجود والموجود فان الوجود مثل الانسان نعرفه بادراك الحس كما ادركنا البياض والابيض . فان قيل ان وجوده هو كونه مدركا محسوسا بالخواص الظاهرة كالابيض والاسود ونحوهما او بالذهن الناطق كما يحس الانسان في باطنه ونفسه بحجة المحبوب وبغضة المبعوض والشوق واللذة والفرح والغم وما شاكلها مما يجد



في نفسه من حالات لا يدركها بحواسه الظاهرة بل بنفسه في نفسه وبذاته في ذاته  
 قيل كلا بل هو بالوجود كذلك اعني ان كونه موجودا سببا لكونه مدركا  
 وليس هو هو فانه قد يوجد ما يدرك او ما لا يدرك المدرك المشار اليه فان  
 الشيء او كان كونه مدركا هو كونه موجودا لقد كان يرتفع الوجود بارتفاع  
 الادراك والادراك حالة اضافية له الى المدرك، والمدرك كون كثير ون ولكل  
 منهم ادراك يخصه يكون ويزول والموجود واحد موجود واحد (١) غير زائل  
 ولا متغير كالشمس . فان قيل الموجود ليس هو الادراك بل كون المدرك بحيث  
 يدرك قيل ان الادراكات كثيرة بالحواس المختلفة في حالات مختلفة فيكون  
 الشيء مبعضا هو بلزومه (٢) وكونه ملموسا هو ببحره أو برده وخشونته او ملاسته  
 بولينه وصلابته وما في شيء من هذه الاحوال ما يقال انه الوجود لا الين (٣)  
 ولا الشكل ولا الصلابة ولا الين ولا غيرهما بما ذكر ، فان قيل ان كل واحد من  
 هذه انما يكون مدركا وبحيث يدرك كونه موجودا ، قلنا فالوجود اذا غير  
 الادراك وغير ما ادرك من هذه الاشياء - قيل فعلى ماذا يدل لفظه وما معناه  
 عند القائل وما مفهومه عند السامع حتى يصدق فيه الصادق ويكذب فيه  
 الكاذب ، قلنا اذا فحصنا عن العرف العامي في ذلك علمنا ان القائل قال عن  
 الشيء انه موجود لانه ادركه بحسه كما قيل في الابيض والاسود وغيره من  
 المحسوسات أو استدلل عليه بنظره العقلي من آثاره وفعاله كالنفس في البدن فان  
 الاعتراف بوجودها مع اختلاف الاسامي والصفات لها من القسمين المختلفين  
 حاصل غير مجحود عند من استدلل عليها من آثارها وفعالها في الاحياء وعدمها  
 في الموتي الذين تبقى اجسامهم بالآثار واشكالها وتعدم منها حركاتها وفعالها ويقر  
 بوجودها من شاهد فعالها في البدن الذي يراه على ما هو عليه مع عدم تلك الافعال  
 فهذا الوجود الذي وقع فيه الاقرار وصدق فيه الصادق وكذب في جحوده  
 الكاذب ما هو الادراك الذي ادركه به ومنه زيد وعمر وبالجملة شخص دون  
 غيره في وقت دون وقت مع دوام وجوده واحدا بل من يدركه يعلم وجوده

(١) كذا - ولعله بوجود واحد - ح (٢) كذا ولعله بلونه - ح (٣) لعله - اللون

عليها استدلالاً يقينياً من حيث يدركه كذلك من يدرك فعله ويعلم ان ذلك الفعل لا يوجد بذاته من غير فاعل موجود يفعله ولا ان ذلك الفاعل هو الموضوع والالة التي فيه وبها الفعل كالكتابة الموجودة في الكاغذ بالقلم التي يعلم الكاتب يقيناً أنها عن كاتب موجود هو غيرهما فالوجود غير الفعل المستدل به فان الفاعل يكون موجوداً ولا يفعل وقتاً ما وغير الحال التي بها الادراك وغير الادراك وغير المدرك وغير المدرك يوجد ويعدم فوجوده غير عدمه وذاته الموجودة المعدومة غيرهما فالوجود معلوم بالاستدلال كالعلم بالفاعل من الفعل والاثـر من المؤثر عليها اولياً يقينياً لا اختلاف فيه وان لم يكن من مدركات الحواس لكنه به يتم الادراك فان الادراك فعل موجود من فاعل موجود لمدرك موجود حين هو موجود فالوجود صفة للمدرك الفاعل والادراك الذي هو الفعل والمدرك الذي له الادراك فما من هذه الثلاث ما ليس بموجود في وقت الادراك الذي به يستدل على وجودها .

قال قوم الموجود هو الذي يفعل او يفعل او كلاهما وقالوا ان هذا حده او شرح اسمه والحد لا يكون فيه او القاسمة فان الحد الواحد لمحدود واحد من حيث هو واحد والقسمة لكثير من حيث هو كثير فكيف يكون هذا حدا او شرح اسم لمسمى واحد والفاعل قد يفعل وقتاً وقد لا يفعل في وقت آخر فحين يفعل يكون موجوداً وحين لا يفعل يكون معدوماً كلاً لا بل هو موجود في وقت فعله لا محالة وفي الوقت الذي لا يفعل فيه قد يكون موجوداً او قد لا يكون ففعله يدل على وجوده وعدم فعله لا يدل على عدمه فما فعله وجوده ولا تركه عدمه . وانما الفعل يدل على الوجود ولا يدل بالترك على وجود ولا عدم والافتعال كالفعل في ذلك وكلاهما كما هما وهذا امر معلوم في العرف العامي وبهذا الايضاح يصير معلوماً من العرف الخاص الذي هو علم العلم ومعرفة المعرفة فالوجود بحسب هذا الفحص والنظر المستقصى صفة من صفات الوجودات بها يقال للشيء انه موجود في الاعيان او في الازهان والموجود في الازهان له مفهوم ما ن احدهما مفهوم الوجود

الوجوده في الاعيان من حيث هو وجود موجود في الموجود في الاعيان اعني وجوده في الذهن الذي هو نفس وجوده في الاعيان ووجود في الازهان من حيث لا نظير له في الاعيان في موضوع غير ذلك وقد مضى في هذا ما كفى و فرق بين النار الذهنية التي لا تحرق موضوعها ولا تسخنه والنار الوجودية التي تسخن وتحرق والاضد اذ الذهنية كالبياض والسواد اللذين يجتمعان معا في الموضوع الواحد الذي هو الذهن لاني الموضوع الذي في الذهن ولا يجتمعان في الاعيان في موضوع واحد البتة وعرف ان الاسماء للسميات الذهنية والوجودية مشتركة متشابهة اي تتفق في الاسماء وفي المشابهة وما يختلف اختلافا كثيرا فكذلك الوجود لموجودات الاعيان والازهان يقال بالتواطء من وجه وبالاشتراك من وجه اما وجه التواطء فمن جهة مشاركة الموجودات الذهنية لساثر الاعراض الوجودية كالبياض والسواد في كونها موجودين في موضوع موجود والوجود يختلف فيهما اعني في الموضوع وما في الموضوع بالتقدم والتأخر فكذلك الذهنيات في الذهن واما وجه الاشتراك باختلاف المعنى مع المشابهة فينسب الموضوع لموجود ما هو موجود فيه فعني الوجود فيهما واحد وكونه لهما بالتقدم والتأخر والقبلية والبعدية لا يوجب اختلاف المعنى فيها هو ذا قد عرف الوجود من عرف الوجود وحكم به فصدق وكذب وصدقه وكذبه من وافقه على طلب الوجود وتحصيله معنى مفردا ملحوظا بالحس كالبياض والسواد او بالذهن بالذهن (١) وبالنفس في النفس كالحبة والبغضاء او بالاستدلال كالفاعل من الفعل فكان العلم والمعرفة به اشبه بالاستدلال من الحسى والذهنى وكان من (٢) اقرب الى القبول والازهان من غيره مما يعرف بالاستدلال ضد (٣) مثبتة والقائل به من كذب جاحده والدافع له ولسبق معنى الوجود الى الذهن وشدة اذهان العقل للحكم به صارت الازهان تسبق الى الحكم به في كل شيء حتى قيل ان للوجود وجودا لانه اما ان يكون موجودا او غير موجود واذا

(١) كذا - ح (٢) كذا - ولعل من زائدة - ح (٣) كذا ولعله - صدق - ح .



كان غير موجود كان الشيء الموجود موجودا بوجود غير موجود فكان موجود الموصوف بالوجود موصوفا بصفة غير موجودة كالابيض اذا حكم عليه بوجود بياض غير موجود فاستحال هذا عند العقول واستحال نقيضه ايضا بنظر حيث يقول الناظر الحاكم بان الوجود موجود انه موجود بوجوده . وذلك الوجود موجود والا عاد المحال اذا قيل انه معدوم فيتسلسل او وجود لوجود الى غير نهاية واذ لم تحصل النهاية لم يحصل الوجود فيرجع الحكم بالوجود الى الحكم بالعدم فيتناقض القولان وقلنا في ذلك ما قلنا .

قال السائل بل تعيده الآن قلت ذلك هو قولنا في الفصل السادس من الاهيات ان الوجود لا يقال له معدوم ولا يقال موجود بالمعنى الذي يقال للاشياء انها به موجودة بل بسلب العدم وبسيط المعنى اما سلب العدم فكما علمت واما بسيط المعنى فهو قولنا للوجود انه موجود بالوجود اي ذات لها وجود والوجود موجود بذاته لا بوجود آخر هو صفة له ولا تعجب من ذلك ولا تتعجب فيه فان الابيض يقال للون والسطح ولا تنكر ذلك كما يقال جسم ابيض وسطح ابيض ولون ابيض فالجسم ابيض بسطحه والسطح ابيض بلونه الا ابيض واللون الا ابيض ابيض بذاته لا بصفة اخرى فكذلك قيل في الوجود انه موجود بذاته لا بصفة هي وجود آخر .

قال السائل فكان قصارى امرنا فيما قلت وسمعنا كان في ان ينتهى بنا الى تحصيل اسم بلامعنى قلنا بل معنى واي معنى وهو معنى سابى ومثله يقال في صفة المبدأ الاول وينتهى اليه العارفون والعلماء بنظر طويل وبحث دقيق وهذا من ذاك القبيل، قال وكيف يصير من ذاك القبيل، قلنا بحد المعنى وحصل ما يحصل منها موجودا في التجريد وعرفه بذاته ان امكن وبالصفات السلبية اذا اعوز وبهما يكمل العلم، قال فجرد الى هذا المجرد من المطاوب بحسب هذا النظر والاسلوب فان المثال الذى تمثلت به وهو البياض في الابيض لا يتصور له تجريد فكيف تصور ذلك في الوجود، قيل فاعدل عما لا يتجرد الى ما يتجرد هو او شبيهه في

- المعنى، قال وما هو، قلت الشماع والنور اذا رأيت نور الشمس في القمر كالبياض في الابيض وعلمت ان قوامه ليس بالموضوع الذي هو فيه فان الموضوع ينتقل عند الشماع الواحد ويخلفه غيره في وقوعه عليه وهو واحد قائم بالمنير لا بالمستنير فتصور في ذهنك قطعه عن المنير ايضا كما تتصور قطع المعلول عن العلة ولا تنكر تراه قد تجرد في وجوده فكان نورا قائما بنفسه فقس عليه الاتصال كما انفصل
- النوردون البياض عن الموضوع القابل الذي كنت لا تتصور مثله وفرضت قطعه عن المنير الذي ليس عليك تصور مثله فاختلفت الحال وتصورت التجريد فكذلك قل في الوجود المضاف اعني وجود كذا وانتقل منه الى الوجود المطلق، وجرده يتجرد واعلم انه يخالف سائر الصفات فانها كلها توجد بالموصوف وهذا يوجد الموصوف به وما يوجد به شيء آخر فهو اولى بان يوجد بنفسه
- فالوجود بالمجرد اولى من سائر الصفات والموصوفات واتصافه بسلب العدم كذلك ايضا فانه يسلب عن كل موجود به ولا جله اعني بالوجود ولا جيل الوجود فكيف لا يكون الوجود المحض المجرد موجودا وبه يكون وجود كل موجود هو غيره بنسبته وابطافته اليه وتعلقه به الذي هو علته ومعلوليته . فتخلص بهذا من شك القائلين بعرضية الجوهر وجوهريية العرض ومعلولية العلة وعلية المعلول من جهة واحدة وبمفهوم واحد فقد جل في هذا النظر مادي في نظرهم وظهر ما خفي واتضح ما اشكل وتحقق انه لا غيره .
- قال السائل كل هذا قد علمته واستفدته وحصلته واستنار قلبي بنور اليقين فيسه حتى انتهيت الى آخره فاما ما لا يمكن غيره فكيف ولم ومن اي وجه يصح ان يقال .
- قلنا من جهة قرينة سهلة المأخذ ملاصقة لما انتهيت اليه، قال وما هي، قلت هذا الغير الذي يمكن ان يتصور ويعقل ويقال به هو موجود أم غير موجود، قال موجود قلنا موجود بوجوه هو صفة له فهو معلول والمعلول فلا يكون علة اولى او موجود بمعنى الوجود المطلق المجرد الممثل عليه في القول والتصور ولا ثالث لهما فاخبر واعلم وقل بعد ذلك ماتقهم وتعلم والسلام .

واقول ايضا ان الوجود يعرفه العارفون بتأمل اسهل من هذا سبيلا واقرب  
 مأخذا ودليلا من اشياء توجد بعد عدم وتعدم بعد وجود وجود او عدم  
 مطلقين لا بالقياس الى الواحد من الاعتبارين مثل ما يوجد النور في البيت عن  
 المصباح اذا اشتعل ويعدم اذا انطفئ او حجب بحجاب فذلك موجود يتعاقب  
 على ماهية الوجود والعدم ولا يمكن ان يقال ان وجوده ذاته فان ذاته تخالف  
 ذواتا اخرى مما هو موجود باق ومما يوجد ويعدم والذوات مختلفة الحقائق  
 والوجود واحد بالمعنى بالاذهان يحكم عليه بالوجود فتكون قد حكمت بوجود  
 ما ليس هي مدركة له فوجوده عندها غير ادراكها الذي ليس هو حينئذ وفي وقت  
 الحكم وتتصور ماهية المعدم في وقت عدمه فوجود الشيء وعدمه غير كونه  
 مدركا وغير ذاته وهويته .

تم التعليق والحمد لله رب العالمين

وصلواته على سيدنا سيد المرسلين محمد النبي المصطفى وعلى آله الطاهرين وسلم  
 تسليما .

اللهم صل على محمد وعلى آل محمد واغفر لمن

دعا لكاتبه بالمغفرة والرحمة ودخول

الجنة ولن قال آمين



## فهرس الاجزاء والفصول في الجزء الثالث من المعتبر

صفحة	
٢	العلم الالهى من الكتاب المعتبر فى الحكمة
»	الفصل الاول فى العلم المسمى بما بعد الطبيعة وغرضه و موضوعه وما يختص به نظره
٦	الفصل الثانى فى العلم الالهى والالهيات
٩	الفصل الثالث فى منفعة علم ما بعد الطبيعة
١٢	الفصل الرابع فيما يشتمل عليه علم ما بعد الطبيعة
١٦	الفصل الخامس فى اجناس الجواهر والاعراض
٢٠	الفصل السادس فى الوجود والموجود وانقسامهما الى الواجب والممکن
٢٨	الفصل السابع فى اقتصاص مذاهب القائلين بالحدث والقدم وما يحتاج به كل فريق منهم
٣٥	الفصل الثامن فى الزمان على وجه يليق بهذا العلم
٤١	الفصل التاسع فى تمام النظر فى الحدوث والقدم
٤٨	الفصل العاشر فى العلة والمعلول والفاعل والمفعول والمبدأ والمبتدأ
٥٤	الفصل الحادى عشر فى معرفة العلل والمعلولات من الاعيان الوجودية
٥٨	الفصل الثانى عشر فى وحدانية المبدأ الاول
٦٢	فصل الحاق
٦٥	تعليق
٦٦	الفصل الثالث عشر فى باقى صفات المبدأ الاول
٦٩	الفصل الرابع عشر فى شرح كلام من قال ان الله تعالى لا يحيط

علمه بالموجودات	
الفصل الخامس عشر في اعتبار الحجج المنقولة عن ارسطو طاليس	٧٤
الفصل السادس عشر في مناقضة الاحتجاج المنقول عن ابن سينا	٨٤
الفصل السابع عشر في كيفية علم الله تعالى ومعرفة بالاشياء	٨٨
الفصل الثامن عشر فيما يرض به هذا القول من اقاويل القدماء	٩٣
والجواب عنه	
الفصل التاسع عشر في اثبات الصفات الذاتية لله تعالى	١٠٠
الفصل العشرون في اثبات الغاية والعللة الغائية للموجودات	١١٠
الفصل الحادي والعشرون في اشباع الكلام في تنهاى العلل	١١٦
الفصل الثاني والعشرون في البحث عن ذات المبدء الاول وماهى	١٢١
وعلى اى وجه يعرفها العارفون	
الفصل الثالث والعشرون في الطرق العلمية التى ينتهى منها الانسان	١٣٠
بعلمه الى معرفة الله تعالى	
الفصل الرابع والعشرون في الفرق بين الهوى والنفس والعقل	١٤٠
من جهة ما يحلها من الصور والاعراض	
المقالة الثانية	١٤٥
الفصل الاول في بداية الخلق والايجاد عن المبدأ الاول	»
الفصل الثانى في ذكر رأى ارسطو وشيعته في بداية الخلق	١٤٨
الفصل الثالث في اعادة النظر فيما قد قيل في النفوس والعقول المفارقة	١٥٢
الفصل الرابع في تتبع ما قيل في بداية الخلق من العقول المفارقة	١٥٦
ونفوس الافلاك واجرامها	
الفصل الخامس في ذكر ما ادى اليه النظر من بداية الخلق	١٥٨
والاحتجاج عليه	

١٦٨	الفصل السادس كلام في الحركة وما يشبهها مما فيه بعدية وقبيلية على الاستمرار على وجه يليق بهذا العلم
١٧٤	الفصل السابع في اتصال العلل والمعالولات الدائمة بالحوادث
١٨٠	الفصل الثامن في القضاء والقدر
١٨٧	الفصل التاسع في الرأي المعتبر في القضاء والقدر
١٩٥	الفصل العاشر في الهيولى والصورة
٢٠٦	الفصل الحادى عشر في الكلام على الصورة
٢٠٩	الفصل الثانى عشر في اتساق العلم بالموجودات من العلة الاولى والهيولى الاولى
٢١٢	الفصل الثالث عشر كلام في النفس الانسانية يليق بهذا العلم
٢١٨	تعليق





بسم الله الرحمن الرحيم

مقالة المؤرخ العلامة السيد سليمان الندوي

مدير دار المصنفين با عظم كثره

كتاب المعتبر وصاحبه

لقد قدر الله لآل العباس مفاخر لا تمحى ، وما أثر لا تنسى ، فبنوا الاسلام بيوت الحكمة ، وشادوا له صروح العلم ، وخطوا له ديار الحضارة ، وعمروا له منازل الادراك ، واسسوا له دوائر المعارف ، ومنحوا اهل العلم جوائز وصلات ، وجامعيات وادارات ، واسبغوا عليهم سوابغ النعم ، وافرغوا عليهم سجال الكرم .

قد كان العلم ترعرع في عهد الامويين لكنه نشأ في عهد العباسيين ، فنبغ العلماء من الحكماء ، ونقل الى العربية ما كان في خزائن الامم من العلم والحكمة ، فاستفرغوا جهدهم في ترح ما عند اليونان من كنوز ايرموز وذخائر الدفاتر ، فربت به ارض بغداد واخضلت رباهها ، ونشأ فيها من العلماء المبرزين الذين طبقوا الخافقين ، ومن الحكماء الذين رفعوا الاعلام على المشرقين فمنهم فيلسوف العراقيين وطبيب بغداد الفيلسوف اوحده الزمان ابو البركات هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي صاحب المعتبر .

الفلسفة التي نقلت كتبها الى العربية كان اكثرها للشائين اتباع ارسطاطاليس وكانت مختلطة بشروح الاسكندرانيين ، فنسبت آراؤهم الى ارسطو صاحب الكتاب ، فتطرق الخلل اليها من جانبين ، اولها ان انحصرت الفلسفة وآراؤها عند المسلمين في كتب ارسطو واعرضوا صفحا عن المشارب المتعددة المختلفة في الفلسفة ، وحسبوا العلم الاول اما ما فذا لا يدرك شأوه ولا يشق غباره غير كلمات اشيخه افلاطون ، ثم التبس عليهم افلاطونان افلاطون ايوناني شيخ ارسطو وافلاطون الاسكندري المعروف بالاملاهي ، فعزوا الى الاول ما كان للآخر .

وثانيهما

وثانيهما ان اخذوا اقوال الشراح لكتب ارسطو من الاسكندرانيين واعتبروها كالتصوص لارسطو وآمنوا بها ايماناً لا يزيد ولا ينقص .

واول من قام يجمع بين رأيي الحكيمين ارسطو وافلاطون المعلم الثاني الحكيم محمد بن طرخان ابونصر الفارابي المتوفى سنة تسع وثلاثين وثلاث مائة له كتاب في اغراض افلاطون و ارسطو طاليس يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة والتحقيق بفنون الحكمة ، والكتاب قد طبع في آخر هوامش شرح حكمة الاشراق الذي طبع بيران سنة ١٣١٣ - سنة ١٣١٤ هـ .

ويرى الناظر في هذه الرسالة ان الفارابي نسب الى الحكيمين من الآراء ما هما برآء عنه ، وما ذلك الا لانه اعتمد في النقل على الناقلين من الشراح الاسكندرانيين والالتباس بين افلاطونيين افلاطون اليوناني شيخ ارسطو وافلاطون الالهى الاسكندري الذي مزج الدين بالفلسفة واتى بأراء كلامية مرة وصوفية اخرى وهو الذي ابدع فلسفة الاشراق الالهى وظنها الناس انها لافلاطون شيخ ارسطو وشتان بينهما .

وعلى كل حال فالفلسفة التي تلقاها المسلمون على ايدي الناقلين من يهود ونصارى لم تكن صافية محضة فانها كانت مشوبة بأرائهم واوهن بيوت الفلسفة فلكياتها وإلهياتها فليست اولاهما الا تاويل ما كان يعتقده اليونان في تأله الكواكب واساطيرها فخلعوا فلسفة وعبروها بكلمات فلسفية ولم يجدوا لها سلطاناً من البرهان غير نزر يسير من الاوهام ، كالقول بالافلاك وحركاتها وطبايعها ونفوسها وتأثيرها في القوى .

اما الالهيات فليست الامن عقائد الاسكندرانيين او كلام المتكلمين من فلاسفة اليهود والنصارى فاثولوجيا الذي قبله الناس كأنه نص ارسطو في المسائل الالهية ليس الا كلام الاشراقيين من الاسكندرانيين وهو الاس المرصوص للتصوف الفلسفي اتخذ به العلماء حتى العالم النحرير الشاه ولي الله الدهلوي في تفهيماته .

وهي الآراء التي دونها الفارابي في فصوصه وجعلها دينا جديدا او قل كلاما حديثا بنى عليه ما باح به فلاسفة الاسلام وهي البذرة الصغيرة التي نبتت ونمت فصارت شقتين لشجرة واحدة وهما التصوف الفلسفي والاهيات فلاسفة الاسلام وليست آراء اخوان الصفاء الا السمي الخثيث المتين ، للجمع بينها وبين نصوص الدين .

ولما ضعفت دولة اعباسيين وقام القرس بملك ديلم وتستروا بالتشيع فصار في عهدهم لهذه الفلسفة سوق قائمة ، وانهض لها الحكماء ينصرون ، بفئات السلاجقة ومحو آثار الديلم ظاهرا وباطنا ودينا وسياسة فاختفى من اختفى منهم في الجبال وزوروا فلسفة دينية باح بها الحكيم ناصر خسرو في زاد المسافر وكتبه الاخرى .

والشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن سينا البخاري قد كان ابوه ممن اجاب داعي المصريين ويعد من الاسما عيلية كما هو حكاة عن نفسه وكما تراه في طبقات الاطباء لابن ابي اصيبعة وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه وكذلك اخوه وكانوا ربما تذاكروا بينهم وهو يسمع وكان يجري على سنتهم ذكر الفلسفة ثم جاء الى بخاري ابو عبد الله الناطلي وكان يدعي المتفلسف ولعله كان من دعاة الاسما عيلية فأخذ ابو علي منه ما اخذ من علوم الفلسفة والرياضة ثم صرح بانه قرأ ما بعد الطبيعة وهو الاهيات فلم يفهمه حتى دفع اليه كتاب لابي نصر الفارابي في اغراض كتاب ما بعد الطبيعة فانفتح به عليه ابواب العلم الالهي وهو الذي ابدع الاهيات واودعها عقائد القوم وآراء المتكلمين من الاسما عيلية مزوجة .

هذه فذلكة وجيزة قد متها لينجلي ما اظلم علينا من تاريخ الفلسفة في الاسلام .

قد نغم نقاد تاريخ الفلسفة من الافرنج على فلاسفة المسلمين انهم لم يأتوا بشيء بديع ، بل اقضوا اعمارهم في اتباع آثار ارسطو وتصفيح كتبه ،



ونقل شروحه ، وشرح ايجازه ، حتى قال بعض الظرفاء من مؤزجي الافرنج ان ليس فلاسفة المسلمين الا الخدم من المركب الارسطاطاليسى ، وانى رددت هذه القرية بمقالة كتبتها في مجلة الثقافة الاسلامية ( اسلامك كلچر ) قبل ذلك بسنين والحق الصريح ان للمسلمين في الفلسفة دورتين متميزتين اولاهما من القرن الثاني للهجرة الى ايام نبوغ ابن سينا في اواخر القرن الرابع ، وانهما من ذلك الحين الى القرن الثاني عشر الى القرن الذي اقل فيه نجم العقل في المسلمين وتغير الزمان بتغير الحدثان فصار فلاسفة المسلمين بعده لافى غير ولا فى تغير الدورة الزاهرة للفلسفة في الاسلام عندنا هي الدورة الاولى قبل ابن سينا فكان الفلاسفة في الاسلام يعرفون مشارب الفلسفة باجمعها ، وما تفرقوا فيها وما اجمعوا عليها ، ولم يحسبوها جامدة لا تتحرك ، وقاصرة لا تزيد ولا تنقص ، وشريعة لا تتغير ولا تنسخ ، فكان كل يرى رأيه ويبنى افكاره ، ويتقى اقوال القوم وينتقد آراء الرجال ولكنهم لقبوا بالمتكلمين الاول او متكلمى المعتزلة لأنهم مزجوا افكارهم الفلسفية بشيء من آرائهم الدينية فغلب عليهم اسم المتكلمين ، مثل العلاف والنظام والجاحظ وغيرهم من جهابذة العلم واساتذة الفضل ، غير ان آراءهم ذهبت ادراج الرياح ، وانما خ الدهر على كتبهم بكلاكله ، فلا يعرف منها خبر ولا اثر ، وما بقى منها فى كتب المقالات والملل والنحل نرسيير مختل النظام ، مبعثر القوام ، لعبت به اقلام خصمايهم فصوروا كيف شاؤوا ، وركبوا كيفما ارادوا ، ولا حول ولا قوة الا بالله العظيم .

فلما جاء ابو على جمع الاشتات ، وهذب الاصول ونقح الفصول ورتب الكتب والابواب ، وجمع كل ما تفرق من علومهم في سفر حافل لم يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ، كان القدماء من نقلة الاسلام وفلاسفة المسلمين ينقلونها رسالة رسالة وبابا بابا فى كل فن فنقلوا وكتبوا رسائل فى السماع الطبيعى وانحرى فى الكون والفساد وثالثة فى السماء والعالم ، ورابعة فى الطبائع والاحداثيات ، حتى انهم كانوا يفرقون المنطق بابا بابا فى رسائل مختلفة

في ايساغوجي وقاطيغو رياس ، وريطوريقا ، وطوبيقا ، وغيره من انواعه ، وهذا ظاهر لمن نظر في فهرست ابن النديم وغيره من مؤرخي القدماء او كتب سلف الحكماء .

فمن مزاي ابي علي فاق بها الذين سبقوه بالعلم انه جمع هذه الفنون في كتاب جامع وحشد هذه العساكر في نظام واحد فوضع كتابه الشفاء واحتذى فيه حذو ارسطو في كتبه بجمع واوعى واثبت ونفى بقاء كتابه كانه دائرة لمعارف الفلسفة ودع ماعزرا الى ارسطو ما لم يقله وما ابدع من عند نفسه ولم يرد أن يميز ما ملكت يده مما استعار من غيره فقد لامه عدوه الالاء القاضي ابن رشد في كتبه على صنيعه هذا لينجي ارسطو من عدو الفلسفة متكلم الاسلام الشيخ الامام ابي حامد الغزالي .

على كل حال هذا اول كتاب جمع انواع الفلسفة بين الدفتين ولم يزد عليه من جاء بعده الا ايجازا او اقتضا بامرة وتأويلا وتعديلا اخرى فكأنه صار كتابا لا تنسخ آياته ولا ينسخ على منواله .

بقاء بعده اوحده الزمان ابو البركات هبة الله بن ملكا البغدادي في وسط المائة السادسة فانتقد فلسفة المشائين واعتبر مسائل ارسطو واستدرك كتبه ونظر في آرائه ودون ما رأى وار تأى في سفر عظيم سماه كتاب المعتبر .

#### صاحب المعتبر

هو هبة الله ، لقبه اوحده الزمان ، كنيته ابو البركات ، اسم ابيه ملكا ، كان اسرا ئيلي النحلة ، قال ابن ابي اصيبعة هو بلدى لان مولده ببلد ، ثم اقام ببغداد فقيل بغدادي ، والبلد كما وصف يا قوت اسم عدة مواضع واشهرها مدينة قديمة على دجلة فوق الموصل بينهما سبعة فراسخ واسمها بالفارسية شهر آباد ، ينسب اليها جماعة من العلماء ، والبلد ايضا يقال لمدينة الكرج التي عمرها ابودلف وسماها البلد وينسب اليها بهذا اللفظ جماعة ، والبلد تسف بما وراء النهر ، والبلد ايضا يراد به مرو الروذ ، وايضا بليدة معروفة من نواحي دجيل لا يعرف من ينسب اليها وذكره

وذكره السمعاني فقال هذه النسبة الى موضعين احدهما البلد اسم بلدة تقارب الموصل يقال لها بلد الخطب والمشهور بهذه النسبة جماعة ، والثاني منسوب الى بلد الكرج التي بناها ابودلف وسماها البلد .

والا قرب ان صاحبنا ولد في بلدة تقارب الموصل ، ثم انتقل الى بغداد وسكنها فاشتهر ببغداد يا .

مصادرتنا لا تخبرنا بسنة ولادته ، ولكن قال من هو اقربهم عهدا بل معاصره التالي الامام ظهير الدين البيهقي في تتمته انه توفي سنة سبع واربعين وخمسة ، يوم مات السلطان مسعود بن محمد بن ملكشاه « وقال « انه عاش تسعين سنة شمسية » فان وضعنا من سنة وفاته تسعين سنة تبقى سنة ٤٥٧ هـ ثم جعلنا السنة الشمسية قمرية وزدنا ثلاث سنين صارت ٤٦٠ هـ .

ولكن القاضي القفطي قال فيه « انه عاش ثمانين سنة » فان اعتبرناه وركنا الى قوله صارت سنة ولادته سنة سبع وستين واربعائة .

هذا اذا اخذنا تاريخ وفاة السلطان مسعود الساجوق الذي مات ابو البركات يوم موته كما رواه البيهقي والثقات من المؤرخين كابن الاثير وغيره سنة سبع واربعين وذكر الراوندي في راحته (ص ٢٤٥) ان السلطان مات في غرة رجب سنة ست واربعين وخمسة ، فلي نظر .

حكى الشهر زوري وابن ابى اصيبعة انه اخذ العلم عن الشيخ ابى الحسن سعيد بن هبة الله المولود سنة ست وثلاثين واربعائة والمتوفى سنة خمس وتسعين واربعائة (طبقات الاطباء - ج ٢ - ص ٢٥٤) كان فاضلا في العلوم الحكيمة مشتهرا بها وكان في ايام المقتدى بالله العباسي وخدمه وولده المستظهر بالله بصناعة الطب ، والف كتب كثيرة طبية ومنطقية وفلسفية وغير ذلك .

قال الشهر زوري وابن ابى اصيبعة انه كان من دأب الشيخ ان لا يعلم يهوديا فلما سألوه ابو البركات ان يعلمه ابى وقال اني لا قبل يهوديا فاحتال ابو البركات وصادق بوابه فكان ياتي ويجلس في دهلزه ويسمع البحث فذات يوم



كان اصحابه يتباحثون في مسئلة من المسائل الصعبة العويصة ، فأعجزتهم ولم يدروا الجواب فاذا بابي البركات دخل الدار وحضر المجلس واستأذن الشيخ فأذن له فتكلم في المسئلة واحسن الكلام واجاد في الجواب واعجب الشيخ كلامه فسأله عن الحقيقة فقص عليه ما جرى عليه فقال من كانت هذه حاله لا يجوز منعه فصار من خواص تلاميذه . وقال ابن ابى اصيبعة في ترجمة شيخه سعيد بن هبة الله (ج ٢ ف ١٥٥) وكان ابو الحسن سعيد بن هبة الله موجودا في سنة تسع وثمانين واربعائة لاني وجدت خطه في ذلك التاريخ على كتابه التلخيص النظامي وقد قرأه عليه ابو البركات « وبه استنبطنا ان قراءة ابى البركات على شيخه سعيد بن هبة الله كانت حول سنة تسع وثمانين واربعائة ولعله كان يومئذ ابن ثلاثين .

ولما قضى ابو البركات وطره من طلب العلم طارت سمعته الى الآفاق فطلبه الخلفاء والملوك فخدم من الخلفاء المسترشد بالله العباسي (سنة ٥١٢ - ٥٢٩ هـ) فلما وقعت الحرب بينه وبين السلطان مسعود سنة (٥٢٩ هـ) اخذ ابو البركات اسيرا ثم خلى سبيله ، قال ابن ابى اصيبعة « وكان ( ابو البركات ) في خدمة المستنجد بالله « والمستنجد بالله ولد سنة ثمان عشرة وخمسمائة وخطب له ابوه بولاية العهد سنة سبع واربعين ، وبويع يوم موت ابيه سنة خمس وخمسين وخمسمائة ، و ابو البركات لقي ربه سنة سبع واربعين وخمسمائة فإلاشبهه ان ابا البركات خدمه وهو لم يل الخلافة . وخدم من الملوك السلطان محمد بن ملك شاه (٤٩٨ - ٥١١ هـ) وابنه السلطان محمود (٥١١ - ٥٢٥ هـ) والسلطان مسعود (٥٤٧ - ٥٦٨ هـ)

وهذا نص ما قاله اليعقوبي فيه

فيلسوف العراقين ومن ادعى انه نال رتبة ارسطو ، وكان له طبع وقادوله تصانيف كثيرة مبثلى كتاب المعتبر وكتاب النفس والتفسير وغير ذلك وعاش تسعين سنة شمسية واصابه الجذام فعالج نفسه فصيح وعمى في آخر عمره ، فبقي اعمى مدة وتذاتهمه السلطان محمد بن ملكشاه بسوء علاجه

وسوء تدبيره فحبسه مدة وفي شهور سنة سبع وأربعين وخمسمائة اصاب  
السلطان مسعود بن محمد بن ملكشاه قوله بچ بعد ما اقترسه اسد فحمل من بغداد  
الى همدان ابا البركات فلما يئس الناس من حياة السلطان خاف ابو البركات على  
نفسه ومات ضحوة ومات السلطان بعد العصر وحمل تابوت ابي البركات الى  
بغداد مع الحجاج .

ثم قال ولما اخذ ابو البركات في مصاف المسترشد بالله والسلطان مسعود  
وقرب حينه اسلم في الحال وكان من قبل يهود يا فتجنا من القتل وخلق عليه  
السلطان وحسن اسلامه .

وقد جاءت في اسلامه روايات اخر اولها انه دخل يوما الى الخليفة فقام  
جميع من حضر الا قاضي القضاة فانه كان حاضر اولم ير أنه يقوم مع الجماعة  
لكونه ذميا ، فقال يا امير المؤمنين ان كان القاضي لم يوافق الجماعة لكونه يرى  
اني على غير ملته فانا اسلم بين يدي مولانا ، ولا اتركه ينتقصني بهذا واسلم ،  
هذا ما رواه ابن ابي اصيبعة .

وانرى ما رواه القاضي الاكرم انه لما مرض احد السلاطين السلجوقية  
استدعاه من مدينة السلام وتوجه نحوه ولا طفه الى ان برأ فأتاه العطايا الجملة  
من الاموال والمراكب والملابس والتحف وعاد الى العراق على غاية ما يكون  
من التجميل والغنى وسمع ان ابن فلح قد هجاه بقوله .

لنا طبيب يهودى حماقته اذا تكلم تبدو فيه من فيه

يتيه والكلب اعلى منه منزلة كأنه بعد لم يخرج من التيه

فلما سمع ذلك علم انه لا يبجل بالنعمة التي انعمت عليه الا بالاسلام فقوى  
عزمه على ذلك وتحقق ان له بنات كبارا لا يدخلن معه في الاسلام وانه متى  
مات لا يرثنه فتضرع الى خليفة وقته في الانعام عليهن بما يخلفه وان كن على  
دينهن فوق له بذلك فلما تحققه اظهر اسلامه وجلس للتعليم والمعالجة وقصده  
الناس وعاش عيشة هنيئة واخذ الناس عنه مما تعلمه جزءا متوفرا .

وثالثها ما روى القفطى عن ابن الزاغونى ان اسلام ابي البركات كان سببه انه كان فى صحبة السلطان محمود ببلاد الجبل والى محمود ولاية العراق وكانت زوجته الخاتون بنت عمه سنجر وكان لها مكرما محبا معظميا واتفق ان مرضت وماتت فجزع جزعا شديدا ولما عين ابو البركات ذلك الجزع من محمود خاف على نفسه من القتل اذ هو الطبيب فاسلم طلبا لسلامة نفسه.

فان كان ما رواه ابن الزاغونى حقا فيكون اسلام ابي البركات من حوادث سنة اربع وعشرين وخمسة فان الخاتون ابنة السلطان سنجر زوجة السلطان محمود توفيت فى هذا السنة كما ذكره ابن الاثير فى حوادث هذا السنة .

كان ابو البركات طبيا نظاسيا يخدم الملوك بصناعته والعامه بحسن تدبيره وكم له من خوارق طبية ذكرها ابن ابى اصبيعة فى طبقاته ، ضربنا عنها صفحا لا نهالنا تعيننا ، وكذلك ما دار بينه وبين معا صرة ابن التلميذ الطبيب من المشاجرات .

وكان يجلس للتدريس ، فيتصدر فى حلقة اصحابه فتخرج بعض ذوى الشأن بتعليمه ، ومنهم الشيخ يوسف والد موفق الدين عبد اللطيف البغدady وجمال الدين بن فضلان ، وابن الدهان المنجم والمهذب بن النقاش وغيرهم وكان عمى فى آخر عمره ، فكان يملى على اصحابه .

اما كتبه فاجلها كتاب المعتبر قال ابن ابى اصبيعة وله من الكتب كتاب المعتبر وهو من اجل كتبه واشهرها فى الحكمة ، ومقالة فى ظهور الكواكب ليلا واختفائها نهارا الفها للسلطان المعظم غياث الدين ابى شجاع محمد بن ملكشاه ، واختصار التشرىح اختصره من كلام جالينوس ونخسه باوجز عبارة ، وكتاب الاقرباذين ثلاث مقالات ، مقالة فى الدواء الذى الفه المسمى برشعنا ( قلت يقولون اصلها برء الساعة ) استقصى فيه صفتيه وشرح ادويته ، مقالة فى معجون آخر الفه وسماه امين الارواح ، رسالة فى ماهية العقل وذكر له البيهقى كتابين كتاب المعتبر وكتاب النفس والتفسير وقال له



غير ذلك ولم يسم غيرهما .

### كتاب المعتبر

هذا كتاب جليل الشأن عظيم القدر لم ينسج على منواله ، عرف العلماء قدره واعطوه حقه من الاكرام والتبجيل ، قال القاضي الاكرم جمال الدين القفطى وكان موفق المعالجة ، لطيف الاشارة ، وقف على كتب المتقدمين والمتأخرين في هذا الشأن واعتبرها واختبرها فلما صفت لديه وانتهى امرها اليه صنف فيها كتابا سماه المعتبر ، اخلاه من النوع الرياضى واتى فيه بالمنطق والطبيعى والالهى ، بفاءت عبارته فصيحة ومقاصده في ذلك الطريق صحيحة وهو احسن كتاب صنف في هذا الشأن في هذا الزمان .

ذكر الشهرزورى الامام نحر الدين الرازى فيما قال فيه ان اكثر الشبه التى اورد ( الرازى ) على الحكماء لأبى البركات اليهودى . وان كان فيه غضاضة من شان الامام لأن الشهرزورى كان اشراقيا كان لا يحب الامام فأكثر فيه من الطعن المبرح ، ولكن هذا يرفع شان أبى البركات ، ويعلى قدره فان النكت التى اودعها كتابه اصبحت موقع قبول عند الامام .

وقد اكثر متكلم الاسلام العلامة ابن تيمية الحرانى ذكره في كتابه القدر النادر ، الرد على المنطقيين ، وكتابه ، العقل والنقل ، ذكر في الثانى فقال « فقال ابو البركات ما قيل في منع التنغير مطلقا حتى يمنع التنغير في المعارف والعلوم فهو غير لازم في التنغير مطلقا » ، ( ٢ - ٨٤ ) وكذلك نقل العلامة فيه ما حكى ابو البركات في المعتبر من المقالتين عن غيره بل عن القائلين بقدم العالم ( ٢ - ٨٣ ) وقال واعترض ابو البركات على ما ذكره ابن سينا بما يبين فساد الفرق بين الذاتى المقوم والعرضى اللازم وابو البركات لما كان معتبرا لما ذكره ائمة المشائين لا يقلدهم ولا يتعصب لهم كما يفعله غيره مثل ابن سينا ومثاله ، ( ٣ - ٢٢٣ ) ثم ذكره في هذا الكتاب في صحيفة ١١ من الجزء الثانى ، في صحيفة ٢٥٧ - من الجزء الرابع

وكذلك ذكره في كتابه منهاج السنة ومدحه بكونه اقرب الى السنة والحديث فقال « ولكن ابن سينا نشأ بين المتكلمين النفاة للصفات ، وابن رشد نشأ بين الكلائية ، وابو البركات نشأ بين علماء السنة والحديث » ( ١ - ٩٨ ) وقال قبل ذلك « واما ابو البركات صاحب المعتبر ونحوه فكانوا بسبب عدم تقليد هم لا ولئك وسلوكهم طريقة النظر العقل بلا تقليد واستنارتهم بأخبار النبوات اصبح قولاً في هذا الباب من هؤلاء وهؤلاء فأثبت علم الرب بالجزئيات ورد على سلفه رداً جيداً » ( ١ - ٩٦ )

ثم ذكره في صحيفة ٩٩ و ١١٨ من الجزء الاول .

وقال العلامة في كتابه الاول الرد على المنطقيين « و ابو البركات وامثاله قد ردوا على ارسطو ما شاء الله لأنهم يقولون انما قصدنا الحق ، ليس قصدنا التعصب لقائل معين ولا لقول معين ( ١٩٩ من نسخة دار المصنفين ) وقال « وهى العقول العشرة او اكثر من ذلك عند من يجعلها اكثر من ذلك كالسهروردي المقتول وابي البركات وغيرهما ( ١٢١ ) وقال في مسألة جواز قيام الحوادث بالقديم « ومن جواز قيام الصفات بالبارى منهم جواز قيام الحوادث به مثل كثير من اساطينهم القدماء والمتأخرين كأبي البركات ( ٢٤٠ ) وقال في موضع آخر منه « وعلى طريقهم مشى ابو البركات صاحب المعتبر لكن لم يقلدهم تقليد غيره بل اعتبر ما ذكره بحسب نظره وعقله ( ٢٩٢ ) وقال في مسألة الصفات « ولهذا لما تظن ابو البركات لفساد قول ارسطو أفرد مقالة في العلم وتكلم على بعض ما قاله في المعتبر وانتصف منه بعض الانتصاف مع ان الامر اعظم مما ذكره ابو البركات ( ٤٥٤ ) ثم قال « ويجوزون حوادث لا اول لها ولهذا كان كثير من اساطينهم ومتأخرهم كأبي البركات خالفوهم في اثبات الصفات وقيام الحوادث بالواجب وقالوا لاخوانهم الفلاسفة ليس معكم حجة على نفي ذلك » ( ٤٦ ) وآخر ما قال « وليس هذا من لوازم القول بقدم العالم بل في القائلين بذلك من يقول ان الله يفعل بمشيئته وقد رته كأحد القولين اللذين ذكرهما

( ٣٠ )

ابو البركات

ابو البركات واختاره (٤٥٧)

ولأبي البركات ايراد بيضاء في نقد المسائل الطبيعية وايرادات صحيحة على الطبيعيات فقد كان الناس يعتقدون ان الطبيعيات كالهيات والمنظقيات جامدة لا تنمو مساثلها ولا تريد على ما علم منها من قطمير ، وهذا ظن فاسد كشف عنه ابو البركات الستر وازاح عنه الظلم ، فعرفنا ان سبيل المسائل الطبيعية التجربة والاختبار لا التقليد والاقتداء الأعمى .

كان الحكماء يقولون ان السكون بين الحركتين المستقيمتين لازم ، وبه انكروا حركة الأفلاك حركة مستقيمة ذهابا وايابا لأنه يستلزم السكون وسكون الأفلاك جالب افساد العالم ، فتعرض له ابو البركات وقال في جزء الطبيعى في مباحث الحركة .

« واما الذين لا يوجبونه فانهم قالوا ان هذا لا يلزم لأننا لو فرضنا حجرا عظيما هبط من علوكا لرحى مثلا فلفى في طريقه مدرة صغيرة مثل نواة تمره أتراه كان يعيدها هابطا معه حيث يلقاها ويمنع سكونها قبل حركتها الهابطة ، او كانت هي عند لقائها له توقفه فتكون نواة التمرة قد اوقفت حجر الرسى العظيم ومنعته عن حركته زمانا وذلك مستحيل » .

هذا نص ابي البركات فغير الناقلون عنه عبارته ونقلوه كما تراه في شرح هداية الحكمة للفاضل الميبدى (فصل في ان الفلك يتحرك على استدارة دائما) والشمس البازغة للعلامة محمود الجونفورى (ص ٩٠ - في مباحث الحركة طبع المصطفائى) وهذه الجمة ناطحها الناطحون من جبايرة الحكماء فأجاب عنها المحقق الطوسى وغيره وذكره الامام ابن الخطيب وحاكم بين المثبتين والنفاة ثم قال وحجة نفاة السكون كما انها اقوى (١ - ٢٢١ من المباحث المشرقية طبع دائرة المعارف) .

قد نقل الفاضل الميبدى في شرحه من آرائه السديدة في الطبيعيات ما تروح اليه النفوس وتسليه العقول ، فقال في فصل ، ان الفلك قابل للحركة المستديرة (ص



(٧٤) وقال ابو البركات البغدادي وجود الحركة من حيث هو لا يتصور الا في زمان فذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون محفوظا متحققا في جميع الحركات الثلاث ( اي حركة عديم الميل وحركتي ذي الميل الاقوى والاضعف ) وما زاد عليه يكون بحسب المعاوق فيجب ان تشترك الاجسام الثلاثة في ساعة واحدة لأجل اصل الحركة وهي زمان حركة عديم الميل ويكون الخ ، وقد اجاب عنه المحقق الطوسي فما اصاب ، وما قال ابو البركات واضح لذي عينين كالشمس في رابعة النهار .

ثم نقل الفاضل الميبدى في شرحه رأيه في حدوث العيون والقنوات فقال « قال ابو البركات في المعتبر أن السبب في العيون والقنوات وما يجري مجراها هو ما يسيل من الثلوج ومياه الأمطار لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها وان استحالة الأهوية والأبخرة المنحصرة في الارض لا مدخل لها في ذلك واحتيج بأن باطن الارض في الصيف اشد بردا منه في الشتاء فلو كان سبب هذه استحالتها لوجب ان تكون العيون والقنوات ومياه الآبار في الصيف ازيد وفي الشتاء انقص مع ان الامر بخلاف ذلك على ما دلت عليه التجربة » ثم قال الفاضل الميبدى « ان السبب الذي ذكره صاحب المعتبر معتبر لاحالة (ص-١٠٢) فيرى القارئ مما تلوت عليه من اقتباسات الكتب المعتبرة ان لصاحب المعتبر آراء صائبة ومسائل صحيحة استجادها ذوو العلم واستحسنها الذين يتغنون بالصواب ولا يتعصبون للأحزاب .

قال ابو البركات في مقدمة كتابه « انه الف هذا الكتاب اغلبا اجابة لرغبة كبير تلامذته وقد يهمهم الذي هو كتابه ومستمليه ، والذي تصفح تعاليمه وراجع في علومه حتى كمل وانتهى باستملائه مع تعليمه وتحقيقه » .

ولم يسم كبيره الذي فعل ، ولكن ابن ابي اصبعة حكى عن الشيخ موفق الدين عبد اللطيف البغدادي صاحب الاعتبار وكان والده من تلامذته فيما ذكره عن ابن الدهان المنجم تلميذ ابي البركات انه قال « كان الشيخ ابو البركات

قد عسى في آخر عمره وكان يملئ على جمال الدين بن فضلان وعلي بن الدهان  
المنجم وعلي يوسف والد الشيخ موفق الدين عبد اللطيف وعلي المذهب  
ابن النقاش كتاب المعتبر « طبقات الاطباء » ( ج . ص ٢٨٠ - مصر ) .  
وكما ترى انصاره من العلماء تجدد له اعداء قال يا قوت في معجم الادباء  
كان ابن التلميذ هبة الله من افاضل الاطباء واوحد الزمان ابوالبركات في  
خدمة المستضيء بأمر الله وكان بينهما شتان وعداوة ثم ذكر واقعة تدل على ان  
ابا البركات اراد الحيلة على معاصره فخاف ، ( ٧ - ٢٤٤ ) .

وقد برز الى ابي البركات من كفاة العلم وحماة ارسطو ظهير الدين علي بن  
زيد البيهقي المتوفى سنة ٦٥٥ هـ فاراد أن ينقض ما بناه ابوالبركات فوضع كتابا  
سماه المشتهر في نقض المعتبر الذي صنفه الحكيم ابوالبركات ، ذكره في قائمة  
كتبه التي عددها سنة ٦٤٩ هـ ( يا قوت في معجم الادباء - ٦ - ٢١٢ ) ولا علم  
لي بوجوده فلا اعرف منزلته ، قال الشيخ ابوالبركات في مبتدأ كتابه .

اما بعد حمد الله على نعمه التي حمده من افضلها وشكره على آلائه التي شكره  
من اتمها واكملها ، فاني اقول مفتتحا لكتابي هذا ان عادة القديماء من العلماء  
الحكماء كانت جارية في تعليم العلوم لمن يتعلمها منهم وينقلها عنهم بالمشافهة  
والرواية دون الكتابة والقراءة فكانوا يقولون ويذكرون من العلم ما يقولونه  
ويذكرونه لمن يصلح من المتعلمين والساثلين في وقت صلوحه كما يصلح وبالعبارة  
اللائقة بفهمه وعلى قدر ما عنده من العلم والمعرفة المتقدمين فلا يصل علمهم الى  
غير اهله ولا الى اهله في غير وقته ولا على غير الوجه الذي يليق بعلمهم ومعرفتهم  
وذكائهم وفطنتهم ، وكان العلماء والمتعلمون في ذلك الوقت كثيرى العدد  
طويلي الاعمار ينقلون العلوم من جيل الى جيل بأسرها وعلى اتم تمامها فلا يضيع  
منها شيء ولا ينسى . ولا يقع الى غير اهله فلما قل عدد العلماء والمتعلمين وقصرت  
الاعمار وقصرت الهمم وانقرض كثير من العلوم لقلة المتعلمين والناقلين  
اخذ العلماء في تدوين الكتب وتصنيفها لتتخفظ فيها العلوم وتنتقل من اهله

الى اهلها في الا زمان المتباينة والاماكن المتباينة ، واستعملوا في كثير منها الغامض من العبارات ، والخفى من الاشارات اللذين يفهمها ارباب الفطنة ويعرفها الاكياس من اهل العلم . صيانة منهم للعلوم عن غير اهلها .

فلما استمر الامر في تناقص العلماء وقتهم في جيل بعد جيل اخذ المتأخرون في شرح ذلك العويص وايضا ح ذلك الخفى ببسط وتفصيل وتكرار وتطويل حتى كثرت الكتب والتصانيف خالط اهلها فيها كثير من غير اهلها واختلط فيها كلام الفضلاء المجودين بكلام الجهال البقصرين . فلما قدر لي الاشتغال بالعلوم الحكيمة بقراءة الكتب التي نقلت فيها عن المتقدمين والتفاسير والشرح والتصانيف التي شرحها وصنفها المتأخرون كنت اقرأ كثيرا وأكعب عليه اكبابا طويلا ، حتى احصل منه علما قليلا ، لأن كلام القدماء كان يصعب فهم كثير منه لاختصاره وقلة تحصيله ومحصوله واختلال عبارته في نقله من لغة الى لغة ، وكلام المتأخرين لأجل طوله وبعد دليله عما يدل عليه ، وحجته عن محجته ، واعواز الشرح والبيان المحققين في كثير من المواضع اما للغموض واما للاعراض فتعذر الفهم لأجل العبارة والشرح ، والعلم لأجل الدليل والبيئة ، فكنت اجتهد بالفكر والنظر في تحصيل المعاني وفهمها . والعلوم وتحقيقها فيوافق في شيء لبعض ويخالف في شيء آخر لبعض من القدماء في اقاويلهم ، ويحصل باشباع النظر في صحيفة الوجود من ذلك ما لم يقل او لم ينقل ، وكان ذلك جميعه لا ينضبط بالحفظ بل بتعليق في اوراق استبقيتها للراجعة والتحصيل . فاطلع على تلك الاوراق من رغب في تبويض مصنف منها فامتنعت عن ذلك لما قدر من وقوعه الى غير اهله ممن يقبل او يرد ما فيه . اوشياء منه بجهل وقلة تأمل . فلما كثرت تلك الاوراق وتحصل فيها من العلوم ما لا يسهل تصنيفه مع تكرار الالتماس ممن يتعين اجابتهم اجبتهم الى تصنيف هذا الكتاب في العلوم الحكيمة الوجودية الطبيعية والالهية وسميته بالكتاب المعتبر لأن في ضمنه ما عرفته واعتبرته وحققت النظر فيه . وتممته لما نقلته عن غير فهم ، وفهمته وقبلته من غير نظر واعتبار ولم اوافق فيها



فيما اعتمدت عليه فيه من الآراء والمذاهب كبير الكبره ولا خالفت صغير الصغره . بل كان الحق من ذلك هو الغرض والموافقة والمخالفة فيه بالعرض .

وكان اغلب اجابتي فيه لكبير تلا مذتي وقد يمههم الذي هو كتابه ومستمليه والذي تصفح تعاليمه وراجع في علومه حتى كل وانتهى باستملائه مع تعليمه وتحقيقه وقدمت على ما ضمته من العلوم الوجودية ذكر العلوم المنطقية التي قيل فيها انها قوانين الانظار وعروض الافكار ، واحتذيت في ترتيب الاجزاء والمقالات والمسائل والمطلوبات حذو ارسطوطاليس في كتبه المنطقية والطبيعية والالهية وذكرت في كل مسألة آراء المعبرين من الحكماء ، والحقت ما اعوز ذكره من اقسام الرأي ، واردت البيانات والحجج بمقتضى النظر ما ذكر منها وما لم يذكر ، ثم تعقيبتها بالاعتبار واعتمدت من جملة ما على ما رجحت به في المعقول كفة الميزان ، وانتصرو ثبت بالدليل والبرهان - ورفضت ما عداه كائنا ما كان ، ومن كان كما يظهر لمتأمله بالمطالعة والتصفح والمراجعة ويرى عذري في البيان وحجتي في البلحة وبرهاني في البرهان وقابلت جميع ذلك بالكتاب الاصل والصحيفة الاولى اللذين اذ انقل الكاتب منهما اصاب او قابل بهما صبح الكتاب . ومن الله استمد المعونة وحسن التوفيق .

والكتاب يحتوي ثلاثة انواع من فنون العلم المنطق والطبيعات والالهييات كما قال القفطي وكما سمعت ذكره في مقدمة الكتاب لصاحبه نفسه ، ومن هنا يعرف خطأ الحاج خليفة حيث قال ، كتاب المعبر لابن البركات في المنطق ولعله لم يصل اليه الاجزؤه الاول في المنطق .

فالجزء الاول من الكتاب في المنطق وبه افتتح كتابه ، واحتذى فيه حذو ارسطوف كتابه في المنطق ، ولم يتبعه اتباع الاسمى لقائده بل اصالح ما افسده ، وصوب ما اخطأ فيه ، واتى بما اخلاه ، وقدم مقدمة تدل على انه يعرف قدر المنطق ومسيس الحاجة اليه ومقدار الحاجة ، ولم يبالغ في مدحه مبالغة المتأخرين ، فكأنهم يحسبون به سحرا او طلسما لتصحيح الافكار ، وقد وصف المصنف

المنطق في مقدمته فنعم ما قال « انها قوانین الانظار وعروض الافكار » فوصف المنطق بكونه عروض الافكار كشف عن حقيقة الامر ، فكما بالعروض يعرف مستقيم الشعر من منكسره فكذلك يعرف حق الحدود والبرهان من باطلها .

وجزؤه الاول هذا في المنطق يحتوى خمس مقالات في فنون من المنطق مفترقة ، وكل مقالة تنقسم الى فصول ، فالمقالة الاولى منه في الحدود ومقدماتها وهو عبر عنها بالمعارف وتصور المعاني بالحدود والرسوم ، وفيها ستة عشر فصلا وقال في خاتمة المقالة الاولى « وقد بقي في امر الحدود ابجاث تاتي في المناسبات بينها وبين البراهين وهي اكثر ما امعن فيه المتقدمون في الكتب المنطقية في كلامهم في الحدود فلذلك تكلموا في الحدود بعد كلامهم في البراهين وما عدا ذلك مما ذكرناه فلم يتكلموا فيه الا قليلا ، ومن استوفى فيه قولنا فانما اورده في العلم الكلي » .

ثم المقالة الثانية في العلوم وماله وبه يكون التصديقي والتكذيب في سبعة فصول ، فتكلم في هذه الفصول في الايجاب والسلب ، والقضايا الكلية والجزئية واقسام القضايا ، واتبعها مقالاته الثلاثة في علم القياس في سبعة عشر فصلا وفصلها الاول في تأليف القضايا بعضها مع بعض على صورة يستفاد بعلمها الحاصل علم بجهول ، وتكلم في هذه المقالة في الاشكال وطرق نتائجها ، ثم المقالة الرابعة في سبعة فصول في علم البرهان وفيها ذكر اقسام المقدمات ومطالب العلوم ، وآخر هذا الجزء المقالة الخامسة في طويقا وهو كما قال المصنف على الجدل وتأليف القياسات الجدلية يكون من مقدمات ذائعة مشهورة كما قيل .

وقد اعطى المصنف حق البحث في الحدود وتحقيق الذاتي والعرضي ، واشكال القياس وقد استجداد الشيخ الحافظ ابن تيمية اقواله فيها في كتابه الرد على المنطقيين .

والجزء الثاني من الكتاب في الطبيعيات وجزئه هذا من اياها خاصة لا تكاد

توجد في غيره من الكتب والإسفار والذي راقى من أمره انه يثق يقينا جازما ان الطبيعيات امور تجريبية ، شهادة محسوسة يكون الحق فيها لما ينصره ناصر الحس والمشاهدة والتجربة لا القياس البحت والظن الصرف وجعل الكليات بغير الاستقراء والفحص عن الجزئيات فلذلك تراه يصف الطبيعيات وصفا شذفيه عن القوم . فقال في الفصل الاول في تعليم العلوم وتعلمها « المتعلمون للعلوم من يتعلمون بالطبع والاتفاق ، وقد يتعلمون بالقصد والارادة ، والمتعلمون بالطبع والاتفاق يعلمهم الزمان بتردد الازهان والعقول والافكار في موجودات الالعيان ومتصورات الازهان وتكرار النظر فيها وتكررها عليهم ، وبذلك يكون الأحداث اعرف من الصبيان ، والشيوخ من الشبان ؛ ويزداد الانسان يوما فيوما وساعة فساعة في مدة بقائه معرفة من هذا القبيل خاصة . واما الذي بالقصد والارادة فهو الذي يكون بالاستخبار والاخبار ، والتأمل والاعتبار ، واعمال الازهان والافكار فيتعلم من المعلمين ويتبصر من المبصرين والمأدين ولكل من الوجهين ، باد واسباب فاسباب الذي بالطبع ، والاتفاق من ذلك مشابهة لاسباب الذي بالقصد والارادة فان العلم المجمل بالشيء انما يكمل بالعلم بتفاصيله ويتم معرفة الكل بمعرفة اجزائه والكل بجزئياته والمركب ببساطته ، والبعيد بما يليه من القريب » الخ .

ثم قال في الفصل الثاني بعدما اوضح حقيقة الطبع والطباع وخواص الاشياء وآثارها « العلوم الطبيعية هي العلوم الناعظة في هذه الامور الطبيعية فهي الناعظة في كل متحرك وساكن وماعنه وما به وما اليه وما فيه الحركة والسكون والطبيعيات هي الاشياء الواقعة تحت الخواص من الاجسام واحولها وما يصدر عنها من حركاتها وافعالها وما يفعل ذلك فيها من قوى وذوات غير محسوسة فالعلم يتعرض لأظهرها فإظهارها ، ولا ، ويترقى منه الى الاخفى فالأخفى ، والأظهر عندنا من ذلك هو الاعرف والاقدم » الخ .

ولذلك تراه يعول على المشاهدة والاعتبار اكثر من تعويله على القياس



وجعل الكليات ؛ ولنضرب لذلك امثلة من كتابه .

١ - كل يه - لم ان الآراء في الآثار التي ترى على وجه القمر مختلفة ، فقال صاحبنا « والآثار التي توجد في القمر قد اختلف القائلون فيها فمنهم من ذهب الى ان الاثر يرى فيه وليس فيه كما يرى في المرآة لصقائه وهو شكل الارض . . . . » ثم نقل آراء انحرورد عليها « ثم قال « ولم يحصل لمن تقدم في ذلك قول يعتد به » ثم قال « فالذى نعلمه من ذلك هو أن ذلك الجزء او الاجزاء غير المستنيرة في القمر مخالفة للجوهر بلجوهر باقيه والذين هربوا من هذا خوفا من القول بالتركيب ما اصابوا الان إلعيان لا يدفع »

(٢) وكذلك قوله في المجرة فقد رد على من قال انها آثار في جونا من اعلى الهواء وكرة النار - وقال « فان الاشبه من امرها انها اجسام كوكبية تصغر أحادها عن منال ابصارنا وجملتها في افلك كالآثار في القمر » واستدل عليه برصد مكانه .

(٣) قال في الفصل السابع من الجزء الثانى في حركات الافلاك والكواكب « قد وجد الراصدون من المنجمين حركات الكواكب مختلفة . . . . ولما سمع الراصدون ان السماء لا تنخرق اعرضوا عن نسبة الحركة الى الكواكب في الافلاك وجعلوها للافلاك بكواكبها والا فالذى يشاهده البصر انما هو حركة الكواكب دون الفلك لكون الفلك متشابه الجواهر والاحاطة فلا تختلف نسبته اليها في الوضع اختلافا تدركه ابصارنا لان السابق منه كاللاحق عند البصر . . . » ثم قال بحركات الافلاك بدليل آخر .

(٤) قال في الفصل الحادى عشر في الجبال والبحار والاودية والانهار والعبون والآبار ، فجعل في تكون كل منها رائده النظر والمشاهدة وطول التجربة الصادقة ، وخالف من خالف ولم يبال بما فعل والحق ان الحق معه .

فقال في تكون الجبال « لما كانت الارض يابسة ذات اجزاء لا تتجزأ وكان الماء يحيط بها والرياح تحرك الماء بالتمويج صارت الارض تتحرك

أجزاءها في قعر الماء بحركته فتتميز بالماء وتتصل به أجزاءها ويبقى المتصل منها على شكل يتفق له في حركته وامتزاجه بانعقاده وتنضاف إليه أجزاء بعد أجزاء من الأجزاء الأرضية المختلطة بالماء فيزداد عظاما بعد عظم ويرى هذا في مياه وفي مواضع فإن قوما إذا أرادوا أحجار البنيانهم القوافي الماء الجاري نوى التروما يشبهه فيتلبس على كل واحدة أجزاء أرضية بعد أجزاء فتعظم كلما بقيت حتى تصبح صخورا .

ثم ذكر كيف يصير البر بحرا والبحر برا فقال « فإذا علت الأرض مال المياه إلى ما يليها مما هو أخفض منها وانكشف الجبل بزوح الماء عنه ، وتنزح الماء البحرية والبطاحية والآجامية على طول الزمان بأسباب سمائية من حركات الكواكب والرياح الموجبة تنتقل من مكان إلى مكان وتنكشف أرض وتنطفي أخرى كما تراه الآن في أرض النجف فأن نجد آثار حدود الماء في إجرافه ، كأن زمانها لم يبعد فكذلك الجبال في كل أرض » .

ذكر الرياح وأسباب حدوثها وما ذكره منها القداماء من ارتفاع الأجزاء الأرضية والدخانية وهبوطها ، ثم أتى بما ذكره المتأخرون مما يعرض لبعض أجزاء الهواء فينقلب الهواء برودة وحرارة و يصعد بعضها ويهبط بعضها ثم قال « ولقد رأيت ريحا زوبعية صعدت من وسط بحر كاه فحملتها صاعدة في الجوف وأقلتها عن الأرض بقدر قامة الرجل ثم سقطت » .

ثم قال « ولم تر للقدماء قولا في سبب الرياح سوى هذا وما يرضى به مبتدأ مله » ثم فصل ما رآه في هذا الباب .

هـ - وذكر أسباب حدوث العيون فقال « قال قوم وهم الأكثر من الحكماء المتقدمين والمتأخرين إن الهواء المحتقن في باطن الجبل يبرد فيستحيل ماء ويسيل فيستمد هواء ويرد فيستحيل ماء ويسيل فيستمد هواء ويتصل ذلك على الدوم والدور ويرد عليهم بزوح العيون ويسال الآبار واقطاع الأودية والانهار إذا قلت الثلوج والأمطار وزيادتها ونقصانها

ينقصانها ، ولا ينفعهم شدة البرد مع عدم المطر والثلج في زيادة الماء في العيون . والآبار واستدامته » ثم ذكر ما ناظره به مناظر في مرج همدان وما رده عليه .  
وأيما الله ما قال هو الصواب ، وقد أثبت الحكمة الحديثة صدقها .

٦ - ذكر ذوات الأذناب وأسباب حدوثها وذكر ما شاهده وما حققه

بتكرار المشاهدة .

هذا قليل من كثير وغيض من فيض وكتابه الطبيعي هذا منقسم على أجزاء  
الجزء الأول في المطالب التي تكلم فيها أرسطو طاليس في كتابه المعروف بالسما  
الطبيعي وتحقيق النظر فيها ، والسماح الطبيعي هو الذي نقوله الآن ما يعم الأجسام . ثم  
الجزء الثاني يشمل على المطالب التي تكلم فيها أرسطو طاليس في كتاب السما  
والعالم وتحقيق النظر فيها . و أراد بالسما والعالم ما نريده بالعنصریات والفلكیات  
والجزء الثالث من العلم الطبيعي يشمل على المعاني والأعراض التي تضمنها  
كتاب أرسطو طاليس في الآثار العلوية والمعادن وتحقيق النظر فيها . والجزء  
الخامس منه في النبات والحيوان وختمه بكلامه في الجن والارواح . والجزء  
السادس منه هو كتاب النفس واطال فيها البحث اطالة لم تر عند غيره واتي فيه  
بمعجائب العلم ، وغرائب النظر ولعله كتاب مستقل اظنه هو الذي ذكره البيهقي  
فقال له كتاب النفس والتفسير ، وبه تم كتابه في الطبيعي وان كان مستقلا فهو  
كتاب الثالث في النفس فترى في كتابه هذا انه يورد ما قاله أرسطو ومتبعوه  
اولا ثم يحقق فيه النظر . ويثبت ويرد .

ويتلوه كتابه الرابع كما هو مكتوب على النسخة بهذه العبارة « الجزء الرابع  
من الكتاب المعتبر » افتتح كتابه هذا بحد العلم فقال هو صفة اضافية للعالم الى  
المعلوم وبه يلوح ان ما اختاره يعص المتأخرين في حد العلم هو من بركات  
أبي البركات وكتابه هذا مفرق على مقالتين بحث فيهما عن موضوع هذا العلم  
والمبدأ الأول وصفاته والحدوث والقدم وبداية الخلق والايجاد عن المبدأ  
الأول والعقول والنفوس ، وانه ناطح فيها كباش العلماء ونصر فيها الحق ،  
واتي



وأتى بدلائل كل حزب وإطال البحث في الحدوث والقدم وهو الذي بدأ  
بإثناؤه الحافظ الإمام ابن تيمية بقوله بتسلسل الأشياء من غير بداية ، لا أول لها .  
ثم هو أبطل أصلاً عظيماً من أصول الحكماء وهو الذي يعبرون عنه بكلمة  
« صغيرة القدر كبيرة الضرر » أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد » ثم أبطل  
إصلهم الثاني القائل أن القديم لا يكون محلاً للحوادث ، ثم هدم أساسهم الثالث .  
« إن الله تعالى ليست فيه صفات زائدة » وأبطل تحديد العقول في العشرة ، وقال  
العقول هي الأرواح والملائكة .

هذا مجمل ما بد إلى في شأن المعتبر وصاحبه .

أما النسخ التي أما منا فهي نسخة كاملة طلبتها دائرة المعارف العثمانية هذه  
من استانبول ، وهي صورة شمسية ( فوطو غرافية من الأصول التي هي في  
خزان استانبول والذي يظهر من أمرها أنها كتبت من نسختين مختلفتين أو لاها  
في قطع كبير خطها خفي يقرأ بالمشقة ، وثانيتها في قطع صغير جلي خطه ، فالجزء  
الأول الذي في المنطق والجزء الثالث الذي في الإلهيات هما من النسخة الخطية  
الثانية ، فالجزء الأول نقل شمسياً من خزانة لاله لي عدد النسخة ٧٥٥٣ وعلى  
لوحتها ختم السلطان سليم خان ، أوراقها ٤٦٣ والجزء الثاني الذي في العلم الطبيعي  
منقول من خزانة أسعد أفندي رقم النسخة ١٣٩١ ، أوراقها نحو ٢٥٠ - وتيد  
في آخرها واستتب أن استكتبته هذا الكتاب الفراغ عن تحريره هذا القسم  
يوم الاثنين السابع عشر من شوال سنة اثنتين وأربعين وسبعائة بمرجانية  
خوارزم في الخانقاه الخاتوني المبنى بظاهرها على رأس قنطرة الكبريتي  
وتيسر لي مقابلة هذا القسم عن آخره ببلدة سراي الجديدة ، وتيسر الفراغ  
عنها فيها يوم السبت الثاني عشر من جمادى الأولى لسنة أربع وأربعين وسبعائة  
وهو اليوم الذي توجهنا عن سراي الجديدة غرة غده يوم الأحد إلى بلدة  
قرم على نية التشرف بالاردوى الأعظم .

وقد كتب على صفحة أخيرة في مبتدأ هذا الجزء الأول وهي آخر القسم الأول

من الكتاب واخذت صورة الصفحة في اول الجزء الاول  
 فرغ من كتابة هذا القسم من استكتبته هذا الكتاب ظهر يوم الثلاثاء  
 الثامن من ذي الحجة لحجة اثنتين واربعين وسبعائة بمرجانية خوارزم في  
 الخاقان الخاتوني المبنى بظاهرها على رأس قنطرة الكبريتي وفرغنا نحن عن  
 مقابلة هذا القسم من الكتاب المنتسخ هذا منه يوم الاثنين التاسع من  
 ذي الحجة لحجة ثلاث واربعين وسبعائة بسرانجتي (؟) وهو اليوم الثاني من  
 موفدنا عليه متوجهنا الى سراي»

فيلوح بهذا ما كان من شدة الرغبة لعلمائنا القداماء الى طلب العلم  
 يلازمهم في حل وتر حال ولا يستقر لهم بغيره قرار.

والكتاب نسخة خطية اخرى في الخزانة الاصفية جلبتها من استامبول وملكتهما

سليمان الندوي

دار المصنفين اعظم كده

يولايو سنة - ١٩٣٧ م



## خاتمة الطبع

الحمد لله الذي انطق الانسان وعلمه البيان والصلاة والسلام على رسوله الذي أوتي جوامع الكلم على المرتبة رفيع الشأن - وآله الاتقياء بالجنة والبرهان واصحابه الامناء القائمين بنصرة الدين والقاطعين شبهة الزيف والبهتان .

وبعد فقد تم طبع الجزء الثالث من كتاب المعبر لعشر خلون من شهر رمضان سنة ١٣٥٨ هـ وهو قسم الالهيات والحقا بمزية هذا الكتاب مقالة علمية تاريخية للاستاذ الجليل العلامة السيد سليمان الندوي مدير دار المصنفين باعظم كده على كتاب المعبر (كتاب المعبر وصاحبه) ليمعن الناظر فيها ويطلع على حقائق هذا الكتاب ودقائق معانيه ويتشرف باحوال المصنف وفضائله العلمية التي سبق بها اقارانه .

واعتني بمقابلته وتصحيحه مولانا السيد عبدالله العلوي الحضرمي ومولانا محمد عادل القدوسي والكاتب الحقيق رفقاء دائرة المعارف ونظر فيه ثانيا مولانا العلامة الاستاذ الشهير السيد مناظر احسن الجيلاني رئيس العلوم الشرعية في الجامعة العثمانية وعضو شرف لدائرة المعارف - فطبع بحمد الله باجود الصحة على حسب الطاقة والمقدرة .

واعلمنا لنسخة استانبول - صف - ونسخة لالاي - ل - ونسخة كوبريلو - كو - ونسخة اسعد افندي - سح - وقد تفضل علينا الفاضل الجليل شرف الدين استاذ دار العلوم بالاستانة باعطاء نسخة قديمة مقابلة بنسخة مقروءة على المصنف وفي وسطها هذه العبارة بخط جديد (عورض بنسخة مهذبة مقروءة على المصنف وذلك في شهر سنة ست وخمسين وخمسين مائة والحمد لله حق حمده كما هو اهله) واما نسخة لالاي واسعد افندي فقد اخذ منها العكس الشبسي بمساعدة الدكتور سالم الكرنكوي مصحح دائرة المعارف .

وذلك باحسن العهود واطيب الازمان واعلى الدول العلية الاسلامية العثمانية تحت ظل دولة السلطان ابن السلطان حضرة الملك المعظم مظفر الممالك سلطان



سلطان العلوم ( مير عثمان علي خان بهادر ) لازالت شمس دولته ساطعة باهرة  
وهذه الجمعية تحت صدارة الرئيس الاعظم النواب المستطاب  
السير حيدر نواز جنك بهادر رئيس الوزراء للدولة الاصفية ونائبه النواب  
المستطاب محمد يار جنك بهادر - وتحت اعتماد النواب المعلى الالقاب مهدي يار جنك  
بهادر وزير المعارف والمالية وعميد دائرة المعارف والنواب ناظر يار جنك بهادر  
ركن العدلية وشريك العميد - وتحت ادارة السيد الهام المدقق مولانا المكرم  
المعظم السيد هاشم الندوي مدير دائرة المعارف العثمانية لازالت شمس افاداتهم  
طالعة وبدورا فاضاتهم ساطعة .

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله سيد  
المرسلين وآله الطاهرين واصحابه الطيبين .

وانا احقر عباده الراجين

السيد زين العابدين الموسوي غفر الله ذنوبه وستر عيوبه

١  
بيان الخطأ والصواب الواقع في الجزء  
الثالث من الكتاب المعتبر

الصواب	الخطأ	الصحيفة	السطر
الجوهر ومن الجوهر	الجوهر من الجوهر	١٣	٢٤
موجودة	موجوده	١٩	١٦
بذاته	بذاته	٢٢	٢١
وبالعكس	بالعكس	٣٥	٢٠
يعلم	تعلم	٥٧	١٠
كثيرة	كبيرة	٦٠	٧
مطلقا	ومطلقا	٦١	١٤
رتبة	رتبه	٦٢	٢٣
هو	فهو	٦٨	٣
موجودا	موجوا	٧١	٢١
يلزمه	يلزم	٧٩	٥
كبير	كبير	٩٣	١٩
معاني	معان	٩٨	»
مرجح لارادة	مرجح الارادة	١١٣	١
المملول	الماول	١١٤	٢
المعلول	المعلول	١١٧	٢
قبل وجوده	وقبل وجوده	»	١٤
اجزاء فاما	الاجزاء	١١٩	»
تؤم	تام	١٢٠	٢٣
تستولى	تستولى	١٢٧	٢١

الصواب	الخطأ	الصحيفة	السطر
تناجى من تناجيه	تناجى من تناجيه	٢٢	»
البعض	للبعض	١٨	١٣٠
العقول	المعقول	١٢	١٤٤
معه	معها	٥	١٥٤
يعقل	العقل	٦	١٥٥
لا	الا	١١	»
محسوس	محسوسة	٢٢	»
صنف - نسبتها	صنف - لبيها	٢٥	١٦٨
فتساوق	فتتساوق	١٦	١٧٦
السببية	الاسبية	١٥	١٧٨
للفعل	وللفعل	»	١٨٤
زيدا اذا	زيد اذا	١٢	١٨٨
اعدم	عدم	٢٤	٢٠٢
بجر كتبها	بجر كتبها	١٦	»
الانواع	الانوع	١٧	٢١٠
ها	بها	١٩	٢١٥
الروح	الروح	٢٤	»
لموجودات	لموجودات	٩	٢٢٣
لا يقال له موجود	لا يقال موجود	٩	٢٢٤
تراه	تراه	٥	٢٢٥

تمت فهرست الخطأ والصواب في الجزء الثالث من كتاب المعتبر  
 في الإلهيات فالحمد لله والصلاة على نبيه وآله الخيرة واصحابه البررة











Biblioteca Alexandrina



0406101